

IGNACIO GUTI ANDREU

**METAFÍSICA
DEL ALMA HUMANA**

Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA
ABRIL 1991**

CAPITULO III FORMA DEL CUERPO

Hemos visto que el principio por el que el hombre entiende (*principium intellectivum* o *anima intellectiva*) es una forma que tiene el acto de ser por sí misma, puesto que su operación propia, entender, no depende intrínsecamente de un órgano corporal (según aquel principio de que todo ente tiene de modo semejante el acto de ser y la operación -"similiter unumquodque habet esse et operationem"-). Es una forma subsistente, que tiene el acto de ser por sí misma y en sí misma. *Forma habens esse per se et in se.*

Ahora bien, si el alma intelectual tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo¹, parece seguirse que el alma intelectual es una substancia separada del cuerpo en cuanto al ser (*separata a corpore secundum esse*). Veremos ahora que, por el contrario, el principio intelectual no puede estar separado del cuerpo en cuanto al ser, y que se une al cuerpo como forma. El principio intelectual es algo que inhiere formalmente en el hombre (*aliquid formaliter inhaerens homini*). El alma intelectual será, pues, el alma humana.

¹ SANTO TOMAS, *In II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1c: "Anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus"; *De Anima*, q. un., a. 1c: "Anima intellectiva habet esse per se absolutum, non dependens a corpore"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2c: "Esse illius principii est esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa".

Centralidad de la Suma Teológica (I, q. 76, a. 1)

Veamos primero cómo han sintetizado otros autores la argumentación llevada a cabo por Santo Tomás. Se centran preferentemente en la *Suma Teológica* (I, q. 76, a. 1), donde se pregunta Santo Tomás si el principio intelectual se une al cuerpo como forma (*utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma*).

Teniendo como trasfondo dicho artículo, S. Vanni Rovighi señala que la doctrina tomista se apoya en dos puntos: uno, positivo, esto es, que una teoría sobre el intelecto, para que sea verdadera, debe dar razón de nuestro acto singular de entender (*hic homo intelligit*); el otro, polémico, esto es, que la teoría averroísta hace del hombre singular un objeto conocido, antes que sujeto cognoscente.

La parte positiva se podría reducir a lo siguiente: aquello por lo que un sujeto actúa es su forma substancial. En efecto, toda cosa tiene una determinada actividad en cuanto que tiene una determinada naturaleza, y el elemento determinante de la naturaleza de una cosa es su forma substancial. Ahora bien, el conocimiento intelectual es la actividad de este hombre singular, el cual come, duerme, o sea, es cuerpo; luego aquello por lo que este hombre singular conoce intelectualmente, que es el principio intelectual, debe ser su forma substancial. Y porque este hombre es cuerpo, el principio intelectual debe ser forma substancial del cuerpo.

A este razonamiento -continúa S. Vanni Rovighi- se podría hacer, sin embargo, una objeción de carácter platónico: el hombre es sólo espíritu, y el principio intelectual no es parte del hombre, es todo el hombre. La respuesta de Santo Tomás es ésta: *ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore*. Al sentir, el hombre tiene conciencia inmediata de su corporeidad, se aprehende como cuerpo, y el sentir es de aquel mismo sujeto que conoce intelectivamente. A quien objetase: dudo de que tenga un cuerpo, Santo Tomás le respondería: uno no puede dudar de que siente, y en el sentir se capta uno corpóreo. En cuanto a la parte

polémica, Santo Tomás objeta a Averroes, si fuese lícito usar una terminología moderna, una confusión entre unión intencional y unión física. El intelecto es uno con el objeto conocido en un modo diverso a como es uno con su acto. Santo Tomás pasará luego a otra teoría: aquella de la unión del intelecto y del hombre como motor y movido. Contra esta teoría, Santo Tomás aducirá cuatro argumentos².

C. Fabro, teniendo en cuenta no sólo la *Suma Teológica*, sino también la Cuestión Disputada *De Spiritualibus Creaturis* (a. 2), afirmará con indudable acierto que la argumentación tomista tiene como dos momentos esenciales: a) la afirmación de la conciencia inmediata que cada hombre tiene de su "acto" de entender, es decir, el hecho de que "este" hombre entiende; b) La fundamentación de este hecho de la autoconciencia en los principios de la metafísica de Aristóteles. "La espiritualidad del alma -dice Fabro- comporta su independencia del cuerpo en el ser y en el obrar. Pero si el alma es por naturaleza independiente del cuerpo, no se ve cómo puede ser su acto y su primera perfección, como pretende la definición aristotélica; dificultad que alimentó la oposición de los neoplatónicos contra Aristóteles y que provocó el averroísmo árabe-latino (...) Santo Tomás, por el contrario, asegura desde el comienzo tanto la espiritualidad como la necesidad de que precisamente el principio intelectual sea la forma substancial del cuerpo humano; en un tercer tiempo se dedica a mostrar "cómo" se puede pensar que las dos conclusiones son compatibles; está claro que la dificultad para comprender el "modo de la unión" no puede mellar la evidencia que se puede conseguir sobre el hecho de la unión. Para Santo Tomás ésta se debe situar fuera de toda duda. Su procedimiento se reduce esencialmente a subrayar un hecho y un principio, ambos inderogables: de ellos brota directamente como consecuencia que "el principio intelectual debe ser en el hombre la forma substancial única del cuerpo".

a) *El hecho: hic homo singularis intelligit.* Cada uno tiene la clara y firme certeza de ser él, como sujeto singular histórico y entero el que piensa, ama y se apasiona... cuando piensa, ama y se apasiona (...) El

² Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 41-43.

pensamiento, por otra parte, es la actividad específica del hombre como tal, por la que se eleva sobre la animalidad y puede organizar, a diferencia de los animales, la propia vida con vista a unos fines de valor universal. El acto de pensar es a un tiempo lo que mejor compete al hombre en cuanto hombre y a la vez es percibido como la actividad que es más íntima al individuo y sin la que es imposible el ejercicio de la vida humana (*De Spirit. creaturis*, a. 2).

b) *Et principio: Illud quo primo aliquid operatur, est forma eius.* Las operaciones son actualidades secundarias y derivadas, que exigen como fundamento un acto substancial, es decir, el alma; ésta es en los vivientes el primer principio de las operaciones de la vida. Ahora bien, entre todas las operaciones vitales que el hombre advierte en sí mismo, el entender es la que siente como más íntima y más suya; por tanto, el hombre debe tener en sí mismo el primer principio del entender y debe tenerlo como forma propia e incomunicable. El estudio tomista es muy complejo...³.

Animados por estas últimas palabras de C. Fabro referidas al texto de la Suma Teológica, y con la ayuda de esas orientaciones que tanto S. Vanni Rovighi como él nos han dado, vamos a emprender ahora un análisis detenido del artículo de la *Suma Teológica*.

Argumentación aristotélica

Santo Tomás inicia el artículo presentando la argumentación aristotélica. "Aquello por lo que primeramente algo actúa es la forma de aquél a quien se atribuye la operación: como lo primero por lo que sana el cuerpo es la salud, y por lo que primeramente sabe el alma es la ciencia; luego la salud es la forma del cuerpo, y la ciencia es la forma del alma. Y la razón es porque nada actúa sino en cuanto es en acto; por consiguiente, algo actúa por aquello por lo que es en acto. Es evidente que lo primero por lo que el cuerpo vive es el alma. Y como la vida se manifiesta en los diversos grados de vivientes según operaciones diversas, aquello por lo que primeramente obramos cada una de estas

³ C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., pp. 158-159.

operaciones vitales es el alma: pues el alma es lo primero por lo que nos nutrimos, y sentimos, y nos movemos localmente; e igualmente por lo que primero entendemos. Luego este principio por el que primeramente entendemos, llámese intelecto o alma intelectual, es la forma del cuerpo. Y esta es la demostración dada por Aristóteles en el libro segundo del *De Anima*⁴.

Esta argumentación merece un comentario. Aristóteles inicia el libro segundo del *De Anima* preguntándose por la naturaleza del alma y su definición más común. Busca una definición general, viéndola en relación con las operaciones del viviente, con la totalidad del viviente. Seguiremos el texto aristotélico con la ayuda del comentario de Santo Tomás. Todo con brevedad, porque no es nuestro propósito estudiar la psicología aristotélica. Hay dos definiciones del alma en Aristóteles: una, que es como una conclusión de una demostración; otra, que es como un principio de demostración. Empecemos por la primera. En toda definición de la forma, se pone algo que es extrínseco a la esencia de la forma, a saber, su sujeto propio o materia. Luego como el alma es forma, es preciso que en su definición se ponga su materia o sujeto. La

⁴ SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "*Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur: sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu: unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima: anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II De Anima*". J. P. Bledsoe señala con acierto por qué la segunda definición aristotélica del alma no contiene la palabra *movemur* (adición posterior de W. de Moerbeke). Aristóteles dice que "el alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y entendemos" (*De Anima* II, c. 2, 414a12). Según el autor, al definir el alma como principio de vida, Aristóteles entiende el vivir como el ser de los vivientes, y no como las operaciones vitales. El alma, siguiendo el comentario de Santo Tomás, es definida como una *triplex anima*, que es principio de un *triplex esse*, expresado por el vivir, sentir y entender. Moverse no puede aparecer en la definición porque no designa un diferente *modus essendi*: sólo constituye la diferencia entre los animales imperfectos y perfectos. No debe entrar, pues, en la definición compositiva del alma, que incluye sólo las diferencias esenciales, y no las accidentales. El artículo de J. P. Bledsoe es todo él una excelente lectura tomista de la segunda definición aristotélica del alma (J. P. BLEDSOE, "Aquinas on the soul", en *Laval théologique philosophique*, 29 (1973), pp. 273-289).

definición del alma incluirá lo que expresa el sujeto del alma y lo que expresa la esencia del alma⁵.

Consideremos ahora las divisiones necesarias para investigar lo que expresa la esencia del alma: a) El ente se divide en los diez predicamentos: substancia y accidentes⁶. (El alma será *substancia*); b) La substancia se dice en tres sentidos: materia, forma, y el compuesto de materia y forma. En sentido propio, la única substancia es el individuo, el compuesto. La forma es substancia en el sentido de que por ella hay substancias en el universo. Por la especie o forma hay substancias individuales en el mundo. La forma da el ser a las cosas. El *eidos* no sólo da la inteligibilidad, sino también el ser. Y la materia es principio de recepción de la forma. Por la forma se recibe el ser, y por la materia, la forma. Es en este sentido que la materia también es substancia. Pero la substancia, en sentido estricto, es el compuesto, que es lo único operativo, sujeto de toda predicación y de toda existencia⁷. (El alma será *substancia como forma*); c) El acto (la forma es acto) se divide en acto primero -hábito-, y acto segundo -operación-⁸. (El alma será *forma como acto primero*).

Consideremos ahora las divisiones necesarias para investigar lo que en la definición expresa el sujeto del alma: a) La substancia puede

⁵ ID., *In II De Anima*, lect. 1, n. 213: "In definitione substantiae nihil ponitur quod sit extra substantiam definiti: definitur enim unaquaeque substantia per sua principia materialia et formalia. In definitione autem accidentis ponitur aliquid quod est extra essentiam definiti, scilicet subiectum; oportet enim subiectum poni in definitione accidentis (...) Et hoc ideo est, quia definitio significat quod quid est res; substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia. Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, sed complementum speciei competit substantiae compositae. Unde substantia composita sic definitur, quod in eius definitione non ponitur aliquid quod sit extra essentiam eius. In omni autem definitione formae ponitur aliquid, quod est extra essentiam formae, scilicet proprium subiectum eius sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in definitione eius ponatur materia sive subiectum eius".

⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 214.

⁷ *Ibid.*, n. 215: "Secunda divisio est secundum quod substantia dividitur in materiam et formam et compositum. Materia quidem est, quae secundum se non est hoc aliquid, sed in potentia tantum ut sit hoc aliquid. Forma autem est, secundum quam iam est hoc aliquid in actu. Substantia vero composita est, quae est hoc aliquid. Dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum quod est completum in esse et specie; et hoc convenit soli substantiae compositae in rebus materialibus (...) Est ergo differentia inter materiam et formam, quod materia est ens in potentia, forma autem est endelechia, id est actus, quo scilicet materia fit actu, unde ipsum compositum est ens actu".

⁸ Cfr. *Ibid.*, n. 216.

ser corpórea o incorpórea⁹. (El sujeto del alma será un cuerpo); b) Los cuerpos pueden ser físicos o naturales, y artificiales¹⁰. (El sujeto del alma será un cuerpo físico); c) Los cuerpos físicos pueden tener vida o carecer de ella¹¹. (el sujeto del alma será un cuerpo físico que tiene vida en potencia; es decir, un cuerpo físico orgánico).

Hechas estas divisiones, ya podemos investigar la definición del alma. Los cuerpos físicos son los que principalmente consideramos substancias. Como los cuerpos que tienen vida son cuerpos físicos, todo cuerpo que tiene vida será substancia. Y como es ente *en acto*, es necesario que sea una substancia compuesta. En efecto, cuando decimos que un cuerpo tiene vida, estamos diciendo dos cosas, que es *cuerpo*, y que es *tal* cuerpo, a saber, que tiene *vida*. Luego aquella parte del cuerpo físico viviente que llamamos *cuerpo* no puede ser el alma, porque por alma entendemos aquello "por lo que" lo que tiene vida, *vive* (*per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit*). Luego es preciso que se entienda el alma como algo existiendo en un sujeto. Ahora bien, el cuerpo, que recibe la vida, más bien es como sujeto y materia que como algo existente en un sujeto. Por lo tanto, como hay tres sentidos de substancia, a saber, el compuesto, la materia y la forma, y el alma no es el mismo compuesto (que es el cuerpo que tiene vida), ni es la materia (que es el cuerpo, que recibe la vida), queda, tomando en cuenta la división, que el alma es substancia como forma o especie de tal cuerpo, a saber del cuerpo físico que tiene la vida en potencia¹².

⁹ Cfr. *Ibid.*, n. 217.

¹⁰ Cfr. *Ibid.*, n. 218.

¹¹ Cfr. *Ibid.*, n. 219.

¹² *Ibid.*, nn. 220-221: "Cum corpora physica maxime videantur esse substantiae, et omne corpus habens vitam, sit corpus physicum, necesse est dicere quod omne corpus habens vitam sit substantia. Et cum sit ens actu, necesse est quod sit substantia composita. Quia vero, cum dico, corpus habens vitam, duo dico, scilicet quod est corpus et quod est huiusmodi corpus, scilicet habens vitam, non potest dici quod illa pars corporis habentis vitam, quae dicitur corpus, sit anima. *Per animam enim intelligimus id, quo habens vitam vivit*: unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto: sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum. Corpus autem, quod recipit vitam, magis est sicut subiectum et materia quam sicut aliquid in subiecto existens. Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum

El alma es acto no como la forma accidental es acto, sino como la substancia es acto. Además el alma es acto primero a modo de hábito, porque es evidente que los vivientes no siempre están actualizando sus operaciones. La vida manifiesta una autonomía, una intimidad mayor. El alma es, pues, acto primero (expresa la esencia del alma) de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia (expresa el sujeto del alma, que es extrínseco a la esencia del alma). Pasemos a la segunda definición del alma.

Una vez expuesta la definición del alma, Aristóteles intenta demostrarla a partir de los efectos. La demostración que emplea es la siguiente: aquello que es primer principio de vida es acto y forma de los cuerpos vivientes. Pero el alma es primer principio de vida de los que viven. Luego es acto y forma de los cuerpos vivientes. Es evidente que es una demostración a partir de los efectos. El alma es principio de operaciones vitales (efecto) porque (*quia*) es forma del cuerpo viviente (causa)¹³. Lo primero que debemos mostrar es que el alma es primer principio de vida. Luego, que el primer principio de vida es forma del cuerpo viviente.

Hay cuatro modos de vida: vida según el intelecto; vida según la sensación; vida según el movimiento y quietud local; y vida según el movimiento de nutrición (crecimiento y disminución)¹⁴. Y el alma es principio de vida según estos cuatro modos de vida. Es principio de vida por lo *vegetativo* que se halla en todas las plantas y en todos los vivientes, por lo *sensitivo* que se halla en todos los animales, por lo *intelectivo* que se halla en todos los hombres, y por el *movimiento progresivo* que se halla en los animales perfectos dotados de sentido o de intelecto¹⁵. Sólo lo vegetativo, sensitivo e intelectivo determinarán tres almas¹⁶.

vitae: relinquatur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam".

¹³ Cfr. *Ibid.*, lect. 3, n. 253.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, n. 255.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, nn. 256-261.

¹⁶ Cfr. *ID.*, *S. Th.*, I, q. 78, a. 1; *De Anima*, q. un., a. 13.

Visto que el alma es el primer principio de vida, Aristóteles pasa ya a la demostración de la primera definición. Aquello *por lo que* algo es u obra (principio *quo*) es forma o materia. Sin embargo, hay que saber que aquello *primero* "por lo que" algo es u obra es la forma (pues la materia es potencia y la forma es acto). Por tanto, aquello que es principio primero de vida es acto y forma de los cuerpos vivientes. Pero el alma es lo *primero por lo que* vivimos (*quo vivimus primum*); es decir, es lo primero por lo que nos nutrimos, y sentimos, y entendemos (esta es la segunda definición de alma, que hace de medio de la demostración). Aunque también vivimos por el cuerpo, no es el cuerpo aquello por lo que primeramente vivimos. Luego el alma es forma (y no materia o sujeto) del cuerpo viviente¹⁷. Por lo tanto, las dos definiciones de alma, y que están presentes en la argumentación aristotélica, son: "acto primero de un cuerpo físico que tiene la vida en potencia", y "aquello por lo que primeramente vivimos, y sentimos, y entendemos".

El hecho: "hic homo intelligit"

Ahora bien, tanto la tradición platónica como averroísta niegan esta caracterización aristotélica. El principio intelectual no es forma del cuerpo, porque es una substancia espiritual. Por eso, Santo Tomás dejará a un lado la argumentación aristotélica, y se enfrentará a estas posturas desde otra perspectiva. Se apoyará en un hecho incuestionable

¹⁷ ID., *In II De Anima*, lect. 4, nn. 271-273: "Duorum, quorum utroque dicimur esse aliquid aut operari, unum, scilicet, quod primum est, est quasi forma, et aliud quasi materia. Sed anima est primum quo vivimus, cum tamen vivamus anima et corpore: ergo anima est forma corporis viventis. Et haec est definitio superius de anima posita, quod anima est actus primus physici corporis potentia vitam habentis. Manifestum est autem, quod medium huius demonstrationis est quaedam definitio animae, scilicet anima est quo vivimus primum (...) Quo vivimus et sentimus dicitur dupliciter: scilicet altero, sicut forma, et altero sicut materia. Sicut et quo scimus dicitur dupliciter. Duobus enim dicimur scire: quorum unum est scientia, et aliud est anima. Et similiter quo sanamur dicitur de duobus: quorum unum est sanitas, et aliud est aliqua pars corporis, vel etiam totum corpus (...) Sciendum est autem, quod quamvis sanitate et corpore dicamur esse sani, tamen sanitas est primum quo sani dicimur esse. Non enim dicimur esse sani corpore nisi in quantum habet sanitatem. Et similiter scientia est primum quo dicimur esse scientes, quia anima non dicimur esse scientes nisi in quantum habet scientiam. Similiter et corpore non dicimur esse viventes, nisi in quantum habet animam: et propter hoc, hic dicitur, quod anima est primum quo vivimus, sentimus, etc."

para todos: la experiencia que cada uno tiene de ser él quien entiende. Aquí el artículo cobra un nuevo giro. "Pero quien se empeñe en afirmar que el alma intelectual no es forma del cuerpo, es necesario que indique el modo por el que esta acción que es entender, es la acción de este hombre; pues cada uno experimenta ser él mismo quien entiende"¹⁸. Santo Tomás, después de rechazar aquella concepción platónica extrema que niega el cuerpo como constitutivo del hombre, pasará a estudiar aquellas concepciones más plausibles, que sí tienen en cuenta el cuerpo. Empieza por Averroes, y termina con dos concepciones de carácter platónico: una, considera que Sócrates está unido al principio intelectual como lo movido al motor; otra, considera a Sócrates como un todo compuesto del principio intelectual como motor ; del cuerpo animado como lo movido. Nosotros, sin modificar substancialmente el contenido del artículo, preferimos tratar primero todas las concepciones de carácter platónico, y después la de Averroes.

a) *Refutación del platonismo*

La tradición platónica cree que se puede respetar el hecho evidente de que "este" hombre entiende sin que sea necesario afirmar que el principio intelectual es forma del cuerpo. Todo depende de qué entendamos por "este" hombre. Tres son las concepciones del hombre, según la tradición platónica: a) Sócrates es el mismo principio intelectual; b) Sócrates es el cuerpo animado sólo por el alma vegetativa y sensitiva; c) Sócrates es el compuesto del principio intelectual, y del cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva¹⁹.

¹⁸ ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae est intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit".

¹⁹ ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 30: "Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam divertunt viam; et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic, in quantum ex corpore et intellectu unum fit ut ex movente et moto, intellectus est pars huius hominis; et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quae est videre, attribuitur huic homini. Quaeendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo quid sit hoc singulare quod est Sócrates: utrum sit solus intellectus qui est motor, aut sit motum ab ipso quod est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet quod Sócrates sit aliquid compositum ex utroque".

Sócrates es el mismo principio intelectual. Santo Tomás rechaza enérgicamente esta concepción. "Tres maneras hay, según el Filósofo, de atribuir una acción a algo. Así, se dice de una cosa que mueve u opera, bien según todo él, que es como el médico cura; o bien según una parte, como el hombre ve por sus ojos; o bien accidentalmente, como cuando se dice que lo blanco edifica, porque es blanco el constructor. Ahora bien, cuando decimos que Sócrates o Platón entienden, es evidente que no se lo atribuimos accidentalmente, puesto que se lo atribuimos en cuanto que son hombres, que se predica de ellos esencialmente. Por tanto, o bien es necesario sostener que Sócrates entiende según todo él, que es lo que pensó Platón al decir que el hombre es el alma intelectual; o bien que el entendimiento es una parte de Sócrates. Pero lo primero es inadmisibile, porque es el mismo e idéntico hombre quien se percibe a sí mismo como sentiente e inteligente (*ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire*); y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre. De donde se sigue que el entendimiento por el que Sócrates entiende es una parte de Sócrates, y está de algún modo unido a su cuerpo"²⁰.

El hombre ejerce una serie de operaciones que exceden del todo las condiciones de la materia. Por eso, el principio de esas operaciones es una substancia espiritual, una forma subsistente por sí misma. Pero el hombre desarrolla además operaciones sensitivas y vegetativas que, si bien aparecen menos íntimamente ligadas al yo, no obstante, se imponen también como operaciones suyas y pertenecientes a él. "La conciencia que "cada hombre" tiene de sí mismo como sujeto de actos

²⁰ ID., S.Th., I, q. 76, a. 1c: "Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V Phys.: dicitur enim movere aliquid aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur quod album aedificat, quia accidit aedificatori esse album. Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens: attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit dicens hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore: unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniat".

de intelección objetiva no es otra conciencia que aquella por la que él mismo percibe sus actos como originándose "en las imágenes sensibles" y referidos, por mediación de éstas, a los singulares sensibles percibidos. Por eso, si dijésemos que "el hombre es el alma intelectual", para no dar a la intelección el carácter de un predicado accidentalmente sobrevenido al hombre individual, tendríamos que atribuir correlativamente un carácter accidental, extrínseco a la esencia humana, al conocimiento sensible. Este modo de hablar no expresaría empero de manera adecuada y verdadera la experiencia del conocimiento intelectual humano. Esta exige que se atribuyan, como perteneciendo esencialmente al hombre, la intelectualidad y la sensibilidad, una y otra conexas entre sí esencialmente en el hombre"²¹.

*Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore, es el mismo e idéntico hombre quien percibe que entiende y siente*²². Sentir es una operación del hombre, y como no se puede sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre²³. Sentir y las consiguientes operaciones del principio sensitivo suceden con alguna inmutación del cuerpo; así, la gran intensidad de algo sensible puede dañar de un modo irreparable el sentido, como cuando miramos directamente al sol sin ninguna protección. Luego el principio sensitivo no tiene operación propia por sí mismo, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto²⁴. No puedo deslindar la experiencia de mi vida espiritual (en el

²¹ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., p. 448.

²² SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c. Escribe F. Canals al respecto: "Ipsa idem homo. El mismo, en su unidad individual poseída por cada uno como su propio yo, idéntico en la unidad esencial de su naturaleza. Este es el *quien a quien se atribuye la percepción* de que él entiende y siente. En la dimensión o vertiente consciente, existencial e íntima del conocimiento humano, el "sentir que sentimos" y "percibir que entendemos" o "entender que entendemos" (...) pertenecen al mismo yo consciente" (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., p. 450).

²³ Escribe A. Caturelli al respecto: "Si de algo no podemos dudar es que tenemos cuerpo. En cierto modo, si el hombre es el compuesto, es decir, el todo, *somos* cuerpo en el sentido de que mi cuerpo no es algo "además" de mí, sino *constitutivo* de mí mismo" (A. CATURELLI, "La antropología y sus problemas en Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., p. 25).

²⁴ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 75, a. 3c: "Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione(...) Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivae animae est coniuncti".

conocimiento intelectual, y sobre todo en mis decisiones libres) de otros dos niveles de experiencia: uno, el de mi cuerpo (en el dolor, en la alegría sensible, etc.: experimento mi cuerpo como algo mío, y a la vez como no siendo del todo mi yo, y puedo asumir la amputación de un miembro); otro, el de mi psique (en alteraciones psíquicas: es más mío, es más yo, pero no es todo mi yo, y puedo aceptar, por ejemplo, una depresión, que es una norma psicoterapéutica clásica de la logoterapia)²⁵.

Por lo tanto, como el hombre tiene cuerpo, su principio intelectual debe estar unido de algún modo al cuerpo. Quedan, por tanto, las otras dos concepciones, que ciertamente son más plausibles, porque no ignoran el cuerpo. En una y otra, el principio intelectual se une al cuerpo de algún modo, a saber, como motor.

Sócrates es el cuerpo animado sólo por el alma vegetativa y sensitiva. "Si decimos que este individuo que es Sócrates es un cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva, como parece seguirse de aquellos que ponen que este hombre no es constituido en la especie por el intelecto sino por el alma sensitiva ennoblecida en virtud de alguna ilustración o unión con el intelecto posible, entonces el intelecto no se relaciona a Sócrates sino como el motor a lo movido. Pero según esto, la acción del intelecto que es entender, de ningún modo podrá ser atribuida a Sócrates"²⁶. De nada sirve afirmar que el intelecto se une a Sócrates como motor para dar razón de que Sócrates entienda, porque entender es una acción inmanente que permanece en el intelecto²⁷. Y

²⁵ Para estas consideraciones, cfr. J. CARDONA, *Los miedos del hombre*, Rialp, Madrid 1990², pp. 174-178; y también V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, trad. castellana, F. C. E. México 1957³, pp. 274-311.

²⁶ SANTO TOMAS, *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 31: "Si vero dicatur quod hoc individuum quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua illustratione seu copulatione intellectus possibilis, tunc intellectus non se habet ad Socratem nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc actio intellectus quae est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati".

²⁷ ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu"; *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3,

aun concediendo que entender sea una acción transeúnte, tampoco esto asegura que Sócrates entienda, porque la acción del motor nunca se atribuye a lo movido, sino más bien a la inversa, y así decimos que el artesano corta, que es la acción de la sierra, pero no se dice que la sierra disponga de artesanía²⁸.

Sócrates es el compuesto del principio intelectual, y del cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva. Si Sócrates es un todo compuesto de intelecto como motor, y de las demás cosas que son de Sócrates, esto es, del cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva como lo movido, se siguen también muchas dificultades. La primera es que Sócrates no es algo uno absolutamente, ni por consiguiente, *ens* absolutamente, y no estará ni en una especie ni en un género. Además, no ejercerá ninguna acción, porque la acción es del ente. No decimos que el entender del marinero sea el entender de este todo que es el marinero y la nave, sino sólo del marinero; y por lo mismo, entender no será la acción de Sócrates sino sólo del intelecto que usa del cuerpo de Sócrates. Sólo en un todo que es algo uno y ente, la acción de la parte es la acción del todo. Y si alguien dice otra cosa, habla impropriamente²⁹.

n. 32: "Sic igitur etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere sit in Socrate, nec dicendum quod Socrates intelligat, quia intelligere est actio quae est in intellectu tantum".

²⁸ ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 32: "Secundo quia actio movendi propria non attribuitur instrumento aut moto; sed magis e converso actio instrumenti attribuitur principali moventi. Non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serrae. Propria autem operatio ipsius intellectus est intelligere; unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum sicut movere, non sequitur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatu ei solum ut motor".

²⁹ ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae sunt Socratis nisi sicut motor, sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum"; *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 31: "Sed si tu dicas quod Socrates non est unum quid simpliciter sed unum quid aggregatione motoris et moti, sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia cum unumquodque sit simpliciter unum et ens, sequitur quod Socrates non sit aliquod ens et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia *actio non est nisi entis*. Unde non dicimus quod intelligere nautae sit intelligere huius totius quod est nauta et navis, sed nautae tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed tantum intellectus utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius; et si quis aliter loquatur, improprie loquitur".

b) *Refutación del averroísmo*

El averroísmo negará también que el intelecto se una al cuerpo como forma. Averroes sostiene que el intelecto posible está separado del cuerpo en cuanto al ser en virtud de su espiritualidad. Pero, consciente de que si el intelecto no se une de algún modo a "este" hombre, la acción del intelecto no se puede atribuir a este hombre, afirmará que aunque el intelecto está absolutamente separado del cuerpo en cuanto al ser, no obstante, se une con "este" hombre mediante el fantasma. El fantasma se relaciona con el intelecto posible como los sensibles al sentido y los colores a la vista. Luego la especie inteligible tiene un doble sujeto: uno, en la que es según un ser inteligible, y este sujeto es el intelecto posible; otro, en la que es según un ser real, y este sujeto es el mismo fantasma. Por tanto, se da cierta unión (*continuatio*) del intelecto posible con el fantasma, en cuanto que la especie inteligible está en cierto modo en ambos. Pero el fantasma está en "este" hombre, porque la imaginación es una virtud o potencia que se da en el cuerpo, esto es, posee órgano corporal. Luego la misma especie inteligible es el medio que une el intelecto posible a este hombre singular. Y por esta unión, el hombre entiende por el intelecto posible³⁰.

³⁰ ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Hanc autem unionem Commentator, in II De Anima, dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem; et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis"; *De Anima*, q. un., a. 2c: "Hoc autem inconueniens evitare intendens Averroes huius positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatis. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in III de Anima, se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subiectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subiectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatis, in quantum species intelligibilis est quodammodo utrobique; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem"; *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 28: "Species enim intelligibilis, quae fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus eius, habet duo subiecta: unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam mediantibus phantasmatis; et sic, dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit".

"Pero esta continuidad o unión no es suficiente para que la acción del intelecto sea la acción de Sócrates, lo cual es fácil de ver por semejanza con el sentido, del cual parte Aristóteles para considerar el intelecto. Los fantasmas son con respecto al intelecto lo que los colores con respecto a la vista. Luego de igual modo que las especies de los colores están en la vista, así las especies de los fantasmas están en el intelecto posible. Pero es evidente que por el hecho de que los colores estén en una pared, cuyas especies están en la vista, no se atribuye la acción de ver a la pared, pues nadie dice que la pared ve, sino que es vista. Luego por el hecho de que las especies de los fantasmas estén en el entendimiento posible, no se sigue que Sócrates, en quien están los fantasmas, entienda, sino que él o sus fantasmas son entendidos"³¹. Es el único argumento que presenta Santo Tomás en la Suma Teológica para refutar la doctrina de Averroes.

La fuerza de este argumento radica en un principio que, aunque sólo aparece aquí implícitamente, lo encontramos ya explícito en otros lugares donde Santo Tomás expone este mismo argumento. "Es evidente que *una cosa es entendida por la especie inteligible, pero una cosa entiende por la potencia intelectual, del mismo modo que por la especie sensible algo es sentido, y por la potencia sensitiva algo siente*. Luego la pared en la que está el color, cuya especie sensible en acto está en la vista, es vista, pero no ve; en cambio, el animal que posee la potencia visiva en la que está tal especie, ve. Luego tal unión del intelecto posible con el hombre, en quien están los fantasmas cuyas especies están en el intelecto posible, es como la unión de la pared en la que está el color con la vista, en la que está la especie de su color. Luego así como la pared no ve, sino que es visto su color, así el hombre no entenderá, sino que su fantasma será entendido por el intelecto

³¹ ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quod actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quae sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III de Anima, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti: non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quod ipse, vel eius phantasmata intelligantur".

posible. Luego según la posición de Averroes, no se salva que "este" hombre entienda³².

El principio: "actiones sunt suppositorum"

Santo Tomás se apresura a poner ese hecho incuestionable para todos, *hic homo intelligit*, porque se da cuenta que todas esas concepciones, tanto la platónica como la averroísta, fallan precisamente ahí, a la hora de explicar de qué modo entender es la acción de este hombre. Pone directamente, y sin dilaciones, el dedo en la llaga.

Ahora bien, si Santo Tomás deja a un lado la vía aristotélica, y se enfrenta a la tradición platónica y averroísta apoyado en aquel *hic homo intelligit*, significa que posee una clave que, situándose en un estadio anterior y más originario que el de aquel principio aristotélico, *illud quo primo aliquid operatur est forma eius cui operatio attribuitur*, le va a permitir rebatir esas concepciones falsas. Esta clave es una profunda comprensión metafísica de la acción, encerrada en el principio *actiones sunt suppositorum*.

El ser es la fuente desde y por la que el ente obra. Pero es el supuesto, el sujeto o subsistente a quien le pertenece *simpliciter et per*

32 ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 29: "Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquid intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquid sentit. Unde paries in quo est color, cuius species sensibilis in actu est in visu, videtur et non videt; animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est praedicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis in quo est color, ad visum in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt sed videtur eius color, ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod eius phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile ergo est salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois"; *De Anima*, q. un., a. 2c: "Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2c: "Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cuius similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, formaliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat".

se el acto de ser. "Simplemente y por sí, el ser pertenece al supuesto subsistente; las otras cosas se dicen ser en cuanto el supuesto subsiste en ellas; esencialmente, como la materia y la forma, y así la misma naturaleza se dice ser; o accidentalmente, como se dicen ser los accidentes"³³. El acto de ser constituye a lo que tiene el ser, que es el compuesto de substancia y accidentes, de esencia y acto de ser. El supuesto es la totalidad del ente real³⁴, que tiene el ser como acto de todo acto y de toda perfección, como origen real de todas sus determinaciones positivas, de su singularidad y originalidad³⁵, y de su unidad³⁶. *Ens* es lo que tiene ser (*id quod habet esse*). Pero, aunque como trascendental el ser abraza todos los predicamentos, algo se dice ente, sin más, cuando es substancia³⁷. Por tanto, la substancia es la que propiamente tiene ser. Substancia significa aquello a cuya naturaleza o esencia le compete ser por sí³⁸. Luego la substancia participa el ser. Es ella, pues, la verdadera *potentia essendi* y, con su acto de ser, es el ente³⁹. Y al existente substancial lo llamamos hipóstasis o supuesto⁴⁰.

33 ID., *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2: "Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis, alia vero dicuntur esse inquantum suppositum in eis subsistit, vel essentialiter, sicut forma et materia, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse"; *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2: "Ens enim subsistens est quod habet esse tanquam eius quod est, quamvis sit naturae vel formae quasi eius quo est. Unde nec natura rei nec partes eius dicuntur proprie esse, si esse praedicto modo accipiatur. Similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum est, quod est secundum omnia illa. Unde etiam Philosophus dicit in *II Metaph.*, quod accidens magis proprie est entis quam ens".

34 ID., *De Unione Verbi incarnati*, q. un., a. 3c: "Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis".

35 ID., *In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3 ad1: "In creaturis supposita distincta sunt per esse".

36 ID., *In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1 ad3: "Unitas rei consequitur esse suum: unde eodem modo praedicatur de re ens et unum quod convertitur cum ente. Non autem ex actione sua habet res unitatem: et ideo non potest esse quod sit suppositum unum, et esse eius non sit unum; potest autem esse quod sit suppositum unum, et actio eius non sit una".

37 ID., *S. Th.*, I, q. 5, a. 1 ad1: "Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter".

38 ID., *S. Th.*, I, q. 3, a. 5 ad1: "Substantiae nomen non significat hoc solum quod est per se esse: quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus. Sed significat *essentiam cui competit sic esse, id est per se esse*: quod tamen esse non est ipsa eius essentia"; C.G., I, c. 25, n. 236: "Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniat esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio".

39 ID., C.G., II, c. 54, n. 1292: "Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens".

Es el supuesto, por tanto, quien propia y verdaderamente actúa desde y por su acto de ser, y según su naturaleza o esencia. *Acciones sunt suppositorum*⁴¹ porque *actus essendi est suppositi*. Sujeto propio del acto de ser, el supuesto es sujeto propio del obrar. Es el individuo, el supuesto quien propia y verdaderamente actúa desde su acto de ser, y es él el único responsable de sus actos⁴².

Si volvemos ahora a C. Fabro, recordaremos que resumía la demostración tomista de que el alma intelectual es la forma substancial del cuerpo, poniendo de relieve un *hecho* y un *principio*, ambos inderogables. El hecho, que "este" hombre entiende; el principio, que aquello por lo que primeramente algo actúa es la forma de aquél a quien se atribuye la operación. Nosotros, sin embargo, creemos que Santo Tomás, para dejar a salvo la individualidad singular del espíritu humano frente a una concepción demasiado rígida de la espiritualidad como era la platónica y averroísta, se apoya, fundamentalmente, en el principio metafísico *acciones sunt suppositorum*, iluminado por su

40 ID., *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3: "Nulla natura habet esse nisi in supposito suo. Non enim humanitas esse potest nisi in homine. Unde quidquid est in genere substantiae per se existens, ratione in hypostasis vel suppositi habet".

41 ID., *S.Th.*, III, q. 7, a. 13c: "Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio (...) praesupponit hypostasim operantem". *S.Th.*, II-II, q. 58, a. 2c: "Actiones autem sunt suppositorum et totorum, non autem, proprie loquendo, partium et formarum, seu potentiarum". *S.Th.*, III, q. 2, a. 3c: "Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes (...)".

42 "En la consideración -escribe D. Gamarra- de la estructura hilemórfica de la substancia primera, encontramos que la materia prima, al recibir la forma substancial, se comporta como sujeto de la misma. De modo análogo, la substancia segunda es sujeto en relación a las formas accidentales en cuanto recibidas y poseídas por ella. Y, desde el punto de vista de la estructura metafísica del ente, puede también considerarse la antedicha pasividad del sujeto, puesto que la esencia recibe el *actus* como cierta potencia (*potentia essendi*). Ahora bien, en las últimas dos consideraciones se encuentra la posibilidad radical de una intelección crítica del sujeto, tal como lo concibe la filosofía moderna, porque se puede notar en estas distinciones aristotélico-tomistas, una vía de continuidad entre el fundamento del sujeto y su operación. Dicho en otros términos, la actualidad dinámica del *actus essendi* en el orden ontológico-accidental del obrar requiere una reiterada referencia del operar mismo respecto a su fuente y, en consecuencia, una articulación metafísica fluida y fundamentante del *operari* en el *esse*" (D. GAMARRA, "Sujeto, acto y operación". en *Sapientia* 175 (1990), p. 10). En la filosofía moderna, por el contrario, el fundamento del sujeto no es propiamente el acto metafísico, sino la operatividad en cuanto tal. La actividad se transforma en el primer fundamento, en lo esencialmente fundante en cuanto que se identifica con el pensar que tiene carácter de último.

original concepción del acto de ser. El otro principio señalado por Fabro también es válido porque, en definitiva, deriva del anterior, pero no es tan originario y radical.

En efecto, aunque la forma (juntamente con la materia, en los entes corpóreos) es aquello por lo que (*illud quo*) el supuesto es esencialmente lo que es y actúa esencialmente como actúa⁴³, no obstante, es por su *esse* como es y actúa radicalmente. Por esta razón, la argumentación que C. Fabro señala como demostración de que el alma intelectual es forma substancial del cuerpo, es propia de Aristóteles, para quien el ser se reduce a la forma. No nos cansaremos de insistir con Santo Tomás que el ser se dice propia y verdaderamente del supuesto subsistente. Los accidentes y las formas no subsistentes se dice que son en cuanto que por ellas algo subsiste: la blancura se dice que es (ente) en cuanto que por ella algo es blanco. Hay algunas formas por las que algo es (ente) no simplemente, sino en cierto aspecto: es el caso de todas las formas accidentales. En cambio, hay otras formas por las que la cosa subsistente tiene simplemente el ser: constituyen el ser substancial de la cosa subsistente⁴⁴. Pero tampoco en este caso la forma substancial es el acto de ser, sino que lo tiene: en unos casos en sí misma y por sí misma, aunque no de sí misma (las formas espirituales); en otros, en el compuesto (las formas corpóreas).

El acto de ser constituye, pues, al sujeto del ser, a lo que tiene el ser, que es el supuesto. y con él, a la esencia (la forma sola o la forma con materia) como potencia de ser. "Tenemos así un sujeto que recibe

⁴³ SANTO TOMÁS, *S.Th.*, III, q. 19, a. 1 ad3: "Operari est hypostasis subsistentis sed secundum formam et naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum: sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei"; *S. Th.*, III, q. 19, a. 1 ad4: "Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae: et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personae secundum aliquam formam vel naturam. Unde pluralitas operationum non praecjudicat unitati personali".

⁴⁴ ID., *De Unione Verbi incarnati*, q. un., a. 4: "Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis".

el ser (que lo constituye como tal sujeto) según una cierta naturaleza (o grado en la perfección de ser). Esta naturaleza es ella misma sujeto del ser y por tanto subsistente, si numéricamente puede ser sólo una: lo que sucede cuando no puede ser recibida o participada. En donde la materia participa (multiplica-divide) una forma, es el compuesto lo que es *potentia essendi*, y así da lugar a una nueva composición de acto y potencia (forma y materia), y para esto ha de ser dividida como materia, de modo que sea esta materia (*quantitate signata*) lo que recibe la forma, cuando ésta es educida de la potencia material por el agente: y mediante la forma es lo que es, por el acto de ser del compuesto y no de la sola forma o de la sola materia⁴⁵. Por lo tanto, es el supuesto, el individuo subsistente como sujeto propio del obrar, quien responde de todos y cada uno de sus actos, porque quien es dueño de su ser es dueño de sus actos. Y todos sus actos le comprometen porque al actuar se manifiesta todo él en su ser.

Queda así "corregido" y llevado del orden predicamental al orden del ser aquel principio *illud quo primo aliquid operatur est forma eius cui operatio attribuitur*, de corte aristotélico, y que en Santo Tomás alcanza su plena expresión metafísica en aquel *actiones sunt suppositorum et individuorum*.

La acción pertenece propiamente al supuesto, que es el *ens simpliciter*. *Actio non est nisi entis, unumquodque operatur in quantum est ens*. Es el supuesto el autor de su obrar. Según Santo Tomás, se manifiesta más excelentemente el poder de Dios creando un universo de entes que tienen en sí mismos el principio de su obrar, que no creando un universo de entes que obran movidos sólo por Dios. Ahora bien, si la acción pertenece propiamente al supuesto, a "este hombre", es porque la virtud operativa pertenece también propiamente al supuesto. *Aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva*. (Ya hemos señalado la importancia de esta afirmación en la refutación que hace Santo Tomás a la teoría de la *continuatio* de Averroes). Pero en definitiva, la capacidad de obrar pertenece al supuesto porque es sujeto del ser, porque tiene el acto de ser, y el obrar brota ontológicamente del ser.

⁴⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., pp. 72-73.

A nuestro juicio, es ésta la comprensión que, en definitiva, está actuando con más radicalidad. Si "este" hombre concreto o supuesto actúa, es porque posee intrínsecamente el acto de ser -principio primero fundante de toda su entidad y operatividad-, porque se obra en cuanto se es. *Unumquodque operatur in quantum est ens*. Un momento posterior, no tan originario y radical, y situado en el orden predicamental, llamará al principio de ser y, por consiguiente de obrar, forma. *Illud quo primo aliquid operatur est forma eius cui operatio attribuitur*.

Argumentación tomista

Teniendo en cuenta estas objeciones y el modo como Santo Tomás las refuta, la argumentación aristotélico-tomista (tomista, en cuanto que incluye el *hic homo intelligit* como punto de partida, iluminado por aquel *unumquodque operatur in quantum est ens*) se articulará en tres momentos íntimamente unidos: a) El principio intelectual no puede estar separado de este hombre en cuanto al ser; b) El principio intelectual es forma de este hombre; c) El principio intelectual es la forma propia o substancial del hombre.

a) *El principio intelectual no puede estar separado de este hombre*

Para afirmar que el principio intelectual no puede estar separado de este hombre en cuanto al ser basta subrayar ese hecho evidente e incuestionable para todos: *hic homo singularis intelligit*. Ningún hombre podría entender si su principio intelectual estuviese separado de él en el ser, porque es imposible que una substancia realice una operación, y que esta operación pertenezca a otra substancia diversa. Ni siquiera entre dos substancias diversas donde una es causa del obrar de la otra sus acciones son la misma numéricamente. Así, entre el agente principal y su instrumento, una es la acción del agente principal: mover al instrumento; y otra, la acción del instrumento: ser movida por el agente principal y mover otra cosa. Luego si el principio intelectual fuese una substancia separada realmente de este o aquel

hombre, sería imposible que el entender perteneciese a este o a aquel hombre⁴⁶.

El hombre no sólo tiene experiencia de que *entiende*, sino también de que es *él* quien entiende. *Hic homo intelligit* ⁴⁷. Partimos de la percepción inmediata que cada uno tiene de su acto de entender: soy yo quien entiende. *Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit*, cada uno se experimenta a sí mismo como siendo él quien entiende⁴⁸. Experiencia que nos lleva a afirmar la *individualidad singular* del espíritu humano⁴⁹, del mismo modo que la experiencia del entender como cognoscitivo de todo, nos llevaba a afirmar la espiritualidad del principio intelectual. Esta percepción íntima por la que cada uno sabe que es él mismo y no otro quien entiende, manifiesta que el principio intelectual es algo *intrínseco* a uno mismo. Si cada hombre advierte en sí mismo que es él quien entiende, si el entender le pertenece como propio y suyo, deberá poseer en sí mismo el principio o potencia cognoscitiva como algo propio e

46 SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 2c: "Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo (...) Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo. non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa. Licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum, cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine; impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit huius hominis vel illius. Unde cum ista operatio quae est intelligere, non attribuaturs alii principio in homine nisi intellectui possibili; sequitur quod nullus homo aliquid intelligat".

47 "El idealismo, escribirá J. L. Arce, es el movimiento culminante en el proceso deshumanizador del sujeto, al remitirse a una conciencia absoluta. Esta, perdiendo todas sus amarras existenciales, no sólo se erige en principio constructor de objetividad, sino que llega hasta la misma creación metafísica de dicha objetividad" (J. L. ARCE, *Hombre, conocimiento y sociedad*, PPU, Barcelona 1987, p. 31).

48 SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1c.

49 "La esfera de la actualidad espiritual -escribe Scheler- es rigurosamente personal, sustancial y tiene en sí misma una organización individual que llega al mismo Dios como persona de todas las personas. Consecuentemente, tenemos todas las doctrinas que desde Averroes pretenden comprender las "personas", es decir, los centros concretos de actos espirituales, como "modos", "funciones" de un espíritu universal, de un espíritu absolutamente inconsciente (von Hartmann), de una conciencia trascendental absoluta (Husserl), de una razón trascendental (Fichte, "panteísmo de la razón" de Hegel), por el mayor de todos los errores metafísicos" (M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Losada, Buenos Aires 1942, p. 109).

incomunicable⁵⁰. El hombre entiende desde sí mismo, y no sólo en virtud de algo que, desde fuera y a modo de principio activo, le mueve a entender.

"Es evidente -dice Santo Tomás- que este hombre entiende, pues si esto se negara, entonces diciendo esta opinión, nada entendería, lo cual no tiene sentido. Pero si entiende, es preciso que entienda formalmente por algo. Y esto es el entendimiento posible (...). Luego aquello por lo que este hombre, formalmente hablando, entiende, es el entendimiento posible. En cambio, aquello por lo que -como un principio activo- actúa una cosa, puede separarse en el ser de aquello que actúa, como cuando decimos que la ballesta es actuada por el rey, porque el rey la mueve a actuar. Pero es imposible que aquello por lo que una cosa actúa formalmente, esté separado de ella en el ser. Y esto es así porque nada actúa sino en cuanto es en acto. Luego una cosa actúa formalmente en virtud de algo, si con él es en acto. Pero algo no se hace ente en acto con otro si está separado de él en el ser. Luego es imposible que aquello por lo que una cosa actúa formalmente, esté separado de ella en el ser"⁵¹.

⁵⁰ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 2: "Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva".

⁵¹ ID., *In III de Anima*, lect. 7, n. 690: "Manifestum est enim quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat. Hic autem est intellectus possibilis (...) Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. Illud autem, quo aliquid operatur, sicut activo principio, potest secundum esse separari ab eo quod operatur: ut si dicamus, quod balivus operatur per regem, quia rex movet eum ad operandum. Sed impossibile est illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Sic igitur aliquid formaliter operatur per aliquid, si cum eo sit actu. Non autem fit aliquid cum aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse".

b) *El principio intelectual es forma de este hombre*

Aunque el último texto citado no afirme explícitamente que el principio intelectual es forma del hombre, sin embargo, da ya la clave para ello, al enunciar el principio según el cual "nada actúa sino en cuanto es en acto". Ahora bien, una cosa es en acto por su forma. Por tanto, el principio intelectual es forma del hombre. "Que esto es imposible (la unidad del intelecto posible), aparece con la mayor evidencia. Para demostrar esta imposibilidad, debemos proceder como se procede con los que niegan los principios, esto es, fijando algo que de ningún modo pueda ser negado. Pongamos, pues, que este hombre, por ejemplo, Sócrates o Platón, entiende: lo cual no se puede negar a no ser que se entienda lo que se niega; luego negando, se afirma esa verdad, porque afirmar y negar es propio de quien entiende. Si este hombre entiende, es necesario que aquello por lo que formalmente entiende sea su forma, porque nada obra sino en cuanto es en acto; luego aquello por lo cual obra un agente es su acto, así como el calor, por lo que lo cálido calienta, es su acto. Luego el entendimiento, por lo cual entiende el hombre, es la forma de este hombre"⁵².

Por la misma razón, el intelecto agente no puede estar separado de este hombre en cuanto al ser, y se une a él como forma. "La acción del entendimiento posible es recibir las cosas entendidas y entenderlas, y la acción del entendimiento agente es hacer en acto las cosas entendidas abstrayéndolas. Pero tanto una como otra acción convienen a este hombre, pues este hombre, sea Sócrates o Platón, recibe las cosas entendidas, y abstrae, y entiende lo abstraído; luego es necesario que tanto el entendimiento agente como el posible se unan a este hombre

⁵² ID., *Comp. Theol.*, c. 85, n. 150: "Hoc autem quod impossibile sit, evidenter apparet. Ad quod ostendendum, procedendum est sicut proceditur contra negantes principia, ut ponamus aliquid quod omnino negari non possit. Ponamus igitur quod hic homo, puta Socrates vel Plato, intelligat: quod negare non posset respondens, nisi intelligeret esse negandum. Negando igitur ponit: nam affirmare et negare intelligentis est. Si autem hic homo intelligit, oportet quod id quo formaliter intelligit, sit forma eius, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Illud ergo quo agit agens, est actus eius, sicut calor quo calidum calefacit, est actus eius. Intellectus igitur quo homo intelligit, est forma huius hominis".

como forma⁵³. La misma doctrina encontramos en el *De Anima*. "Así como la operación del intelecto posible es recibir los inteligibles, así, la operación propia del intelecto agente es abstraerlos: así los hace inteligibles en acto. Ahora bien, ambas operaciones las experimentamos en nosotros mismos, pues también nosotros recibimos los inteligibles y los abstraemos. Ahora bien, en todo aquel que obra, es necesario que haya algo que sea principio formal por el que, quien actúa, actúe formalmente: en efecto, nada puede actuar formalmente por algo que esté separado de él en el ser. Pero aun cuando lo que es separado sea principio activo para obrar, con todo es necesario que haya algo intrínseco por el que actúe formalmente, ya sea una forma, o cualquier tipo de impulso"⁵⁴.

Ahora, ya podemos volver de nuevo al texto de la *Suma Teológica*, donde Santo Tomás prefiere concluir que el principio intelectual se une al cuerpo como forma por una vía negativa, excluyendo las otras alternativas -platónica y averroísta- a la solución aristotélica. "Sólo queda en pie la solución que pone Aristóteles: que este hombre entiende porque el principio intelectual es su forma. De este modo, a partir de la misma operación de entender, se muestra que el principio intelectual se une al cuerpo como forma"⁵⁵. La argumentación tomista, que asume la aristotélica, se apoya, pues, en un hecho: este hombre singular entiende; y en un principio: aquello primero por lo que algo actúa es su forma (pues la forma es aquello

53 ID., *Comp. Theol.*, c. 86, n. 157: "Est enim actio intellectus possibilis recipere intellecta et intelligere ea; actio autem intellectus agentis facere intellecta in actu abstrahendo ipsa. Utrumque autem horum huic homini convenit: nam hic homo, ut Socrates, vel Plato, et recipit intellecta, et abstrahit, et intelligit abstracta. Oportet igitur quod tam intellectus possibilis quam intellectus agens uniatur huic homini ut forma".

54 ID., *De anima*, q. un., a. 5c: "Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utrumque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso. Sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio".

55 ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma".

primero por lo que algo tiene ser, y el ser participado es el principio radical de todas sus operaciones). "Es evidente que este hombre singular entiende; no nos preguntaríamos acerca del intelecto, si no entenderíamos, y cuando nos preguntamos acerca del intelecto, no nos preguntamos por otro principio que no sea aquél por el que nosotros entendemos. De ahí que Aristóteles diga: llamo intelecto a aquello por lo que el alma entiende. Y de este modo concluye Aristóteles que, si algo es principio primero por el que entendemos, conviene que sea forma del cuerpo, porque, como él mismo manifestó anteriormente, aquello por lo que primeramente algo actúa, es forma. La razón de ello es la siguiente: una cosa actúa en cuanto es en acto (aquí se sitúa Santo Tomás cuando refuta el error platónico y averroísta: la acción pertenece al ente, al supuesto, que es el sujeto del acto de ser), pero algo es en acto por la forma. Luego es preciso que aquello primero por lo que algo actúa sea forma"⁵⁶.

c) *El principio intelectual es forma substancial de este hombre*

El principio intelectual es, por tanto, intrínseco al hombre mismo, inhiere formalmente en el hombre. Es *principium formale*, esto es, forma del hombre: un principio intrínseco de ser y, por consiguiente, de obrar (espiritual). Luego el principio intelectual del hombre es una substancia espiritual que se une al cuerpo humano como forma. "No hay duda de que a este hombre singular, como Sócrates o Platón, le conviene entender. Ahora bien, ninguna operación conviene a alguien sino por alguna forma existiendo en él mismo, ya sea substancial o accidental. Pues nada obra u opera sino en cuanto que es en acto. Cualquier cosa es en acto por alguna forma, substancial o accidental, pues la forma es acto, como el fuego es fuego en acto por la igneidad, y caliente en acto por el calor. Luego es necesario que el principio de esta

⁵⁶ ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 3, n. 27: "Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit; nunquam enim de intellectu quaeremus nisi intelligeremus, nec cum quaerimus de intellectu de alio principio quaerimus quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit: "Dico autem intellectum quo intelligit anima". Concludit autem sic Aristoteles, quod si aliquid est primum principium quo intelligimus, oportet illud esse formam corporis; quia ipse prius manifestavit quod illud quo primo aliquid operatur est forma. Et patet hoc per rationem, quia unumquodque agit in quantum est actu; est autem unumquodque actu per formam; unde oportet illud quo primum aliquid agit, esse formam".

operación que es el entender inhiera formalmente en este hombre. Ahora bien, el principio de esta operación no es una forma cuyo ser sea dependiente del cuerpo, e inmerso y sujeto a la materia, porque esta operación no se hace por el cuerpo, como se prueba en III de *Anima*. De donde el principio de esta operación tiene una operación sin comunión con la materia corporal. Pero una cosa actúa en cuanto que es. Por tanto, es necesario que el ser de aquel principio sea un ser elevado sobre la materia corporal, no dependiendo de ella. Esto es propio de la substancia espiritual. Luego hay que decir, si unimos todo lo que llevamos dicho, que cierta substancia espiritual es forma del cuerpo humano"⁵⁷.

Este texto, espléndido por su claridad y sencillez, y que resume todo lo que hasta el momento llevamos de investigación metafísica acerca del principio intelectual, plantea, no obstante, una cuestión: ¿No parece indicar aquí Santo Tomás que aún nos queda por dilucidar si este principio intelectual es forma substancial o accidental? Pero, ¿acaso no demostraba ya la argumentación que hemos ido siguiendo que el principio intelectual es la forma substancial del hombre? Para poder afirmarlo, es necesario aclarar que entender es la operación propia y específica del hombre.

57 ID., *De Spir. creat.*, q. un., a. 2c: "Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem; quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitate, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in III de *Anima* [c. IV]; unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis". Refiriéndose a este texto, escribe G. Giannini: "Es interesante subrayar cómo Santo Tomás, al resolver la dificultad, no examina en abstracto la cuestión acerca de la posibilidad de la coexistencia del espíritu y la materia, sino que se refiere sin más al acto de entender, que, debiéndose atribuir al sujeto inteligente en virtud de la forma por la que es inteligente, supone por lo mismo la existencia de tal forma. Aunque no logremos comprender el modo de esa coexistencia, el hecho está fuera de discusión" (G. GIANNINI, "L'unione sostanziale dell'anima con il corpo", en *Doctor Communis* (1958), p. 216).

El vivir específico del hombre consiste en entender y amar. El vivir del hombre es un vivir verdaderamente humano por su actividad espiritual de entender y amar⁵⁸. Por eso, en el artículo de la *Suma Teológica* que estamos comentando, después de decir que sólo queda en pie la solución de Aristóteles, continúa Santo Tomás así: "Y esto mismo queda manifiesto a partir de la naturaleza o razón de la especie humana. La naturaleza de cada cosa se manifiesta por su operación. Pero operación propia del hombre en cuanto hombre es entender, pues por ella trasciende a todos los animales. De ahí que Aristóteles haga consistir en ella, como en la propia del hombre, su última felicidad. Luego es preciso que el hombre adquiera su especie de lo que es principio de esta operación. Pero cada cosa adquiere la especie por su forma propia. Por consiguiente, es necesario que el principio intelectual sea la forma propia del hombre"⁵⁹. El alma intelectual es la forma substancial del hombre. Además, y esto es un signo evidente de lo que acabamos de decir, si no fuese su forma substancial, el cuerpo humano así como sus órganos, no tendrían el ser específico por el principio intelectual o alma intelectual, lo cual es evidentemente falso, pues privado el cuerpo del alma intelectual, sólo de modo equívoco se puede llamar cuerpo humano a un cadáver, y ojo, al ojo de un muerto⁶⁰.

⁵⁸ No faltan autores que atribuyen a los animales las mismas manifestaciones psíquicas del hombre. En realidad, los animales presentan todas las manifestaciones de la psique sensitiva pero no tienen absolutamente ninguna manifestación espiritual. El hombre, por tener alma espiritual, posee una sensibilidad espiritualizada, pues *sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus* (S. Th., I, q. 77, a. 7c) (Cfr. V. MARCOZZI, "Differenza fra l'anima umana e l'anima delle bestie", en *Doctor Communis* (1958), pp. 124-140).

⁵⁹ SANTO TOMAS, S. Th., I, q. 76, a. 1c: "Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit. Unde et Aristoteles, in libro Ethic., in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma"; S. Th., I, q. 76, a. 1 s. c: "Differentia sumitur a forma rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale; quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis; *De Anima*, q. un., a. 1 s. c: "Unumquodque sortiatur speciem per propriam formam. Sed homo est homo in quantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis (...)"

⁶⁰ ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2c: "Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes eius non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet: quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi

Dice C. Tresmontant al respecto: "Si el análisis platónico fuese exacto, si la concepción que Platón hace del alma y del cuerpo fuese verdadera, cuando el alma se va, el cuerpo debería subsistir, puesto que existe independientemente del alma, como el alma existe independientemente del cuerpo. Pero constatamos que esto es falso. Porque después de la separación del alma, la carne, los huesos, las manos y todas las partes del cuerpo son designadas por estos términos sólo de un modo equívoco, pues ninguna de estas partes de lo que ahora en adelante es un cadáver, y no un cuerpo, es ya capaz de efectuar su operación propia. Cuerpo y alma no son dos substancias que existen en acto, sino que, del cuerpo y del alma resulta una sola substancia en acto. El cuerpo del hombre, en efecto, no es el mismo cuando está presente en acto el alma, y cuando está ausente. Es el alma quien hace que el cuerpo exista en acto, *non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse* (C.G., II, c. 69, n. 146!). El cuerpo no puede existir en acto si no tiene un alma que informa a una materia para constituir un organismo"⁶¹. La única

aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse huius corporis, id est a qua hoc corpus habet rationem suae speciei". Como señala G. F. Kreyche, aunque muchos estén acostumbrados a decir, con Sócrates, que no es el hombre, sino el cuerpo el que muere, para Santo Tomás, por el contrario, el hombre muere. Una vez separada el alma del cuerpo, sólo de modo equívoco se puede hablar de manos, de ojos, de carne, de huesos, etc. El cuerpo ahora presente, el cadáver, no es ya el mismo cuerpo del hombre que estaba vivo. Para que fuese el mismo cuerpo, sería preciso que estuviese presente la misma alma. El cadáver es sólo una unidad de agregación de varias substancias químicas, cada una de las cuales tiene su propia forma substancial. Cuando el hombre muere se da un cambio substancial, esto es, un cambio necesariamente instantáneo y que supone la pérdida de una forma con la presencia subsiguiente de otras formas (Cfr. G. F. KREYCHE, "The soul-body problem in St. Thomas", en *The New Scholasticism* 46 (1972), pp. 471-472).

⁶¹ C. TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, Editions du Seuil, 1971, pp. 114-1115. Este libro, positivo en otros aspectos, es muy problemático cuando aborda la comprensión de dos temas capitales: la inmortalidad del alma y los presupuestos filosóficos de la resurrección de los cuerpos. Sobre el primer punto, la argumentación del autor se orienta a mostrar la no evidencia de la corrupción de la estructura del hombre. Dirá que, filosóficamente, la inmortalidad se presenta sólo como muy probable, pues estima que la existencia no le conviene al alma sino de un modo contingente. En cuanto al segundo punto, el autor niega la realidad de la resurrección de los cuerpos: hablar de cuerpos como contradistintos al alma sería volver a recaer en una concepción dualista de cuño platónico. Además, la supuesta resurrección corporal acarrearía un empobrecimiento para el hombre, porque el hombre resucitado, al no ejercer funciones biológicas y llevar

forma substancial del hombre, integrando una multiplicidad material de átomos y moléculas relativamente simples, informando esta multiplicidad, organizándola, componiendo con ella estructuras celulares, de tejidos, de órganos, regulando todo este conjunto de sistemas, constituye lo que se denomina cuerpo vivo u organismo.

De este modo, la argumentación completa de Santo Tomás tiene un momento fenomenológico, y un momento de fundamentación metafísica. El momento fenomenológico se apoya en la percepción inmediata que cada hombre tiene de su acto de entender, es decir, en el hecho de que "este" hombre singular entiende. El momento de fundamentación metafísica de este hecho de experiencia pasa como por tres fases íntimamente enlazadas: a) El principio intelectual no puede estar *separado* de este hombre en cuanto al ser; b) El principio intelectual es *forma* de este hombre; c) El principio intelectual es la *forma propia* de este hombre. Es la forma substancial del hombre.

El alma intelectual en la escala de las formas

Santo Tomás concluye su artículo considerando que no es tan admirable y extraño que el principio intelectual sea forma del cuerpo. "Cuanto más noble es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la excede por su operación y virtud. Así vemos que la forma del cuerpo mixto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades de los elementos. Y cuanto más se avanza en la nobleza de las formas, tanto más se encuentra que la virtud de la forma excede la materia elemental, como el alma vegetativa es más que la forma del metal, y el alma sensitiva es más que el alma vegetativa. Pero el alma humana es la última en nobleza de las formas. Por eso, tanto excede por su virtud

una vida "espiritual", se rebajaría, si volviese a la reinformación corporal, a un nivel de vida degradado. C. Tresmontant reinterpreta el dogma cristiano, y dirá que la resurrección no debe entenderse tanto como un estado futuro, sino como una realidad que adviene de inmediato. Parece insinuar que tal resurrección ocurriría de inmediato en el instante de la muerte; en otros pasajes quiere dar a entender que la resurrección consistiría en un cambio de "situación", un giro en el modo de vivir y de comprenderse el hombre a sí mismo. El desacuerdo entre C. Tresmontant y las enseñanzas de la Iglesia sobre el dogma de la resurrección de los cuerpos es radical.

a la materia corporal, que tiene alguna operación y virtud en la que de ningún modo comunica o participa la materia corporal. Y esta virtud se llama intelecto⁶².

El alma intelectual no agota su ser y subsistencia informando la materia correspondiente, sino que tiene un exceso de actualidad que se vierte en operaciones espirituales. Podríamos decir que hay más acto de ser del que la potencia de la materia es capaz de recibir, aunque hay todo el acto de ser del que la potencia de la esencia es capaz de recibir. Esto es así porque en el supuesto corpóreo, el acto de ser constituye a la forma juntamente con la materia en potencia de ser. En el ente corpóreo, hay todo el ser del que la potencia de la materia es capaz de recibir. En el ente espiritual, el acto de ser constituye directamente a la forma en potencia de ser. Tiene todo el ser del que la potencia (de ser) de la forma es capaz de recibir, pero tiene más ser del que la potencia de la materia es capaz de recibir. Por eso, su forma no es material, sino forma pura, forma subsistente que excede la potencialidad de la materia.

Hasta el momento, y apoyándonos como punto de partida en la evidencia de unos hechos de percepción existencial, nos hemos

⁶² SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 76, a. 1c: "Sed considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus"; *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, n. 13: "Quomodo autem hoc esse possit quod anima sit forma corporis et aliqua virtus animae non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est quidem actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quae non est virtus alicuius elementi, sed competit tali formae ex altiori principio, puta corpore coelesti; sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et jaspis restringendi sanguinem. Et paulatim videmus, secundum quod formae sunt nobiliores, quod habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima forma:um, quae est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima; anima autem actus corporis est. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem quod non habeat esse in corpore; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animae, non est actus corporis".

limitado a confirmar que el alma humana es substancia espiritual y forma del cuerpo. La experiencia íntima de que "soy yo quien entiende y quiere" nos lleva fácilmente a advertir en nosotros un principio de actividades *espirituales*. Y entendemos que tal principio debe ser una substancia espiritual. También advertimos que este principio de vida espiritual nos pertenece como algo propio y nuestro, y que, por tanto, debe estar unido al cuerpo como forma. Pero también es cierto que este principio espiritual no nos es accidental, sino que, por el contrario, nos coge por completo, de suerte que todo el entramado de nuestra vida cobra un valor "específicamente" humano por el espíritu. Es la forma propia del hombre. El alma intelectual da el ser al cuerpo y lo especifica: será cuerpo humano, que expresará con su propio "lenguaje" nuestra naturaleza espiritual. Luego podemos concluir sin recelos que el alma intelectual o el espíritu (como prefiere la modernidad) es el alma humana. Nada, pues, de cuerpo, alma y espíritu. La realidad personal se expresa visiblemente en el cuerpo y a través del cuerpo. La mirada menos intensa, el gesto más intrascendente llevan la impronta del espíritu.

Pero lo difícil es entender cómo puede una substancia espiritual ser al mismo tiempo forma del cuerpo. Una cosa es el hecho evidente de que el alma humana es substancia espiritual y, al mismo tiempo, forma del cuerpo, y otra, bien distinta, dar razón de este hecho según los principios de una metafísica.

Santo Tomás advierte que una dificultad evidente para aceptar que una substancia espiritual sea forma del cuerpo, puede venir de considerar la realidad del alma y del cuerpo, no en su ser real, sino en abstracto, formalmente. Grave miopía que convierte a la metafísica en *sistema*, con el que se pretende explicar toda la realidad con esquemas conceptuales simples pero, por lo mismo, reduccionistas y falsificadores⁶³. Es el fantasma omnipresente y antimetafísico del logicismo, que no entiende cómo alma y cuerpo pueden constituir algo

⁶³ Escribe J. L. Arce: "Descartes, movido por un deseo de rigor y claridad absolutos, lleva a cabo una labor analítica de disección en el hombre, considerando al sujeto como *res cogitans*, perdiendo éste su corporeidad (...) El proceso deshumanizador del sujeto de conocimiento iniciado en el planteamiento cartesiano continúa y se acentúa en todos los autores claves del racionalismo" (J. L. ARCE, *Hombre, conocimiento y sociedad*, o.c., p. 29).

uno en el orden de la naturaleza, bien porque los considera como dos sustancias existentes ya en acto y perfectas cada una de ellas en su naturaleza o especie, bien porque los considera como pertenecientes a géneros diversos (el alma, al género de las sustancias incorpóreas, y el cuerpo al género de las sustancias corpóreas). En cualquier caso, lo formal prevalece sobre lo real. Hemos de afirmar que, aunque formalmente considerados, alma y cuerpo pertenezcan a órdenes irreductibles entre sí, *realmente* son principios esenciales de una misma especie, y constituyen una única sustancia, que es el hombre⁶⁴.

Por eso, Santo Tomás se apresura a mostrarnos la realidad tal y como se nos presenta. "Atendamos -parece decirnos Santo Tomás- a los hechos, a esa admirable continuidad y escala de perfección de los entes. Ya veremos luego cómo podemos dar razón de ella con los principios de una metafísica". "La doctrina de la unión substancial del alma con el cuerpo aparece como la única explicación que se fundamenta sobre la experiencia, la cual muestra claramente la realidad del cuerpo y del alma, su unión y su influencia recíproca. Todas las demás explicaciones, lejos de dar cuenta de estos datos manifiestos de la experiencia, se revelan más o menos como el fruto de posiciones apriorísticas. Si se afirma, con el materialismo, que el hombre es sólo cuerpo, o, con el idealismo, que el hombre es sólo espíritu, es para justificar la respectiva teoría preconcebida de que todo es materia y todo es espíritu; pero, en ambos casos, se dejan sin explicación una cantidad de hechos evidentes de experiencia, y se

64 SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 2 ad11: "Ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt huiusmodi, cum sint partes humanae naturae: unde ex eis nihil prohibet fieri unum"; C. G., II, c. 69, n. 1461: "Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse"; *De Anima*, c. un., a. 1 ad13: "Necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum: nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius"; C. G., II, c. 69, n. 1462: "Quod autem secundo obicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia"; *De Spir. Creat.* q. un., a. 2 ad16: "Anima autem, licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus: quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito".

niega, de modo evidentemente muy cómodo, la existencia del problema antropológico en lugar de intentar resolverlo. Si con el ocasionalismo, con el sistema de la armonía preestablecida, y con la hipótesis del paralelismo psicofísico, se niega el influjo recíproco del alma sobre el cuerpo, es para obedecer a las exigencias del sistema, pero se peca evidentemente contra el principio de economía, que es considerado, con razón, como el fundamento sobre el que se apoya la ciencia. Si, en fin, se recurre a la doctrina del influjo mutuo activo, fundada sobre la unión accidental entre alma y cuerpo, y que se encuentra después en la necesidad de inventar artificiosamente localizaciones del alma -desde el corazón a la glándula pineal-, es siempre para dar entrada a la psicología en las mallas del sistema; pero no se da ninguna explicación de la unidad del hombre, de la unidad de la autoconciencia, de la libertad, de la responsabilidad; en una palabra, de los presupuestos de la misma vida moral⁶⁵.

Termina aquí nuestra exposición del importante artículo de la *Suma Teológica*. La conclusión: el alma intelectual se une al cuerpo como forma substancial. Con un rigor admirable, Santo Tomás ha ido hilvanando en una reflexión unitaria donde los distintos momentos se exigen mutuamente, todas las cuestiones que debemos tener en cuenta para abordar con éxito este tema. La profundidad del pensamiento tomista se resiste a fáciles simplificaciones, y la razón estriba en que bajo la apariencia de dejar hablar a Aristóteles (y esto a veces nos puede confundir), Santo Tomás va resolviendo las cuestiones apoyado en una peculiar comprensión de los principios aristotélicos, profundamente renovados por él gracias a su original concepción del ser como acto. En el caso que nos ocupa, es importante advertir ese giro que da al discurso cuando apela a esa percepción existencial que cada hombre tiene de ser él quien actúa, con la consiguiente puesta en juego de otros principios metafísicos más originarios y fundamentales (porque más radical es su metafísica, que alcanza el nivel último del acto; es decir, el *actus essendi*). Parece como si Santo Tomás quisiera también evitar la enojosa tarea de entrar en la exégesis de los textos de Aristóteles, siempre expuesta a polémicas, y

⁶⁵ G. GIANNINI, "L'unione sostanziale dell'anima con il corpo", en *Doctor Communis* (1958), p. 221.

fuese directamente a lo que más le interesa, que es desvelar el error fundamental de todas esas concepciones: una comprensión deficiente y falsa de la acción humana, de funestas consecuencias para la moral, al disolver la libertad y responsabilidad personales.

CAPITULO IV

UNA SUBSTANCIA ESPIRITUAL COMO FORMA DEL CUERPO

Forma como acto de una materia

Ahora bien, ¿cómo puede una substancia espiritual ser, al mismo tiempo, la forma propia de este hombre? El principio intelectual es una forma pura, que tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo. Es independiente del cuerpo en el ser. Luego no se unirá al cuerpo como forma, pues toda forma de suyo parece depender de la materia en el ser. Si la espiritualidad del alma comporta su independencia del cuerpo en el ser y, por consiguiente, en el obrar, ¿cómo puede ser entonces su acto y su primera perfección, su forma, como afirma Aristóteles? Ser substancia espiritual parece incompatible con ser forma de un cuerpo. "La dificultad de esta cuestión estriba en que la substancia espiritual es una cierta cosa subsistente por sí. En cambio, las formas deben ser-en-otro, esto es, en materia, de la que son su acto y perfección. Luego parece que va contra la noción de substancia espiritual ser forma de un cuerpo. Por eso, Gregorio de Nisa, en su libro acerca del alma, recriminó a Aristóteles, porque afirmando del alma que era entelequia, esto es, acto o perfección de un cuerpo físico,

estaba sosteniendo que no era subsistente por sí misma, y que se corrompía al corromperse el cuerpo¹.

Santo Tomás reconoce el hecho de la desconfianza de los Padres de la Iglesia hacia la concepción aristotélica, que parecía comprometer la espiritualidad e inmortalidad del alma. La razón que, en definitiva, influirá más en el rechazo casi unánime de Aristóteles es que, al definir el alma como acto primero del cuerpo, la hacía mortal. Nada incorruptible puede ser forma de un cuerpo corruptible, pues a la forma le compete de suyo ser en una materia, y nada puede ser sin aquello en lo que inhiere propiamente. Luego la forma del cuerpo no puede ser sin el cuerpo. Destruído el cuerpo, se destruirá, por tanto, la forma del cuerpo, o bien pasará a otro cuerpo². Esta es la objeción que, de una u otra forma, se repetirá siempre contra la caracterización aristotélica.

Es importante advertir ya desde el primer momento cuál es la peculiar comprensión metafísica que late en el fondo de esta objeción: lo que es en materia, es material, pues *no es distinto el ser de la forma y el ser de la materia*³. Si el principio intelectual es la forma propia de

¹ SANTO TOMÁS, *De Spir. creat.*, q. un., a. 2c: "Difficultas huius quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, id est in materia, cuius est actus et perfectio. Unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo libro quem de Anima fecit, imposuit Aristoteli quod posuit animam non per se subsistentem esse. et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, idest actum vel perfectionem physici corporis".

² ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, n. 15-16: "Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis. Non enim est accidentale formae, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, sequitur formam corporis esse corruptibilem (...) Destructo ergo corpore, destruitur forma corporis vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus corruptibilis sit. Est autem sciendum quod haec ratio plurimos movit. Unde Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli e contrario quod, quia posuit animam esse corporis formam, quod posuit eam esse corruptibilem".

³ ID., *C.G.*, II, c. 56, n. 1323: "Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis"; *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, arg. 2: "Omnis forma determinatur secundum naturam materiae cuius est forma: alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam (...)"; *C.G.*, II, c. 56, n. 1325: "Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse: unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius

este hombre, su ser estará en materia y, por consiguiente, dependerá intrínsecamente de la materia para ser. No será espiritual. Por eso, se entiende muy bien la postura de Averroes, que no ve cómo salvar la espiritualidad si no es poniendo el principio intelectual realmente separado del cuerpo⁴. La cuestión, en el fondo, estriba en que se intenta explicar la estructura metafísica de la realidad con las nociones de materia y forma (sin rastro del ser). Jugando con estos principios metafísicos, sólo caben dos alternativas: o forma material, o unión accidental.

Y, no obstante, a pesar de las dificultades que entraña el tema, la evidencia de los hechos nos obliga a afirmar que el principio intelectual es substancia espiritual y, al mismo tiempo, forma substancial del hombre. Una experiencia íntegra del entender humano revela perfectamente la naturaleza del alma humana. La naturaleza del algún modo infinita del entendimiento y del amor, que se manifiesta en su apertura a toda la realidad, nos conduce inequívocamente a la espiritualidad absoluta del alma humana, a su independencia del cuerpo en el ejercicio mismo de sus actos propios. Pero por tratarse del entender y del amar de *este* hombre, de este hombre concreto de carne y huesos, que se advierte como siendo él mismo quien entiende y quiere, y que además se descubre como esencialmente sentiente e inteligente, este principio espiritual se unirá al cuerpo como su forma. *Hic homo intelligit*. Porque *entiende*, este principio intelectual será *forma habens esse*, o sea, substancia espiritual. Pero por ser "*este*" hombre quien entiende, la misma substancia espiritual será *forma corporis*.

essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus eius virtus in corpore. Quod ex praemissis patet esse impossibile".

⁴ ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2c: "Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut formam. Quorum Averroes posuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore".

Forma como potencia del ser

¿Cómo resolver entonces la aparente incompatibilidad que supone que el alma intelectual sea al mismo tiempo substancia espiritual y la forma propia del hombre? Leamos la respuesta de Santo Tomás a la objeción típica contra la caracterización aristotélica. "Una cosa actúa en cuanto es ente. Luego a cada cosa le compete actuar del mismo modo que le compete a ella misma ser. Por lo tanto, las formas que no tienen ninguna operación sin la conjunción de su materia, no actúan ellas mismas, sino que es el compuesto el que actúa mediante la forma. Luego acerca de esta clase de formas, propiamente hablando, ellas mismas no son, sino que algo es por ellas. Pues así como el calor no calienta, sino lo cálido, así también, propiamente hablando, el calor no es; es lo cálido, por el calor. Por eso, según Aristóteles, no se dice verdaderamente de los accidentes que son entes, sino más bien que son del ente. Y la misma razón puede darse de las formas substanciales que no tienen ninguna operación sin la conjunción de su materia, con la excepción de que estas formas (a diferencia de las accidentales) son principio de ser substancialmente. Luego la forma que tiene una operación según alguna potencia o virtud suya sin la comunicación de su materia, es ella misma la que tiene ser: no es por el ser del compuesto solamente, como sucede con las otras formas, sino que más bien el compuesto es por el ser de ella. Por eso, destruido el cuerpo, se destruye aquella forma que es por el ser del compuesto. Pero no es preciso que con la destrucción del compuesto se destruya aquella forma que no es ella misma por el ser del compuesto sino, por el contrario, por cuyo ser el compuesto es"⁵.

⁵ ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, n. 17: "Unumquodque operatur in quantum est ens, eo igitur modo unicuique competit operari quo sibi convenit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine coniunctione suae materiae, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum: ita etiam calor non est proprie loquendo, sed calidum est per calorem. Propter quod Aristoteles dicit in XI Metaph. quod de accidentibus non vere dicitur quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. Et similis ratio est de formis substantialibus quae nullam operationem habent absque coniunctione suae materiae, hoc excepto quod huiusmodi formae sunt principium essendi substantialiter. Forma igitur quae operationem habet secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suae materiae, ipsa est quae habet esse; nec est per esse compositi

Santo Tomás resuelve la dificultad gracias a una comprensión metafísica de la forma más radical, que le permitirá negar el presupuesto implícito de la objeción. Lo que es en materia no es necesariamente material. No es cierto que toda forma de suyo sea material. Conviene, pues, comprender bien esta nueva comprensión metafísica de la forma.

En la nueva perspectiva metafísica inaugurada por Santo Tomás, el ser (*esse*) es el acto de todos los actos, incluso de las mismas formas. "Mientras en el pensamiento clásico el acto indica la esencia y la forma, la cual no tiene origen y constituye el *esse* propio y primero de los entes materiales y también de aquellos inteligentes e inteligibles, en el pensamiento tomista el acto pertenece ante todo y sobre todo al *esse*, de manera que toda forma (esencia, perfección) tiene tanto de actualidad cuanto participa del *esse*"⁶.

Situados en el orden del ser, toda perfección y toda forma está en potencia respecto al acto de ser. De manera que la forma *es* y *se entiende* sólo desde su acto, que es el ser, y no desde la materia. Por eso, la forma de suyo es potencia de ser y no acto de la materia, que es como se la entiende desde una metafísica aristotélica, y que es también como se la empieza a entender en el conocimiento humano. Hay que advertir que la noción de forma, tomada en un primer momento a partir del mundo corpóreo, se nos presenta como el primer principio de ser y de obrar de un sujeto *material* del que depende intrínsecamente para ser. La forma da el ser y especifica al cuerpo, y depende de él. Pero debemos depurar las nociones metafísicas de todo lo que tienen de imperfección por razón de su origen sensible. De lo contrario, llevaríamos a cabo una resolución de toda la realidad en la materia, y no en el acto, haciendo imposible el ascenso desde la

tantum, sicut aliae formae, sed magis compositum est per esse eius. Et ideo destructo composito destruitur illa forma quae est per esse compositi; non autem oportet quod destruat ad destructionem compositi illa forma per cuius esse est compositum, et non ipsa per esse compositi".

⁶ C. FABRO, *Introducción a San Tommaso*, Ares, Milano 1983, p. 205.

realidad visible a la invisible, comprometiendo así la afirmación del Primer Principio de todas las cosas y Acto Puro, que es Dios.

En Santo Tomás, por el contrario, si una forma es acto de una materia lo será en virtud de la imperfección de esa forma. "La forma de suyo no tiene dependencia a la materia; pero si se encuentran algunas formas que no pueden ser sino en la materia, esto les sucede según que están distantes del primer principio, que es acto primero y puro. Por eso, aquellas formas que están muy próximas al primer principio, son formas que subsisten por sí sin materia. En efecto, como ya se ha dicho, la forma, según todo su género, no necesita de la materia; y formas de esta índole son las inteligencias, y por esto no es preciso que las esencias o quiddidades de estas substancias sean algo otro que la misma forma. En esto difiere, por consiguiente, la esencia de la substancia compuesta de la esencia de la simple, en que la esencia de la substancia compuesta no es sólo forma, sino que comprende forma y materia; en cambio, la esencia de las substancias simples es sólo forma"⁷.

La forma en cuanto tal no depende de la materia, sino del ser, porque toda forma de suyo es participante del ser. Depende propiamente del ser, por el que es y es lo que es. La substancia espiritual es una forma tal, que ella sola participa del ser: no necesita informar una materia para ser. La substancia espiritual está compuesta, por tanto, de forma y ser⁸.

⁷ SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 5: "Forma enim, in eo quod est forma, non habet dependentiam ad materiam: sed si inveniantur aliquae formae, quae non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illae formae quae sunt propinquissimae primo principio, sunt formae per se sine materia subsistentes. Non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi formae sunt intelligentiae: et ideo non oportet ut essentiae vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma. In hoc ergo differt essentia substantiae compositae et substantiae simplicis, quod essentia substantiae compositae non est tantum forma, sed complectitur formam et materiam; essentia autem substantiae simplicis est forma tantum".

⁸ ID., *S.Th.*, I, q. 75, a. 5 ad 4: "Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius. Quaecumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet esse; quia etiam "ipsa vita" vel quiddid sic diceretur, "participat ipsum esse", ut dicit Dionysius [De div. nom.: PG, 3, 820]. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis vero intellectualibus est compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et esse participato".

En cambio, en las sustancias corpóreas tenemos materia, forma y el mismo ser. La forma es principio del ser de la sustancia corpórea porque la materia, mediante la forma, participa del ser. El ser sigue a la misma forma, pero no es la misma forma. La forma participa del ser en tanto que informa a la materia. Por eso, no es subsistente. El ser pertenece propiamente al compuesto. Sólo el compuesto de materia y forma subsiste en un único acto de ser. Ahora bien, así como la materia necesita de la forma para ser, la forma, en cuanto forma, no necesita de materia para ser, sino sólo en cuanto tal forma concreta que no subsiste en sí misma. Luego nada impide que haya alguna forma separada de materia que tenga ser por sí misma. El ser será acto de esta forma subsistente, y la misma esencia de la forma se comparará al ser como la potencia a su propio acto⁹.

Comunicabilidad del acto de ser

Esta nueva comprensión metafísica de la forma como *potencia de ser*, y no sólo como *acto* de la materia, nos va a facilitar la lectura de aquellos textos donde Santo Tomás aborda *ex professo* la cuestión que ahora nos ocupa. Veamos el texto de la *Summa contra Gentiles* (II, c. 68) en el que se pregunta de qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo (*qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis*)¹⁰.

⁹ ID., *De Anima*, q.un., a. 6c: "In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentibus, quae non est suum esse".

¹⁰ G. P. Blanco destaca también la importancia de este capítulo: "En la *Summa contra Gentiles*, Santo Tomás ha considerado todos los modos de posibilidad de unión de una sustancia espiritual con el cuerpo y enunciado las dificultades fundamentales del problema. Y después de una larga discusión de diez capítulos, en especial sobre las tentativas de explicación platónica y averroísta, concluye en el capítulo 68 que la sustancia espiritual que llamamos alma cumple con las dos condiciones para ser principio formal: es principio del existir substancial de aquello de lo cual es forma, y ambos convienen en un mismo acto existencial (*esse*). Santo Tomás añade siempre dos

"Para que una cosa sea forma substancial de otra, se requieren dos cosas: la primera es que la forma sea principio de ser substancialmente de aquello de lo que es forma; y digo principio, no eficiente, sino formal, por el que algo es y se denomina ente. De donde se sigue una segunda cosa, a saber, que la forma y la materia convengan en un ser; lo que no sucede con el principio eficiente y aquello a quien da ser. Y este ser es con el que subsiste la substancia compuesta que, constando de materia y forma, es una en cuanto al ser. Ahora bien, el hecho de que la substancia intelectual sea subsistente, no impide que sea principio formal de ser de la materia, en cuanto que comunica su ser a la materia. Pues no hay inconveniente que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, ya que el compuesto no es sino por la forma, y separados no pueden subsistir"¹¹.

La substancia espiritual se une al cuerpo como forma substancial en cuanto comunica su propio ser a la materia. Decíamos que toda forma en cuanto tal es participante del ser. Ahora bien, hay formas que sólo tienen ser en cuanto actuando una porción de materia, que viene también a participar del acto de ser mediante la forma que la actualiza (forma dat esse materiae, forma est principium essendi materiae). Son las formas materiales, que dependen intrínsecamente de la materia para ser. Por eso, estas formas son también por la materia (ex materia). Luego en los entes corpóreos, la forma juntamente con la materia y por

aclaraciones de singular importancia: a) el acto existencial (*esse*) por el cual subsiste el alma espiritual es el acto del cual el cuerpo participa, a cuya participación es elevado el cuerpo, y acto que afecta al todo que es el hombre (*hic homo*); b) esa alma espiritual, que es el alma humana, está en el punto más alto de la escala de los seres naturales, y por ello no es *forma immersa in materia* o *totaliter comprehensa a materia* (forma que agota sus virtualidades en la información) sino que es *excedens*, que *supergreditur* (que trasciende el orden material); *anima ut spiritus*" (G. P. BLANCO, "El estudio del alma", en *Sapientia* 33 (1978), p. 259).

¹¹ SANTO TOMAS, C.G., II, c. 68, n. 1450: "Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio efectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat".

la materia es constituida por el acto de ser como potencia de ser, como participante del ser, de manera que el ~~esse~~ participado no pertenece ni sólo a la materia, ni sólo a la forma, sino al compuesto. Lo que propiamente es, es el compuesto, mediante la forma, que es *principium essendi materiae*.

Ahora bien, es preciso distinguir dos aspectos que no se exigen necesariamente. Una cosa es "dar el acto de ser a la materia", de donde se sigue que materia y forma convienen en un único acto de ser, y otra bien distinta, "depender intrínsecamente de la materia en el ser". Por ser la clase de formas que son, las formas materiales necesitan intrínsecamente de la materia para ser. Por eso, comunican el acto de ser a la materia de tal modo, que vienen a depender intrínsecamente de ella (el ser de estas formas no es sin materia). Pero no toda forma que actúa a una materia comunicándole el acto de ser (y que, por tanto, viene a convenir con la materia en un único acto de ser) depende intrínsecamente de la materia para ser, ya que esa forma puede actuar a una materia comunicándole (dándole a participar) a aquel acto de ser en el que ella misma subsiste y que ella tiene por sí misma. No toda forma en la materia (*in materia*) necesariamente es por la materia (*ex materia*), aunque sí conviene necesariamente con la materia en un único acto de ser (*ex materia et forma fit unum*).

Dar el ser a la materia (*ser principium essendi materiae*) es propio de toda forma en una materia. Y de aquí se sigue que forma y materia convienen en un único ser (*forma et materia conveniunt in uno esse*). Pero depender intrínsecamente de la materia sólo es propio de aquellas formas que, además, son por la materia (*esse earum non est sine materia*).

Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, presenta la siguiente objeción: lo que tiene ser por sí mismo, no se une al cuerpo como forma, pues la forma es por lo que algo es, y así el mismo ser de la forma no le pertenece a ella por sí misma, sino al compuesto por cuyo ser la forma es. Como el principio intelectual tiene por sí mismo el ser y es subsistente, no se une al cuerpo como forma. Y responde: "El alma comunica aquel ser en el que ella misma subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectual se hace una sola cosa, de manera que

aquel ser que es de todo el compuesto es también el mismo ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas, que no son subsistentes. Por eso, el alma humana permanece en su ser una vez destruido el cuerpo; no así, las otras formas"¹².

La substancia intelectual juntamente con la materia convienen en un único acto de ser, que es el acto de ser en el que subsiste la substancia espiritual, y que viene a ser también el *esse* del compuesto (en cuanto que la substancia espiritual da el ser -su propio ser- a la materia). Como leíamos en aquel texto recogido al principio del capítulo, la substancia intelectual es una *forma per cuius esse est compositum*¹³.

Por el momento, estamos viendo "cómo" puede el principio intelectual unirse al cuerpo como forma substancial. La respuesta es clara: la substancia intelectual puede unirse al cuerpo como forma substancial porque comunica su propio acto de ser al cuerpo, de manera que ambos, substancia intelectual y cuerpo, convienen en un único ser. Pero no podemos olvidar el "porqué" de esta exigencia de comunicación del propio ser.

Contrariamente a Platón, que pone toda la naturaleza de la especie en el alma humana, afirmando que el hombre es sólo el alma, Santo Tomás sostiene que el alma humana no es algo completo en una especie o género substancial¹⁴. El alma humana no posee en sí la naturaleza completa de una especie, no participa completamente de la naturaleza de una especie. Advirtamos la comprensión metafísica y no

¹² ID., *Sh.*, I, q. 76, a. 1 ad5: "Anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totus compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes".

¹³ ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 1, n. 17.

¹⁴ El alma humana no es una substancia en sentido estricto porque no es una realidad completa en su ser y en su especie. Es sólo una parte del hombre, que es la substancia. *Anima humana non est hoc aliquid sicut substantia completam speciem habens, sed sicut pars habentis speciem completam* (*De Anima*, q. un., a. 1 ad3). B. C. Bazán llega a esta conclusión constatando que Santo Tomás niega explícitamente para el alma toda una serie de características esenciales de la substancia, del *hoc aliquid* (Cfr. B. C. BAZAN, "La corporalité selon Saint Thomas", en *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983), pp. 379-384). No obstante, Santo Tomás afirma que el alma intelectual es *hoc aliquid* en cuanto que puede subsistir por sí misma.

lógica de la especie, considerada como un todo, como una cierta plenitud de perfección y de ser. El alma humana es por y para el hombre. El alma humana es *per se subsistens* como parte del hombre. Y como es una parte, sólo alcanza su perfección propia y substancial uniéndose al cuerpo para completar la especie humana¹⁵. Alma y cuerpo están en el género animal y en la especie hombre sólo por reducción¹⁶. El alma es principio esencial de una especie, que se ordena -como todo principio esencial de una especie- al ser de la especie, al *esse hominis*. Por eso, aunque el alma pueda ser por sí misma, sin necesidad del cuerpo, no obstante, para dejar acabada su especie, no puede ser sin el cuerpo¹⁷. Por eso, comunica su propio ser, en el que ella subsiste, al cuerpo, de manera que del alma y del cuerpo resulta un único ser, común a la substancia intelectual y al cuerpo, que es el ser del hombre.

Sigamos de nuevo con el texto de la *Summa contra Gentiles*. "Se puede objetar que la substancia intelectual no puede comunicar su ser a la materia corporal, de manera que resulte un solo ser para la substancia intelectual y la materia corporal, pues a géneros diversos corresponde un diverso modo de ser, y a la substancia más noble, un ser más noble. Se podría objetar esto con una razón, si aquel ser (común) fuese de la materia del mismo modo como lo es de la substancia intelectual. Pero no es así. Es de la materia en cuanto ser de un recipiente y sujeto de algo más elevado; es de la substancia intelectual como ser de un principio, y en conformidad con su propia naturaleza. Nada impide, por tanto, que una substancia intelectual sea la forma del cuerpo humano, que es el alma humana"¹⁸.

¹⁵ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 1 ad7: "Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini".

¹⁶ ID., *De Anima*, q. un., a. 2 ad10: "Forma non est in aliquo genere; unde, cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem".

¹⁷ ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad16: "Principia essentialia alicuius speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse huius speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore".

¹⁸ ID., C. G. II., c. 68, nn. 1451-1452: "Potest autem obtici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilior esse. Hoc autem convenienter diceretur si

La objeción planteada es seria. Hemos visto que la substancia intelectual debe comunicar su propio ser al cuerpo, pues es sólo un principio esencial de la especie humana, que se ordena, por lo mismo, al ser de la especie. Ahora bien, si la substancia intelectual comunica su ser al cuerpo, entonces el ser propio de la substancia intelectual en cuanto unida al cuerpo, será también común al cuerpo. Pero entonces, el cuerpo tendrá el ser del mismo modo que la substancia intelectual, lo cual es imposible: si el cuerpo tuviese el mismo modo de ser que el de la substancia intelectual, dejaría de ser cuerpo. Por eso, conviene seguir pensando en esta comunicación que el principio intelectual hace de su propio ser al cuerpo.

La substancia intelectual tiene el ser en propiedad, como suyo, no dependiendo del cuerpo (*habet esse per se absolutum, non dependens a corpore*). Ahora bien, la substancia intelectual es la forma propia de este hombre y se une al cuerpo como forma substancial. Para completar su especie, la substancia intelectual comunica y da a participar su propio ser al cuerpo, para que haya un único ser en todo el compuesto¹⁹. Dice Santo Tomás: "El alma tiene ser subsistente, en cuanto que su ser no depende del cuerpo, puesto que está elevado sobre la materia corporal. Y, sin embargo, recibe al cuerpo para que comulgue de este ser, y así haya un ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre"²⁰. Ahora bien, y aquí está la clave, este ser propio del alma, que es un ser común al cuerpo y al alma (en cuanto que el alma recibe al cuerpo en la comunión de su ser), sólo en cierto modo es del cuerpo,

eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana".

¹⁹ ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad1: "Licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei".

²⁰ ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 ad3: "Anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus, ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis".

pues no lo participa en toda su nobleza y virtud²¹. Cuando el cuerpo se indisponde para comulgar en el ser propio del alma, lo abandona y se aparta de aquel ser que era común a él y al alma, permaneciendo este ser en el alma subsistente²².

Debemos entender, por tanto, esa comunicación de la que nos habla Santo Tomás en términos de participación. Participación en el sentido preciso de recibir parcialmente lo que a otro pertenece totalmente. Que el alma intelectual y el cuerpo humano convengan en un único ser no significa que ambos principios esenciales *sean* del mismo modo, pues el *esse* es un acto que "si bien es lo más formalísimo (lo más propio, e íntimo) entre todo, es, no obstante, lo máximamente comunicable, aunque no se comunique del mismo modo en los entes inferiores y superiores. Luego el cuerpo participa del ser del alma, pero no tan noblemente como el alma"²³.

Ser como virtus essendi. Así entiende Santo Tomás el ser como acto. Cuerpo y alma intelectual comunican en el ser (frente a todo dualismo), pero *son* de diverso modo, pues el ser es una perfección intensiva que contiene virtual y eminentemente los distintos grados inferiores de ser. El alma intelectual participa de tal modo de la "virtud de ser" que posee virtual y eminentemente el *esse corporeum*, y es a este nivel que el cuerpo participa del ser propio del alma. Un *esse corporeum* transcendido, intelectualizado y, en definitiva, espiritualizado (aquí se halla el fundamento metafísico de la dignificación ontológica del cuerpo humano por el alma espiritual) en cuanto virtual y eminentemente contenido en el *esse intellectivum* que la substancia espiritual ejerce por sí misma²⁴.

²¹ ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad 18: "Quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus".

²² ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad 14: "Ilud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, in quantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et anima commune, quod remanet in anima subsistente (...)".

²³ ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad 17: "Licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam inaxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima".

²⁴ No hay, por tanto, un cierto desprecio a la dimensión corpórea en Santo Tomás, como cree E. Rindone. Cuando Santo Tomás dice que el cuerpo es por y para el alma intelectual, no está sino afirmando la incomparable nobleza del cuerpo humano, que

Alma como "horizonte y confín"

"De este modo, podemos considerar la admirable conexión de las cosas. Sucede siempre que lo ínfimo del género supremo toca lo supremo del género inferior, como algunas especies ínfimas en el género de los animales exceden en muy poco la vida de las plantas, como las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto, y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por eso, Dionisio dice que la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores. Luego esto nos lleva a tomar algo supremo en el género de los cuerpos, a saber el cuerpo humano, armónicamente complexionado, que toca lo ínfimo del género superior, a saber, el alma humana, que tiene el último grado en el género de las substancias intelectuales, como se puede percibir a partir de su modo de entender. Por eso, se dice que el alma humana es como un cierto horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto es substancia incorpórea, y forma, no obstante, de un cuerpo. Y no es menos algo uno lo que resulta de la substancia intelectual y la materia corporal, que lo que resulta de la forma del fuego y su materia, sino más uno, porque cuanto más domina la forma a la materia, de ella y la materia resulta algo más uno"²⁵.

viene a participar de la misma vida del espíritu. ¡No se puede dar mayor relieve metafísico al cuerpo! E. Rindone, por el contrario, al desconocer la importancia capital que en Santo Tomás juega la participación en el ser, no ve en la subordinación sino desvalorización del cuerpo en favor del alma (Cfr. E. RINDONE, "L'antropologia tomista è unitaria o dualistica?", en *Aquinas* 31(1988), pp. 477-499).

²⁵ SANTO TOMAS, C. G. II., c. 68, n. 1453: "Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII De Div. Nom., quod divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum. Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum".

Como señala Fabro²⁶, Santo Tomás recurrirá siempre al principio del Pseudo-Dionisio de la "contigüidad" o "afinidad" de los seres para mostrar cómo pueden estar juntas realidades que pertenecen a géneros opuestos. Pseudo-Dionisio, fiel a sus fuentes neoplatónicas, había afirmado que siempre el límite inferior de lo primero roza el límite superior de lo segundo, que vierte en su conocida fórmula: *Divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum*. Admitido que el alma humana es la ínfima entre las formas espirituales y que el cuerpo humano es el más noble y perfecto de los cuerpos vivientes, no se ve por qué éstos no se pueden unir como forma y materia.

Esto no significa, sin embargo, que Santo Tomás explique la unión de un principio espiritual con un cuerpo material en virtud del principio de la "afinidad" en la escala de los seres. Lo que intenta, más bien, es aclarar sus conclusiones con la autoridad indiscutible del Pseudo-Dionisio. Santo Tomás tiene su propia metafísica, la metafísica del acto de ser, que dará sentido pleno a este principio neoplatónico. ¿Por qué se da esta "continuidad" o "afinidad" entre los géneros diversos? Porque todos los entes participan gradualmente en la única perfección real, la perfección de ser.

*Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materia, que la substancia intelectual sea subsistente, no impide que sea principio formal de ser de la materia, como "comunicando" su ser a la materia. Santo Tomás fundamenta metafísicamente la unión de realidades que pertenecen a géneros opuestos, materia y espíritu, en la comunicación en el ser²⁷. *Esse est maxime communicabile.**

²⁶ Cfr. C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., pp. 161-162; 260-261.

²⁷ Escribe J. Bofill: "Ocurre, en efecto, que una filosofía dual o pluralista no puede ser definitiva; nuestro entendimiento tiende inexorablemente a la unidad, y tan sólo de modo transitorio puede contentarse con sistemas incompletos, que dejan al Universo dividido en inconexas esferas regionales. Contra el cartesianismo, en efecto, han surgido los sistemas que, no sabiendo reconstruir la primitiva unidad de analogía que la filosofía perenne descubría entre cuerpo y espíritu, absorbió uno de los términos en el otro. La frontera entre cuerpo y espíritu, establecida inicialmente de modo demasiado tajante, fue después, por una previsible reacción, enteramente borrada, desembocándose de este modo en una filosofía de tipo evolucionista, que confesará sin rebozo que no es

El alma humana es así como un *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo. El hombre es un ente que se sitúa en el límite entre los seres corporales y espirituales. Y como el medio participa de la naturaleza de los extremos, el hombre reúne en sí toda la creación; es un microcosmos, un *minor mundus*²⁸. El cuerpo humano es el más perfecto entre todos los cuerpos por la actualización superior que recibe, sin dejar por eso de ser cuerpo. El alma humana tiene la perfección de los espíritus puros, pero participada en un grado inferior. Como dice A. Lobato²⁹, el hombre ha sido objeto de interpretación desde esta experiencia de horizonte. Hay una lectura de la realidad a través de la imagen. Los discípulos de Platón iniciarán una poderosa tradición filosófica que gira en torno al horizonte, y al hombre como horizonte de dos mundos. La encontramos en Plotino y en Pseudo-Dionisio.

A Santo Tomás le gustará esta hermenéutica de la tradición neoplatónica, que pasará también a los filósofos árabes. Avicena y Averroes también aplican la metáfora del horizonte, pero cada uno de modo diverso. A Avicena le sirve para comprender el alma con sus dos caras, una vuelta hacia las substancias superiores, y otra vuelta hacia la corporeidad. Averroes trata de encontrar una continuación entre la vida del entendimiento y el ejercicio de las facultades inferiores en la cogitativa, que se convierte en horizonte entre dos mundos. Pero, como sigue señalando Lobato, ambos pensadores no sabrán comprender el alma del hombre singular y, por consiguiente,

posible distinguir dónde empieza uno y termina el otro. ¿Se equiparará el espíritu a la materia? ¿Se equiparará la materia al espíritu? En el fondo, todo obedece a un mismo y fundamental error de perspectiva" (J. BOFILL, *Obra filosófica*, o.c., pp. 81-82).

²⁸ Cfr. M. F. MANZANEDO, "El hombre como Microcosmos según Santo Tomás", en *Angelicum* 56 (1979), pp. 62-92. La razón última por la que el hombre es un Mikrokósmos estriba en su especial dignidad, en virtud de su grado de participación en el *esse*. De tal manera participa del ser, que el hombre, por su alma, no sólo contiene formalmente vida intelectual, igual que los ángeles (aunque no en un mismo grado de perfección), sino que además contiene virtualmente vida vegetativa y sensitiva. Confluyen así de algún modo todas las naturalezas. Además, en virtud de este grado de participación en el ser que es la vida espiritual, el hombre se hace intencionalmente todas las cosas. No sólo es de algún modo todas las naturalezas físicamente, sino también intencionalmente.

²⁹ Cfr. A. LOBATO, "Anima quasi horizon et confinium", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 60-62.

del hombre concreto en toda su profundidad. Aquí reside el gran mérito de Santo Tomás.

"La hermenéutica de Tomás tiene en común el peso de esta tradición neoplatónica, pero añade una nueva modalidad, que será propia del genio, por la cual la antropología cristiana encuentra su auténtico intérprete en Tomás de Aquino. El alma es verdadero horizonte de todo lo humano. Por un lado es sólo una de las partes del todo que se realiza en el hombre. Pero, por otro, es la parte decisiva, formal, de la cual depende el ser y de la cual todo lo demás tiene consistencia. Por ello es horizonte en todas las dimensiones de lo humano: en el ser, como en el obrar. El orden de la naturaleza sirve de base al orden de la gracia. El horizonte se dilata con la irrupción de lo divino en la historia del hombre, con la apertura del alma hasta hacerse *capax Dei*. El horizonte humano crece en todas las dimensiones (...) La comprensión tomista del hombre ha comenzado por lograr una penetración en el alma como horizonte que unifica el ser y le da su realidad profunda. El hombre es lo que es por el alma y ésta es forma substancial del cuerpo, horizonte de ser. Por ello actúa, desde su información en la corporeidad y penetra en el mundo de lo concreto, en la realidad existencial. Y tanto en el conocer como en el apetecer la trasciende desde una dimensión de subjetividad. El alma-horizonte se proyecta en las tres dimensiones humanas, la del ser, la del conocer, la del trascender. El hombre para Tomás es un verdadero horizonte"³⁰.

Excedencia de la forma sobre la materia

El texto de la *Summa contra Gentiles* termina mostrando la escala de perfección de las formas, desde las ínfimas hasta la más noble, que es el alma intelectual. Como hiciera ya en la *Suma Teológica*, Santo Tomás quiere concluir el capítulo considerando cómo, efectivamente, se cumple en la realidad esa admirable continuidad en la perfección de las formas. Perfección gradual de las formas en el ser que apreciamos investigando la perfección gradual de las formas en el obrar, pues el

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

obrar sigue al ser. "Aunque sea uno el ser de la forma y de la materia, no es necesario que la materia se adecúe siempre al ser de la forma. Más aún, cuanto más noble es la forma, tanto más sobreexcede a la materia en su ser. Esto se pone de manifiesto investigando las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos las naturalezas de las mismas, pues cada cosa actúa según es. De donde la forma cuya operación sobreexcede la condición de la materia, también excederá a la materia según la dignidad de su ser"³¹.

Después de ascender en la escala de las formas, desde las forma de los elementos hacia las formas de los cuerpos mixtos, el alma vegetativa, y el alma sensitiva, termina considerando el alma intelectual. Apoyado en el principio metafísico *operari sequitur esse*, Santo Tomás podrá llegar al "modo de ser" del alma humana en relación con el cuerpo investigando su "modo de actuar" en relación con el cuerpo. "Sobre todas estas formas, se encuentra una forma semejante a las substancias superiores, incluso en cuanto al género de conocimiento, que es entender: y así, es capaz de una operación que se ejerce plenamente sin órgano corporal. Y ésta es el alma intelectual, pues entender no se hace por algún órgano corporal. Luego es preciso que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectual, y que excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente absorbida por la materia o en ella inmersa, como las otras

³¹ SANTO TOMAS, C. G. II., c. 68, n. 1454: "Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam". El carácter de substancia, dice S. Vanni Rovighi, no contradice al de forma del cuerpo, sino que más bien se puede decir que florece de la perfección de la forma. En la medida que se avanza en la jerarquía de los cuerpos, se observa como un prevalecer de la forma sobre la materia, un mayor dominio de la forma. Por eso, no es imposible que en el hombre la forma substancial tenga una actividad independiente del cuerpo, en la cual el cuerpo no sea consujeto de operaciones. El alma humana, no obstante ser forma del cuerpo, tiene una potencia inmaterial que es el intelecto (Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 44). Pero constatar esta excedencia de la forma sobre la materia no es dar razón de por qué una forma puede ser substancia espiritual. Hay que llevar a cabo la *resolutio* de la forma en el acto de ser, descubrir la graduatoria en la diversa participación de la perfección de ser, y explicar esta excedencia de las formas sobre la materia al ascender en la escala de los entes como una "caída" ontológica de las formas, que, al alejarse del primer principio que es Dios o Ser por esencia, participan cada vez menos en el ser, y se hallan cada vez más inmersas en la materia (Cfr. *De ente et essentia*, c. 5).

formas materiales. Lo que se manifiesta por su operación intelectual, en la que no participa la materia corporal. Sin embargo, como el mismo entender del alma humana necesita de potencias que obran mediante ciertos órganos corporales, a saber, la imaginación y los sentidos, por esto mismo queda claro que se une naturalmente al cuerpo para completar la especie humana³².

El alma humana, debido a su perfección, no queda totalmente "aprisionada" o "encerrada" por la materia corporal, sino que emerge sobre ella con facultades y operaciones que no son acto del cuerpo³³. De tal modo excede a la materia corporal en su virtud, que posee facultades y operaciones en las que de ningún modo participa la materia corporal. En efecto, encontramos en el hombre algunas operaciones (entender y amar) que de tal forma exceden la operación de la naturaleza corporal, que ni siquiera se ejercen por medio de un órgano corporal³⁴: operaciones de suyo espirituales al suponer la posesión intencional de toda forma ajena en su alteridad. *Anima est*

³² ID., C. G. II., c. 68, n. 1459: "Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationibus in quibus completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendum speciem humanam".

³³ ID., S. Th., I, q. 76, a. 1 ad4: "Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma"; In III de Anima, lect. 7, n. 699: "Anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat. Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus"; S. Th., I, q. 76, a. 1c: "Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam (...) Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus".

³⁴ ID., S. Th., I, q. 78, a. 1c: "Diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis: tota enim natura corporalis subiacet animae, et computatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis".

quodammodo omnia. Y como el obrar sigue al ser, la espiritualidad de estas operaciones señala claramente la espiritualidad de su principio, el alma humana.

El alma no depende del cuerpo para obrar porque no depende del cuerpo para ser³⁵. Actúa por sí misma porque subsiste por sí misma³⁶. El alma humana tiene ser propio (*esse per se*). No sólo recibe las especies inteligibles sin materia y sin las condiciones de la materia, sino que, además, en su operación propia de entender no participa órgano corporal alguno: no hay un órgano para entender, al modo como el ojo es el órgano para ver. Por tanto, el alma intelectual actúa por sí misma en cuanto que tiene una operación propia en la que no participa el cuerpo. Pero como cada cosa actúa según es en acto, el alma intelectual tendrá el ser por sí absoluto, independiente del cuerpo (*esse per se absolutum non dependens a corpore*). En cambio, las formas que tienen ser dependiendo de una materia o sujeto no actúan por sí mismas: no actúa el calor, sino lo que está caliente. Esta es la razón por la que filósofos como Platón y Aristóteles juzgaron que la parte intelectual del alma es algo subsistente por sí misma³⁷. El conocimiento de la naturaleza del acto intelectual (la universalidad de

³⁵ ID., C.G., II, c. 69, n. 1465: "Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus (...) Anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materia elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore".

³⁶ ID., S.Th., I, q. 75, a. 2: "Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu: unde eo modo aliquid operatur, quo est (...) Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, e. v. aliquid incorporeum et subsistens"; *id.*, s. c.: "(...) Natura ergo mentis humanae non solum est incorporea, sed etiam substantia, scilicet aliquid subsistens".

³⁷ ID., *De Anima*, q. un., a. 1c: "Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in eius propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquid corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi. Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communiione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi iudicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens".

su objeto, el ente) así como del acto voluntario (universalidad de su objeto, el bien universal) nos manifiestan un modo de ser de estas operaciones que llamamos espiritual.

En consecuencia, el alma que tiene tales operaciones y, por tanto, tales potencias operativas espirituales es necesariamente espiritual: subsistente por sí misma (no necesita subsistir como forma de un cuerpo). Por tanto, a partir de sus operaciones de entender y amar podemos afirmar que el alma humana se basta a sí misma para obrar (*potest per se operari*) porque se basta a sí misma para ser (*potest per se subsistere*). No necesita del cuerpo para ser y subsistir, pues vemos que no necesita, propiamente y de suyo, de un cuerpo para obrar.

La espiritualidad del alma humana comporta su independencia del cuerpo en el ser y en el obrar. Una emergencia de la forma sobre la materia, pero sin desvincularse totalmente de ella. En efecto, aunque en el acto mismo de entender y amar, el alma humana se basta a sí misma, y no depende del cuerpo, no obstante, para empezar a entender (y, por consiguiente, a amar) necesita de potencias que se ejercen por medio de órganos corporales, como los sentidos y la imaginación, que le preparan y le presentan una imagen, a partir de la cual podrá entender *concibiendo por sí misma* la palabra mental³⁸. Vemos, pues, que el alma humana necesita unirse al cuerpo para ser perfecta en el conocimiento de la verdad, pues entiende por imágenes, que no se dan sin el cuerpo.

³⁸ Escribe F. Canals al respecto: "La tesis hilemórfica sobre la naturaleza del hombre, que permaneció ausente del horizonte del pensamiento kantiano al plantearse críticamente la cuestión de la referencia de la conciencia a las cosas exteriores, tuvo, en la interpretación aristotélica del conocimiento una función necesaria de interpretación fundamentadora en lo que atañe a la posibilidad de la estructura unitaria de la conciencia numana. A la potencialidad de nuestra naturaleza intelectual, totalmente carente de las formas que está destinada a recibir para constituirse en actualmente inteligente, le compete internamente la necesidad de las facultades aptas para recibir la inmutación por medio de los órganos. Esto implica que la naturaleza intelectual humana está constitutivamente, y no accidentalmente, dotada de capacidad de conocer por los sentidos. Por ello, Santo Tomás habla de facultades sensibles poseídas por el alma intelectual (...) Es la necesaria "capacidad para sentir", que compete a la naturaleza de un entendimiento carente de formas innatas para conocer las cosas, por lo que el cuerpo orgánico, instrumento de las potencias sensibles, se exige para la perfección y actualidad propia del alma intelectual en cuanto tal" (F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 451-452).

"Por encima de las almas de los animales se encuentran, por último, las almas humanas, que tienen cierta similitud con las sustancias superiores en lo que se refiere al conocimiento, ya que pueden conocer lo inmaterial *inteligendo*. Pero difieren de ellas en que el intelecto del alma humana tiene por naturaleza el adquirir su conocimiento inmaterial a partir del conocimiento de lo material, que se realiza por los sentidos. Así pues, *a partir del actuar del alma humana, podemos conocer su mismo modo de ser*. En cuanto tiene una operación que trasciende lo material, su ser está elevado sobre el cuerpo y no depende de él; pero, en cuanto inclinada por naturaleza a adquirir su conocimiento inmaterial a partir de lo material es evidente que no está completa su especie sin la unión al cuerpo. En efecto, algo está realizado plenamente en la especie cuando tiene lo que se requiere para que ejerza la operación propia de esa especie. Luego si el alma humana, en cuanto unida al cuerpo como forma tiene ser elevado sobre el cuerpo, no dependiendo de él, es evidente que está constituida en el confín de las sustancias corporales y de las separadas"³⁹. Luego el alma humana es *forma y hoc aliquid*. Pero es *hoc aliquid* sólo en el sentido de que es capaz de subsistir por sí misma, y no en el sentido de que tenga en sí la especie completa, pues el alma humana es parte de la especie humana y la perfecciona como forma del cuerpo"⁴⁰.

³⁹ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 1c: "Super has autem ultimo sunt animae humanae, quae similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animae humanae habent naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quae est per sensum. Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta".

⁴⁰ "Conviene, por tanto, concluir -dirá B. Mondin- que gracias a su trascendencia y espiritualidad, el alma tiene el ser como su propiedad inmediata, sin necesidad del cuerpo. Dice Santo Tomás: "El alma tiene un modo de obrar propio; luego goza también de un acto de ser propio" (*In I de Anima*, lect. 2, n. 20). Por esta razón, estando en posesión de un acto de ser propio, y no teniendo necesidad de inherir en otra sustancia para subsistir, el alma tiene todos los requisitos necesarios y suficientes para ser considerada una sustancia completa por cuenta propia. En efecto, desarrolla todas las funciones principales de la sustancia: tiene una cierta autonomía, solidez, permanencia, identidad, es causa de ciertas operaciones y es sujeto de ciertas atribuciones. Pero es una sustancia completa excepcional. En efecto, mientras las demás sustancias completas forman cada una una especie, o más bien, un individuo de dicha

El hombre, para realizar sus mismas operaciones propias de entender y amar, necesita de potencias sensitivas, que se ejercen por medio de órganos corporales. Luego el alma debe unirse naturalmente al cuerpo para completar la especie humana⁴¹. El hombre no es sólo su alma, sino compuesto de alma y cuerpo⁴². El alma humana no posee en sí la naturaleza completa de la especie, sino que es parte de la especie humana. Por lo tanto, si el alma humana espiritual debe unirse al cuerpo para realizar sus mismas operaciones propias, está claro que deberá unirse a él esencialmente, como su forma, especificándolo como cuerpo humano de naturaleza sensitiva.

especie, el alma humana por sí sola no constituye una especie, sino sólo en unión con el cuerpo, ya que existe la especie hombre, pero no existe la especie alma" (B. MONDIN, "Autotrascendenza, spiritualità e sostanzialità dell'anima", en *Aquinas* 15 (1972), p. 535). Podemos decir que es completa en cuanto substancia, porque puede subsistir por sí misma. Pero incompleta en cuanto humana, porque necesita del cuerpo como coprincipio esencial para formar el todo substancial que es el hombre.

⁴¹ SANTO TOMAS, C.G., II, c. 68, n. 1459: "(...) Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam"; C.G., II, c. 60, n. 1385: "Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim Philosophus in III de Anima quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus". Como muy bien dice E. Forment, "por ser la ínfima de las substancias espirituales, el alma humana por su misma naturaleza necesita unirse al cuerpo, para que su entendimiento pueda recibir los inteligibles a través de los sentidos. Sobre las imágenes, proporcionadas por los sentidos, que representan las cosas materiales, actúa su virtud activa o entendimiento agente, para hacerlas inteligibles en acto mediante la abstracción. Por consiguiente, el alma necesita las sensaciones, que son actos de órganos corporales para la intelección, que es espiritual; y por ello necesita un cuerpo" (E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., p. 118; Cfr. también del mismo autor, *Introducción a la metafísica*, o.c., pp. 50-51).

⁴² El hombre, dirá J. Moreau, no debe ser considerado como un alma que usa de un cuerpo (*anima utens corpore*): el hombre no es sólo un alma, como repite una tradición que se remonta al diálogo platónico *Alcibiades I*. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo, y estos dos compuestos de su naturaleza forman una única substancia, un ente único, que es sujeto del conocimiento sensible, así como de todas las demás operaciones humanas. No es el ojo el que ve, pero tampoco es el espíritu el que ve mediante los ojos, como podría pensar el idealismo; es el hombre quien ve con sus ojos, en el ejercicio de una función que requiere un órgano corporal, pero que tiene su principio en una facultad del alma. El sujeto del conocimiento sensitivo, así como de todas las funciones psíquicas o vitales, no es el alma sola; es el compuesto, el hombre; *Potest igitur dici quod anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis proprie dicitur quod homo intelligat per animam* (S.Th., I, q. 75, a. 2 ad2) (Cfr. J. MOREAU, "L'homme et son ame, selon S. Thomas d'Aquin", en *Revue philosophique de Louvain*, 74 (1976), pp. 5-6).