

**IGNACIO GUTI ANDREU**

**METAFÍSICA  
DEL ALMA HUMANA**

**Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment**

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA  
ABRIL 1991**

"La substancia intelectual que llamamos el alma humana es, por su misma esencia, la forma de un cuerpo. Si no fuera así, la facultad intelectual no podría formar ningún conocimiento intelectual ni podría el hombre formar ningún conocimiento intelectual verdaderamente propio. Esta conclusión nos invita una vez más a volver nuestra atención a la verdad fundamental de que la unidad de todos y cada uno de los entes finitos se apoya en última instancia en su propio *esse*, en su propio ser. Los críticos se extrañan frecuentemente de cómo una substancia intelectual, tal como el alma humana, puede al mismo tiempo ejercer operaciones en las cuales no participa el cuerpo (p.e., abstracción intelectual) y, no obstante, constituir con el cuerpo una unidad substancial. Esto es olvidar que, cuando en una substancia sólo hay un ser, aquélla sólo puede ser singular. El hombre no está compuesto de varias *substancias*, tales como su alma, su cuerpo y su facultad intelectual. La substancialidad total del hombre viene de su alma, que está relacionada con su propio ser como la potencia al acto. Recurramos a la verdad central sobre la que descansa toda la antropología de Tomás de Aquino: "el alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal; y de ésta y del alma intelectual se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede con las otras formas no subsistentes. Por eso permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas (*S.Th. I., q. 76, a. 1 ad5*)"<sup>43</sup>.

El alma humana espiritual es, por consiguiente, la forma del hombre, que da el ser y el obrar específicamente humanos al cuerpo. Aunque el alma humana sea un *aliquid per se subsistens*, que se basta

---

<sup>43</sup> E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, o.c., pp. 291-292. Cuando tantos se empeñan en resaltar la incomunicabilidad o, mejor, la incompatibilidad entre las nociones de naturaleza y espíritu, de cuerpo y alma espiritual, quizá convendría recordarles que el auténtico filósofo debe atender, ante todo, a la realidad de las cosas tal y como son, para luego intentar explicar la estructura profunda de esa realidad sin disonancias ni violencias. No podemos olvidar que el cuerpo y el alma comunican entre sí en el ser, en cuanto son. La metafísica salva cualquier dificultad porque estudia el ente en cuanto es. Por eso, en una auténtica metafísica del ser, donde el ser es concebido como acto de todos los actos, naturaleza y espíritu son: se trata de distintos grados de participación en la única perfección real de ser. Uno y el mismo es el que entiende, y quiere, y siente, y crece, porque uno y el mismo es el acto de ser, perfección primera del ente donde hunden sus raíces todas las potencias y facultades que experimentamos como nuestras.

a sí misma para ser (pues vemos que se basta a sí misma para obrar), no obstante, no se basta a sí misma para empezar a entender y amar<sup>44</sup>. Necesita unirse natural y substancialmente a un cuerpo para poder empezar a subsistir por sí misma. Es forma de un cuerpo (dando el ser y la especie humana al cuerpo) precisamente para poder adquirir en él un ser espiritual. Sólo especificando al cuerpo en una naturaleza sensitiva "humana", puede el alma empezar a ser substancia espiritual.

El artículo segundo de la Cuestión Disputada *De Spiritualibus Creaturis* plantea la cuestión de si una substancia espiritual puede unirse al cuerpo (*utrum substantia spiritualis possit uniri corpori*). Santo Tomás concluye el artículo, como es costumbre en él, considerando la escala de perfección en las formas, desde las formas de los elementos hasta el alma humana. Quizá, de los mejores textos de Santo Tomás, en el que precisa muy bien la perfección en el obrar y, por consiguiente, en el ser de esa forma que es el alma intelectual. "Pero la más perfecta de las formas, esto es, el alma humana, que es fin de todas las formas naturales, tiene una operación que excede completamente la materia, que no se ejerce por un órgano corporal, a saber, entender. Y porque el ser de una cosa es proporcionado a su operación, pues cada cosa actúa según que es ente, es preciso que el ser del alma humana sobreexceda la materia corporal, y que no esté totalmente comprimida o absorbida por la materia, aunque de algún modo sea "tocada" o alcanzada por la materia. Por tanto, en cuanto trasciende el ser de la materia corporal, siendo capaz de subsistir y obrar por sí misma, el alma humana es substancia espiritual; pero, en cuanto alcanzada por la materia, y comunicando su ser a la materia, es forma del cuerpo. Es alcanzada por la materia corporal porque siempre lo supremo del orden ínfimo toca y alcanza lo ínfimo de lo supremo,

---

<sup>44</sup> SANTO TOMAS, *De Anima*, q.un., a. 1, s. c 2: "Ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori; quia intelligit per phantasmata, quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniat ut forma, et sit hoc aliquid"; *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"; *De Anima*, q.un., a. 2 ad14: "(...) Non est in detrimentum animae quod corpori uniat; sed hoc est ad perfectionem suae naturae".

como dice Pseudo-Dionisio. Y por eso, el alma humana, que es infima en el orden de las sustancias espirituales, puede comunicar su ser al cuerpo humano, que es dignísimo, para que sea algo "uno" del alma y del cuerpo como de forma y materia"<sup>45</sup>.

Hemos visto cómo Santo Tomás nos invitaba a considerar esa admirable conexión de las cosas presentando ante nuestra mirada esa escala de perfección en las formas. A partir de su obrar propio, y viendo cómo a medida que ascendemos en esa escala las formas ejercen operaciones que exceden más y más las condiciones de la materia corporal, concluye que esto es así porque cuanto más perfecta es una forma, tanto más sobrepasa a la materia en su ser, pues algo obra según es. Es el principio que podríamos llamar de excedencia: *quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam*.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de esa excedencia de ser respecto a la materia corporal? El fundamento está en la noción de ser como acto intensivo, que es diversamente participado por las formas, y que contiene virtual y eminentemente los grados inferiores de ser. "Como las formas de las cosas naturales son como números, en donde la diversidad de la especie resulta de añadir o sustraer una unidad, como dice Aristóteles, es preciso entender la diversidad de las formas naturales, según las cuales se constituye la materia en diversas especies, en el sentido de que una forma añade una perfección sobre otra, como por ejemplo, que una forma constituye sólo en el ser corporal (...) Otra forma más perfecta constituye la materia en el ser corporal, y además le da el ser vital. Y otra forma le da el ser corporal, y

---

<sup>45</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 c: "Quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem (...) Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et omnia esse rei proportionatur eius operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquod modo attingitur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi; et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia".

el ser vital, y sobre esto le añade el ser sensitivo, y así en las otras<sup>46</sup>. El alma intelectual, pues, dará a la materia el ser corporal, el ser vital, el ser sensitivo, y sobre esto le añadirá el ser intelectual.

¿Cómo entender este pasaje? ¿Qué significa eso de "añadir" ser? Significa que la forma de las plantas o alma vegetativa posee el ser vital (participa del *esse* en el grado de ser vital), que contiene virtualmente el ser corporal. Y la forma de los animales o alma sensitiva tiene el ser sensitivo, que contiene virtualmente el ser vital y el ser corporal. Y el alma intelectual posee el ser intelectual, que contiene además virtualmente el ser sensitivo, el ser vital y el ser corporal. Se trata siempre de una misma y única perfección el *esse*, que es diversamente participada por las formas. Ser corporal, ser vital, etc. expresan como distintas medidas de participación del ser. Y por eso, se da una excedencia de ser sobre la materia corporal, la que deriva de los grados de perfección de ser superiores al *esse corporale*, lo cual redundará en operaciones que trascienden las condiciones de la materia.

Es muy significativa ... Santo Tomás cite el pasaje en el que Aristóteles dice que una definición es una especie de número, pues así como en el caso de los números, si se quita o añade la unidad, no se tiene ya el mismo número, así la forma substancial no queda la misma, si de ella se quita o añade algo. Que las esencias sean como los números significa, traducido al léxico de Santo Tomás, que cada esencia viene a representar la "cantidad" de *esse* participado por una substancia. La esencia, nos dirá Gilson, es la determinación, la delimitación, la restricción y contracción del *esse*. Cada esencia expresa una restricción del Ser. Es esto lo que parece entender Santo Tomás cuando dice que la esencia es un "modo" de ser. Pero la misma palabra "modo" (*modus*) significa "medida" (*mensura*). Evidentemente, este lenguaje cuantitativo no es el mejor. No se puede entender

<sup>46</sup> [D., *De Anima*, q. un., a. 9c: "Cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei addita vel subtracta unitate, ut dicitur in VIII Metaph.; oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, ut puta quod una forma constituit in esse corporali tantum (...) Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale. Et ulterius alia forma dat ei esse corporale et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis".

literalmente la diferencia cualitativa de las esencias como diferencias cuantitativas de ser, pero tal vez sea la fórmula que mejor puede expresar el pensamiento de Santo Tomás. De un modo similar a los números, también en el orden de los entes, si aumenta o disminuye la participación de un ente en el ser, cambia de especie. La esencia viene a ser la medida de la cantidad de ser que constituye y define toda especie<sup>47</sup>.

Si volvemos ahora nuestra mirada sobre este largo itinerario que nos ha permitido caracterizar al alma humana como substancia espiritual y forma del cuerpo, podemos señalar sus momentos fundamentales en los siguientes puntos:

a) La operación de entender no se ejerce por medio de un órgano corporal, pues el entendimiento se hace intencionalmente todo. Su objeto es el *ens universale*. El principio por el que el hombre entiende (*principium intellectivum, anima intellectiva*), será una substancia espiritual; b) Pero es "este" hombre el que entiende. El alma intelectual será forma substancial del cuerpo humano. Por consiguiente, si tenemos en cuenta los dos aspectos anteriores, el alma intelectual será substancia espiritual y forma substancial del cuerpo; c) ¿Incompatibilidad? No. El alma intelectual es una substancia espiritual que se une al cuerpo como forma substancial, en cuanto que comunica aquel ser en el que ella subsiste a la materia. Y nada impide que la forma de un cuerpo sea substancia espiritual, pues observamos que cuanto más noble y perfecta es una forma, tanto más su ser se eleva sobre la materia, y tanto menos inmerso queda en ella<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. E. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, ed. Massimo, Milán, 1986, p. 142; véase también del mismo autor, *Elementos de filosofía cristiana*, o.c., pp. 246-249.

<sup>48</sup> S. Breton afirma que la síntesis llevada a cabo por Santo Tomás de la tradición aristotélica y de un cierto platonismo cristiano se resume, en el caso del alma humana, en la noción paradójica y casi contradictoria -en cuanto que no resuelve la composición entre naturaleza y libertad- de *forma subsistens* (Cfr. S. BRETON, "Le problème actuel de l'anthropologie thomiste", en *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 229). Nuestra investigación, por el contrario, muestra que cuando nos situamos en la metafísica del acto de ser, desaparecen todas las aparentes oposiciones entre naturaleza y libertad, materia y espíritu, espiritualidad absoluta e individualidad personal del espíritu humano.

### **Estructura trascendental del alma humana**

Es la experiencia de nuestro actuar inmanente lo que nos permite descubrir la estructura metafísica del alma humana que da razón de tales operaciones. La original concepción del ser como acto y la noción metafísica de participación ofrecen a Santo Tomás la clave para esclarecer la peculiar caracterización ontológica del alma humana como forma del cuerpo y substancia espiritual. El alma humana, por realizar operaciones espirituales, y por tanto, por poseer potencias operativas espirituales, es espiritual: subsistente en sí misma, sin necesidad de subsistir como forma de un cuerpo. Tiene *esse* por sí misma, y no sólo en el compuesto.

"En la substancia compuesta de materia y forma se encuentra un doble orden. Uno, de la misma materia a la forma. Otro, de la misma cosa ya compuesta al ser participado: pues el ser de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino algo que adviene a la cosa por la forma. Luego en las cosas compuestas de materia y forma, la materia, considerada en sí según el modo de su esencia, tiene el ser en potencia, y esto le acaece por cierta participación del primer ente. Carece, no obstante, considerada en sí misma, de la forma, por la que participa del ser en acto según un modo propio. En cambio, la misma cosa compuesta, considerada esencialmente, ya tiene forma, pero participa de su ser propio por la forma suya. Y puesto que la materia recibe el ser determinado y actual por la forma y no al revés, nada impide que exista alguna forma que reciba el ser en sí misma, y no a través de algún sujeto, puesto que no depende la causa del efecto, sino más bien al revés. Luego la misma forma subsistente por sí participa del ser en sí misma, así como la forma material lo hace en el sujeto"<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> SANTO TOMÁS, *De Subs. Sep.*, c. 8: "Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum; non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis materia quidem secundum se considerata secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis, caret vero secundum se considerata forma per quam participat esse in actu secundum proprium modum: ipsa vero res composita in sui essentia considerata iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto; non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens esse

Como la materia recibe el *esse* mediante la forma, y no al revés, nada impide que haya alguna forma que reciba el *esse* por sí misma y no sólo en cuanto unida a la materia informándola: es la *forma espiritual*, propia de los entes espirituales, que tienen así un modo superior de participar del ser. La subsistencia de esta forma que es el alma humana se funda, por tanto, en que adquiere para sí un ser superior y más noble que el de las formas materiales, en cuanto poseído por sí de modo permanente, como propio y suyo, y no en cuanto forma del cuerpo. La razón de ello estriba en que, cuanto más noble es una forma, tanto más emerge en su ser sobre la materia corpórea<sup>50</sup>. Por eso, no resulta imposible que lo que es forma de un cuerpo sea substancia espiritual, ya que en las formas encontramos una jerarquía de perfección fundada en su diversa participación del ser. Cuanto más plenamente participa una forma del ser, tanto menos queda éste adecuado por la potencia de la materia, y tanto más la forma emerge sobre la materia en su ser y en su operatividad.

---

participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto"; *De ente et essentia*, c. 5: "Quaecumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causae potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudo materiae et formae, quod forma dat esse materiae, et ideo impossibile est esse materiam sine aliqua forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. 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; 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".

<sup>50</sup> ID., 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"; *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 ad 4: "In formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiae praedominatur (...) Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime praedominatur materiae. Omne autem quod unitur alteri ut vincens et dominans super illud habet effectum non solum secundum coniunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, in quantum non dependet ad illud cui unitur (...) Unde quaedam vires ab anima provenire possunt quae sunt corporis actus et quaedam sunt ab organis corporalibus absolutae; quamvis enim essentia animae corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit".



Ahora bien, aunque el alma humana tiene ser por sí misma, y no porque informe un cuerpo, no obstante, la integridad específica del hombre implica que el alma informe al cuerpo para que se dé la naturaleza humana completa. El alma en sí misma no posee la perfección de la naturaleza humana porque es una parte de ella, y ninguna parte posee la perfección de la naturaleza separada del todo<sup>51</sup>: el cuerpo está unido al alma de tal modo que de esa unión resulta completa la naturaleza humana, de la cual alma y cuerpo son partes<sup>52</sup>. Y así como la materia es por la forma y para la forma, así el cuerpo humano se ordena al alma espiritual que lo informa y lo contiene en sí como instrumento para las operaciones del alma: los órganos corpóreos están para las potencias del alma<sup>53</sup>. Por ser la naturaleza espiritual superior a la corpórea, toda la naturaleza corpórea se ordena a la naturaleza espiritual<sup>54</sup>, según los grados de participación en el ser; y en el hombre, su cuerpo se ordena al alma espiritual.

Así como no es imposible que la forma de un cuerpo sea substancia espiritual (pues cuanto más noble es la forma, tanto menos queda el ser adecuado por la potencia de la materia, y tanto más la

<sup>51</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 ad 5: "Nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus. Quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum, in quantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura, nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. Unde anima, licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore".

<sup>52</sup> ID., *De rationibus fidei*, c. 6, nn. 980-981: "Est autem attendendum, quod unumquodque maxime videtur esse illud quod invenitur in eo esse principium: omnia autem alia videntur ei quod est principium adhaerere, et ab eo quodammodo assumi, in quantum id quod est principium aliis utitur secundum suam dispositionem (...) Licet enim homo naturaliter constet ex anima et corpore, principalius tamen videtur homo esse anima quam corpus, quod animae adhaeret, et quo anima utitur ad operationes animae convenientes (...) Nam anima licet sit perfectior corpore, non tamen totam perfectionem in se possidet humanae naturae: unde corpus sic ei advenit ut ex corpore et anima una compleatur humana natura, cuius quaedam partes sunt anima et corpus".

<sup>53</sup> ID., *S.Th.*, I, q. 78, a. 3c: "Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias: unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum".

<sup>54</sup> ID., *Comp. Theol.*, I, c. 148, n. 297: "(...) Cum autem ostensum sit quod natura intellectualis sit superior corporali, consequens est ut tota natura corporalis ad intellectualem ordinetur. Inter naturas autem intellectuales, quae maxime corpori est vicina, est anima rationalis, quae est hominis forma. Igitur quodammodo propter hominem, in quantum est rationabile animal, tota natura corporalis esse videtur".

forma emerge en su ser y en su operatividad sobre la materia), tampoco lo es que una substancia espiritual (poseedora por sí misma del ser) sea al mismo tiempo forma de un cuerpo y principio de operaciones corpóreas, y ello precisamente en cuanto que puede comunicar su propio acto de ser al cuerpo. Ni es imposible que una forma sea substancia espiritual, ni lo es que una substancia espiritual sea forma del cuerpo. No hay incompatibilidad alguna en ser substancia espiritual y forma del cuerpo. En resumen: el alma humana es substancia espiritual que también por esencia informa un cuerpo. Se le llama forma en cuanto que el cuerpo la llega a tocar y participa de ella; pero se le llama substancia espiritual o espíritu en cuanto que el alma humana sobreexcede la proporción del cuerpo<sup>55</sup>.

Pero conviene insistir en que no necesita informar un cuerpo para subsistir pues vemos que no necesita -propriadamente y de suyo- de un cuerpo para obrar (y el obrar sigue al ser), aunque sí necesite informar un cuerpo para empezar a ser, pues vemos que necesita inicialmente del cuerpo para realizar sus operaciones propias. Como dice Santo Tomás, aunque el alma humana no depende del cuerpo en cuanto a su ser ni en cuanto a su fin, no obstante, depende en cierto modo de él en cuanto a su principio. Y ello porque, como los universales sólo tienen ser en el alma, conviene que lo que se produce en el ser natural, se produzca en la medida en que se individúa. Como el alma sólo puede tener ser individuado en tanto que unida al cuerpo como forma, es preciso que no empiece a ser: si... en el cuerpo. Sin embargo, el alma, en el cuerpo, adquiere para sí un ser absoluto, no deprimido o sujeto al cuerpo<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 ad 4: "Anima secundum suam essentiam est forma corporis, et non secundum aliquid additum. Tamen in quantum attingitur a corpore, est forma; in quantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia".

<sup>56</sup> ID., *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad4: "Sicut Avicenna dicit De anima, l. c. I, anima, quomvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cuius ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturae producit, producat secundum hoc quod individuat. Cum ergo anima esse individuat non possit habere nisi secundum quod coniungitur corpori ut forma eius, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus: et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individua et distincta ab alia anima".

Es la perfección de ser diversamente participada en toda substancia lo que resuelve cualquier posible dificultad<sup>57</sup>. En efecto, la substancia puramente espiritual, debido a su mayor proximidad al Acto puro, adquiere para sí un ser tan alto, que de él no puede participar en modo alguno el cuerpo, y por eso el ángel no puede ser forma del cuerpo<sup>58</sup>. Su esencia o potencia de ser es la forma sola. Luego la substancia espiritual tiene una única composición de acto y de potencia, a saber, *ex forma et esse participato*<sup>59</sup>.

La substancia estrictamente corpórea está tan alejada del Primer Principio y tan próxima a la materia que su esencia o potencia de ser es la forma juntamente con la materia. La forma material sólo tiene ser en cuanto lo da a participar a la materia con la que entra en composición real y de la que depende intrínsecamente para ser y subsistir, de suerte que el acto de ser es sólo del compuesto, que es quien subsiste. "En las formas de las substancias materiales, por consiguiente, se da asimismo un orden y una graduación o participación en el ser, aunque esta posesión parcial del ser es mucho menor que la de las formas inmateriales, incluida el alma, y, por ello, lo limitan mayormente, o como dice Santo Tomás, tienen más potencia. Se comprende así que ya no sean ni inteligibles ni

<sup>57</sup> Seguimos como trasfondo el texto del *De ente et essentia* (c. 5), donde Santo Tomás presenta la escala de las formas. Un análisis detenido de este texto se encuentra en E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 101-119.

<sup>58</sup> SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad 5: "Anima et angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque: in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius in cuius participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec angelus potest forma corporis esse; sed animae acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animae esse et corporis, quod est esse coniuncti: et ideo est forma corporis, et individuatio sua est ex unione eius ad corpus".

<sup>59</sup> 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 (...) Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus 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"; C.G., II, c. 54, nn. 1293-1294: "In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae; sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse".

intelectuales, y que se encuentren más próximas a la materia, incluso que tengan que compartir con ella la propiedad del ser. De manera que estas formas no tienen un ser propio, sino que son su sujeto junto con la materia; el ser no es de la forma, sino de todo el compuesto. Tampoco la forma tiene operaciones propias. Las realiza siempre con la intervención intrínseca de la materia<sup>60</sup>. La substancia corpórea se compone, por tanto, *ex materia et forma, et esse participato*<sup>61</sup>.

Situada ontológicamente en la frontera entre la substancia espiritual y la substancia estrictamente corpórea, el alma constituye un caso peculiar, pues ella misma es subsistente o espiritual, y tiene directamente y por sí -sin necesidad de materia- el ser. Pero, por ocupar el último grado en las substancias espirituales<sup>62</sup>, el alma humana es la que tiene más de potencia de ser entre estas substancias, y más próxima se halla a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar su propio *esse* a la materia (cuerpo humano), como su

<sup>60</sup> E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 118-119.

<sup>61</sup> SANTO TOMAS, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 1 ad 8: "Non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat"; C.G., II, c. 54, nn. 1291-1292-1295: "Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse (...) Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens (...) in substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse".

<sup>62</sup> "El alma humana -escribe E. Forment- es una substancia inmaterial e intelectual, pero ocupa la última posición en la escala de estas substancias. Por ocupar este modesto lugar se siguen dos consecuencias. La primera es el carácter puramente potencial de su entendimiento en el orden de estas substancias. Lo que explica que no sólo posea una capacidad receptiva de lo inteligible, como las otras substancias de su género, sino que además carezca de: modo de conocimiento por inteligibles innatos, propio de estas substancias; por lo que debe recibirlos, a través de los sentidos, de las cosas materiales (...) La segunda conclusión es que el alma humana es la substancia que posee la menor participación en el ser dentro del género de las intelectuales, y por ello, su esencia tiene más potencia o es más limitante que las demás. Se encuentra, por tanto, en un emplazamiento límite en la escala de los entes, porque a partir de su puesto están colocadas las substancias materiales" (E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 115-116).

forma, siendo así su primer principio de animación y organización, que, sin embargo, es en sí misma subsistente<sup>63</sup>.

Así, de esta alma y de este cuerpo resulta un solo acto de ser en un único compuesto (unidad del hombre que tiene su raíz en el ser como acto, como por otra parte sucede en cualquier otro ente, cuya materia tiene el acto de ser mediante la forma), aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, no depende del cuerpo<sup>64</sup>. El alma humana es una substancia espiritual que también por esencia informa un cuerpo; pero no necesita informarlo para subsistir. El alma humana -alma intelectual- subsiste en el hombre informando también el cuerpo. Su subsistencia está esencialmente entretrejida de esta función de vivificación y estructuración orgánica del cuerpo, *pero no se agota en ella*, pues tiene un obrar propio -su vida espiritual- en el que no participa de suyo el cuerpo.

Por tanto, no se une el alma espiritual al cuerpo accidentalmente, pues comunica su propio *esse* al cuerpo como materia, y así resulta un único *esse* para todo el compuesto: el cuerpo que se allega al alma es

---

63 Como muy bien dice E. Gilson, "en el aristotelismo no hay lugar para una forma intelectual que sea al mismo tiempo la forma de un cuerpo y una substancia espiritual por su propio derecho. Ahora bien, esto es exactamente lo que el alma humana es en la doctrina de Tomás de Aquino. Sólo que Santo Tomás no se contentó con aceptar dos posiciones parecidamente contradictorias, él trascendió a ambas. La cuestión era: ¿es el alma una substancia intelectual o es la forma de un cuerpo? La respuesta de Tomás de Aquino fue: el alma humana es la forma de un cuerpo *porque* es precisamente la clase de substancia que es" (E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, o.c., p. 267). El principio intelectual se une al cuerpo como forma substancial porque es precisamente la clase de substancia que es; esto es, la infima en el género de las substancias espirituales.

64 SANTO TOMAS, *De ente et essentia*, c. 5: "Et propter hoc, quia inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia, ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse *in uno composito*; quamvis illud esse, prout est animae, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quae est anima inveniuntur aliae formae plus de potentia habentes et magis propinquae materiae, in tantum quod esse earum sine materia non est". "Este único ser del hombre -escribe E. Forment-, que pertenece al alma, explica, en primer lugar, que, por no depender del cuerpo, tal como indica Santo Tomás en el opúsculo, se denomine al alma "substancia espiritual" o "espíritu", igual que a las otras substancias inmateriales; ya que, como ellas, su ser es independiente de la materia, y, por lo mismo, puede realizar operaciones que intrínsecamente no requieren nada material. También, en segundo lugar, se comprende que el hombre, por este único ser, sea una única substancia, aunque compuesta de la substancia alma y el constitutivo material" (E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 116-117).

atraído a participar de aquel ser por el que subsiste el alma<sup>65</sup>. En tanto que elevado sobre la materia corporal, el ser del alma no depende del cuerpo y, por consiguiente, el alma tiene ser subsistente. Sin embargo, el alma recibe al cuerpo para que comulgue de su ser, y sea así uno el ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre. Si uniese para sí un cuerpo según otro ser, se seguiría una unión accidental<sup>66</sup>. El alma espiritual tiene el ser de una substancia, y al comunicarlo al cuerpo, confiere una única substancialidad al compuesto: no hay ningún inconveniente en que el mismo ser en el que subsiste el alma sea el ser en el que subsiste el compuesto, pues todo compuesto tiene ser precisamente mediante la forma.

En efecto, en toda substancia material hay composición de materia y forma. En la substancia material, la materia es mediante la forma, y hay un único acto de ser para la totalidad del compuesto. En el caso del hombre, se aplica el mismo principio, con la diferencia, no obstante, de que el ser que la forma comunica a la materia es el ser *propio* de la forma. El alma humana es subsistente en cuanto que su ser no depende del cuerpo; y, sin embargo, recibe al cuerpo en la comunión de su propio ser. El cuerpo vive la vida del alma: se espiritualiza. No se hace alma, pero se encuentra elevado sobre su propio nivel de perfección por la perfección de la forma superior que es el alma. Así, el ser propio de la forma es el ser de toda la substancia compuesta, a saber, el hombre. "Sólo hay un ser, que es el del alma, para el conjunto de la substancia humana individual, incluida la forma, la materia y todos los accidentes individuantes. El tomismo, pues, es una doctrina en la

---

65 ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad 1: "Licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniat; 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"; *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 ad 2: "Quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essentiali; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animae trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliae formae non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima".

66 ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 ad 3: "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. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis".

que la substancialidad del alma es el fundamento mismo de la substancialidad del hombre<sup>67</sup>.

Así, de esta forma superior que es el alma espiritual, el cuerpo recibe una actuación superior, aunque no por eso el cuerpo trascienda el orden corpóreo, pues ni el cuerpo se transforma en alma ni el alma espiritual se vuelve material por informar la materia<sup>68</sup>. Esa actuación superior puede conocerse, por ejemplo, en la perfección específicamente humana de algunas operaciones sensitivas como la cogitativa, que es racional por participación; en el dominio político sobre las pasiones, según su propia naturaleza, no de manera violenta o mecánica; y un signo de esto es la misma perfección del organismo humano, que puede así secundar y disponerse bien para el obrar espiritual del hombre. Recibida el alma en la materia como su acto, la disposición corporal también condiciona de algún modo a la misma alma, no sólo en cuanto a sus operaciones<sup>69</sup>, sino también en cuanto que permite una mayor o menor intensidad de participación del alma sobre el cuerpo, de la que resulta, en parte, la diversidad de almas<sup>70</sup>. Debido a esto, la separación del alma del cuerpo sobreviene cuando el cuerpo está completamente indispuerto para recibir el alma como su forma.

Así pues, el alma se compone *ex forma et esse participato*, igual que toda substancia espiritual; pero como *forma in materia*, distinguiéndose de este modo de la substancia estrictamente espiritual<sup>71</sup>. Es *forma in materia*, pues aunque no depende

<sup>67</sup> E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, o.c., p. 268.

<sup>68</sup> SANTO TOMAS. *De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 4: "Quamvis anima materiae coniungatur ut forma eius, non tamen materiae subditur ut materialis reddatur".

<sup>69</sup> ID., *In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 3 ad 7: "Quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur, tamen coniunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat".

<sup>70</sup> ID., *In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 3 ad 1: "Diversitas formalis est duplex. Quaedam quae est formae per se, secundum id quod ad rationem formae pertinet: et talis diversitas formae, diversitatem speciei inducit. Est autem quaedam diversitas formae non per se, sed per accidens, ex diversitate materiae resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis diversitas speciem non diversificat: et haec est diversitas animarum".

<sup>71</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 2 ad 1: "Licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiae alicuius"; *De Anima*, q. un., a. 3 ad 12:

intrínsecamente de la materia para ser, no obstante, comunica su propio ser a la materia; pero es *forma habens esse per se*, porque este ser que el alma comunica al cuerpo no depende del cuerpo, sino que le pertenece por sí misma, como acto suyo y permanente<sup>72</sup>. En el orden predicamental de las formas, el alma es forma de una materia: *acto de un cuerpo que tiene la vida en potencia*. Pero en el orden trascendental del ser, el alma humana es ella sola -sin necesidad del cuerpo- *potencia de ser*: recibe directamente el ser como suyo, y subsiste por sí misma, y no por estar informando un cuerpo viviente.

---

"Intellectus possibilis, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit"; *In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1 ad 5: "Quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est cuius perfectio est; ad eius enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem"; *De Spir. Creat.*, q.un., a. 2 ad 18: "De ratione substantiae intellectualis est, quod sit immunis a materia a qua dependeat eius esse, sicut totaliter comprehensum a materia. Unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis".

<sup>72</sup> J. P. Etzwiler cree que la concepción del hombre como animal racional, aunque no es falsa, no acaba de expresar plenamente la postura de Santo Tomás. Mejor es, a su juicio, la fórmula que entiende al hombre como "espíritu encarnado". En efecto, según Santo Tomás, el alma humana es con toda propiedad una realidad subsistente, que ocupa el lugar ínfimo en el género de las sustancias espirituales. Además, el alma intelectual no es por el ser del compuesto, sino que, al contrario, el compuesto mismo es por el ser del alma: el alma intelectual es, ciertamente, forma del cuerpo, pero, a diferencia de lo que sucede en la realidad estrictamente material (donde la forma y la materia son por el ser del compuesto), el hombre es mediante el ser del alma. El alma contiene al hombre, y no a la inversa. Luego si Aristóteles pudo considerar al hombre como genéricamente un animal, especificado como racional, Santo Tomás entiende que el hombre es genéricamente una inteligencia, especificado como "en-un-cuerpo" (Cfr. J. P. ETZWILER, "Man as embodied Spirit", en *The New Scholasticism*, 54 (1980), pp. 358-377). Quizá la definición de hombre como "animal racional" se pueda mejorar, pero la expresión "espíritu encarnado" no es más afortunada. Sugiere que el hombre es como un "ángel caído", lo cual es totalmente falso, por muchas realizaciones que se hagan. Nunca el hombre será genéricamente un ángel o inteligencia, como dice J. P. Etzwiler. ¡Grave error de este autor, que parece ignorar que el género del hombre es aquello que en la naturaleza misma del hombre es como principio *material*!



**TERCERA PARTE**

**"VIA COMPOSITIONIS": ALMA HUMANA Y HOMBRE**

## CAPITULO I

### EL HOMBRE, UNIDAD ESENCIAL DE CUERPO Y ALMA

El alma humana es una forma que participa por sí misma y en sí misma del ser. *Forma habens esse per se et in se.* Y este *esse* participado que el alma posee como propio y suyo, lo da a participar al cuerpo. Le da el ser y lo especifica como cuerpo humano. *Formale principium essendi substantialiter materiae.*

Estas pocas líneas expresan la verdad más honda y secreta del hombre, porque nos hablan del ser mismo (*ipsum esse*) del hombre, acto de todos sus actos y fuente originaria de toda su inteligibilidad. Encierran como en germen toda la verdad del hombre. Pero es necesario explicitar el contenido de esas densas fórmulas metafísicas. Lo dicen todo, pero nos dicen poco. Es el momento de extraer las consecuencias valiosísimas que contienen implícitamente, y "recuperar" de nuevo al hombre, a ese hombre real y concreto, compuesto de cuerpo y alma, de materia y espíritu. En este capítulo consideraremos aquellas consecuencias que expresan y se refieren más directamente a la unidad del hombre.

## A. El alma intelectual, única forma substancial y única alma

Una vía rápida y eficaz para alcanzar esta doble conclusión es considerar que el alma intelectual se une inmediatamente a la materia, sin que haya por tanto nada que se interponga entre el alma intelectual y la materia. La argumentación se puede poner en forma silogística: Toda forma substancial se une inmediatamente a la materia. Pero el alma intelectual se une al cuerpo como forma substancial. Luego el alma intelectual se une inmediatamente al cuerpo, de suerte que no hay nada intermedio entre ella y el cuerpo. El alma intelectual será, pues, la única forma substancial y la única alma en el hombre.

### *El acto, razón de unidad*

Se trata de ver ahora por qué la forma substancial se une inmediatamente a la materia. La razón más radical de la unión inmediata se apoya en la noción de *ser como acto*. Empezaremos por ella.

El mismo ser (*ipsum esse*) es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones del ente<sup>1</sup>. El *esse* es el acto propio de toda la substancia (que es de lo que se dice ente sin más), por lo que la substancia es y se denomina ente<sup>2</sup>. Luego el *esse* es lo que más inmediatamente conviene a una substancia<sup>3</sup>, pues sin el acto de ser, nada sería; es lo que de más íntimo hay en ella, y lo que más

<sup>1</sup> SANTO TOMAS, *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad9: "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum (...) Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum".

<sup>2</sup> ID., *C. G. II.*, c. 54, n. 1292: "Ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens"; *Ibid.*, n. 1289: "ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est".

<sup>3</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 9c: "Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. de Causis".

profundamente inhiera en ella<sup>4</sup>. Es el acto primero de toda la substancia. Ahora bien, la substancia tiene el acto de ser por la forma substancial, que es lo que primeramente participa del *esse*. Toda forma es de suyo participante del acto de ser. Luego en las substancias compuestas de materia, donde la materia está en potencia respecto a todos los actos según un cierto orden, el acto que primero y más inmediatamente recibe es el *esse*, mediante la forma substancial<sup>5</sup>. Por tanto, la forma substancial se une inmediatamente a la materia. Luego la unión del alma intelectual y el cuerpo es inmediata. *Anima est forma corporis per seipsam dans ei esse; un-te per se et immediate ei unitur*, el alma es forma del cuerpo dándole por sí misma el acto de ser; luego por sí misma e inmediatamente se unirá al cuerpo<sup>6</sup>.

Sin embargo, no podemos olvidar que la tesis de la unión inmediata del alma intelectual con la materia constituía una originalidad en su época (consecuencia de la originalidad de su metafísica del acto de ser). La opinión establecida era la pluralidad de formas substanciales en el hombre<sup>7</sup>. Dada la importancia de esta

<sup>4</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 8, a. 1c: "Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet (q. 4, a. 1 ad3)"; *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 ad3: "Ipsium esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse".

<sup>5</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 6c: "Cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quam esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter".

<sup>6</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 9 ad18.

<sup>7</sup> Uno de los principales méritos del estudio de F. Zavalloni estriba en disipar algunos malentendidos respecto a la controversia acerca de la pluralidad de las formas. Ha mostrado que no basta negar la pluralidad de almas para rechazar la pluralidad de formas substanciales. En efecto, todos los pensadores pre-thomistas han admitido en el cuerpo, al menos, una forma: la forma de corporeidad (*forma corporeitatis*). El cuerpo no responde, pues, a la noción de materia, es decir, a la noción de coprincipio. Alma y cuerpo son considerados como dos substancias. El alma es una substancia que se sirve de otra substancia, el cuerpo, el cual no debe al alma su estatuto substancial, sino a la presencia de una forma substancial, la *forma corporeitatis*. (Cfr. R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes* (Philosophes médiévaux, II), Louvain 1951; Cfr. también B. C. BAZAN, "Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme", en *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), pp. 30-73).

cuestión, seguiremos a Santo Tomás en la Cuestión Disputada *De Spiritualibus Creaturis* (a. 3)<sup>8</sup>, donde se pregunta si el alma se une a la materia corporal por algún medio (*utrum anima uniatur materiae corporali per medium*). Encontraremos en ella, además, una espléndida exposición de las razones que llevaron a la tesis de la pluralidad de las formas substanciales<sup>9</sup>.

La cuestión se inicia argumentando la unión inmediata desde la noción de *forma como acto*. "Si el alma racional se une al cuerpo sólo por un contacto virtual, como motor, como algunos sostuvieron, nada impediría afirmar que hay muchas cosas intermedias entre el alma y el cuerpo, y más entre el alma y la materia prima. Pero si se dice que el alma se une al cuerpo como forma, es necesario afirmar que se une a él inmediatamente. Toda forma, substancial o accidental, se une a la materia o a su sujeto. Cada cosa es algo "uno" del mismo modo como es ente. Pero una cosa es ente en acto por la forma, bien sea según un ser substancial, bien sea según un ser accidental. Luego toda forma es acto, y por consiguiente, razón de unidad, por la que algo es uno. Luego del mismo modo que no se dice que hay algún otro medio por el que la materia tiene ser por la forma, tampoco se puede decir que hay algún otro medio uniendo la forma a la materia o sujeto. Luego en cuanto que el alma es forma del cuerpo, no puede haber algo medio entre el alma y el cuerpo. En cuanto que es motor, nada impide poner ahí

---

<sup>8</sup> Se encuentra también un análisis de este artículo de Santo Tomás en, A. FOREST, *La structure metaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, pp. 173-178.

<sup>9</sup> S. Vanni Rovighi insiste en la originalidad que supuso en su tiempo la tesis tomista de la unicidad de la forma substancial del hombre. Muy importante es el concepto de *forma subsistens*, como afirma S. Breton, pero más importante aún es -dice ella- haber unido el concepto de forma subsistente con el de forma substancial única (Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 61). En efecto, Santo Tomás conjuga dos posturas en apariencia irreconciliables; a saber, que el principio intelectual del hombre es al mismo tiempo substancia espiritual y forma del cuerpo. Más aún, el principio intelectual es la única forma substancial del cuerpo precisamente por ser la clase de substancia que es. Pero estas nociones, y la síntesis que Santo Tomás lleva a cabo, sólo alcanzan pleno sentido en la noción de acto de ser. El alma intelectual es substancia espiritual porque es una forma pura que tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo. Es forma substancial porque da a participar este ser en el que ella subsiste al cuerpo, especificándolo como cuerpo humano. Y es única, porque único es el acto de ser de todo ente.

muchos medios. Es evidente que el alma mueve por el corazón a otros miembros, y también por el espíritu mueve al cuerpo"<sup>10</sup>.

Esta argumentación es, sobre todo, aristotélica. No aparece de un modo explícito ese nivel último del acto, que es el *esse*. La forma es el acto (*omnis forma est actus*), y no un principio metafísico que se resuelve en ser como potencia de ser. No se entiende la forma como un principio metafísico que da el ser -acto primero- a la materia, sino simplemente como perfección substancial de la materia. La unión de la materia y de la forma es inmediata, como corresponde a la potencia con su acto propio. En efecto, la potencia es por su misma naturaleza capacidad del acto, al que está esencialmente ordenada y sin el cual nada sería. Lo que es en potencia no se perfecciona sino por lo que es en acto, pues la potencia *nihil aliud est quam quidam ordo ad actum*, no es otra cosa que cierto orden al acto<sup>11</sup>. La potencia no es nada fuera del acto que la actualiza como algo que es. Esto mismo se evidencia aún más claramente cuando se entiende la relación entre el acto y la potencia -en cuanto principios constitutivos del ente- en términos de participación.

Todo lo que es por participación se compone de participante y participado, y el participante es potencia respecto a lo participado. La potencia, en cuanto tal, es participante del acto, y el acto es lo participado. Siendo de suyo participante del acto, la potencia se constituirá en cuanto tal por su acto. Toda potencia es y se concibe por su acto. No se puede romper la unidad metafísica entre el acto y la potencia sin desvirtuar las nociones mismas de acto y de potencia.

<sup>10</sup> SANTO TOMAS, *De Spir. Cres.*, q.un., a. 3c: "Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut alibi posuerunt, nihil prohibebat dicere quod sunt multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens. Est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale: unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ponere ibi multa media; manifeste enim anima per cor movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus".

<sup>11</sup> ID., *In II de Anima*, lect. 11, n. 366.

Quien concibiera esta unión de manera mediata estaría entendiendo la potencia como cierta realidad ya en acto, y no como potencia. No existe, pues, ningún medio o vínculo por el que se une la potencia y el acto y, por lo mismo, la materia y la forma. Es inútil buscar un intermediario como causa de que el compuesto de materia y forma sea algo uno. La única causa que hace que el compuesto sea algo uno es el agente, que mueve la potencia al acto<sup>12</sup>.

### *La tesis de la pluralidad de formas substanciales*

Por eso, la cuestión no está aún resuelta. El alma intelectual se une al cuerpo como forma substancial, como su perfección substancial. Pero, ¿qué se entiende por cuerpo? "Pero entonces, queda aún una duda, a saber, cuál sea el sujeto propio del alma, que se compare a ella como la materia a la forma. Sobre esto hay una doble opinión. Algunos dicen que hay muchas formas substanciales en un mismo individuo, las cuales se subordinan unas a otras; y así, la materia prima no es el sujeto inmediato de la última forma substancial, sino que es sujeto de ella mediante formas intermedias, de modo que la misma materia, en cuanto que está bajo la forma primera, es sujeto próximo de la forma segunda, y así hasta la última forma. Luego el sujeto próximo del alma racional es el cuerpo perfeccionado por el alma sensitiva; y a este cuerpo se une el alma racional como forma"<sup>13</sup>. Una argumentación

<sup>12</sup> ID., C. G., II, c. 71, 1480: "Anima unitur corpori ut forma eius. Forma autem unitur materiae absque omni medio: per se enim competit formae quod sit actus talis corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, in VIII Metaph. : nam materia et forma habent se ut potentia et actus"; *In VIII Metaph.*, lect. 5, n. 1767: "Causa quare talia posuerunt est quia inquirebant quid faciens unum potentiam et actum, et inquirebant differentias eorum, quasi oporteret eas colligari per aliquod unum medium, sicut ea quae sunt diversa secundum actum. Sed sicut dictum est, ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma, sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere quae est causa alicuius rei, et quae est causa quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt. Quod enim est in potentia, fit in actu. Et sic non oportet ea uniri per aliquod vinculum, sicut ea quae sunt penitus diversa. Unde nulla causa est faciens unum ea quae sunt composita ex materia et forma, nisi quod movet potentiam in actum. Sed illa quae non habent materiam simpliciter, per seipsa sunt aliquid unum, sicut aliquid existens".

<sup>13</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Sed tunc dubium restat, quid sit proprium subiectum animae, quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substanciales in eodem individuo,

estrictamente aristotélica permite esta opinión. La forma como acto siempre se une inmediatamente a su sujeto como potencia. En el caso del hombre, el alma intelectual se unirá inmediatamente al cuerpo como forma, pero al cuerpo perfeccionado por el alma sensitiva. Y la razón de que se admita una pluralidad de formas que perfeccionan inmediatamente sus respectivos sujetos, estriba en que en el hombre podemos considerar una pluralidad de perfecciones substanciales.

"Otra opinión sostiene que en un mismo individuo no hay sino una única forma substancial y según esto, es preciso decir que por la forma substancial, que es la forma humana, este individuo no sólo es hombre, sino animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ente. Y así ninguna otra forma substancial precede en este hombre al alma humana, y por consiguiente ni accidental, porque entonces habría que decir que la materia se perfecciona antes por una forma accidental que por una substancial, lo cual es imposible: conviene que todo accidente se funde en la substancia"<sup>14</sup>. Es la opinión de Santo Tomás, y que tantas amarguras le trajo en vida. Si en el hombre podemos considerar distintas perfecciones substanciales, ¿por qué no tiene distintas formas substanciales? Aristóteles responderá: porque entonces el hombre dejaría de ser uno esencialmente. La pluralidad de perfecciones substanciales es consecuencia de considerar la perfección humana desde un punto de vista lógico, de un modo abstracto. Santo Tomás, además, podrá añadir: porque la forma substancial participa de aquella perfección que es raíz y fuente de todas las demás perfecciones, substanciales y accidentales. La forma substancial de suyo es *participans*

---

quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum, est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis ut forma".

<sup>14</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substancialis et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens. Et sic nulla alia forma substancialis praecedat in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem, quod est impossibile; oportet enim omne accidens fundari in substantia".



*esse*. Como es obvio, esta comprensión metafísica de la forma difiere mucho de la que está presente en la primera opinión.

a) *Fundamento: el logicismo. Platón y Avicibrón*

Sigue la exposición de Santo Tomás. Analiza las razones que llevaron a la tesis de la pluralidad de las formas substanciales. "La diversidad de estas dos opiniones proviene de que algunos, para investigar la verdad de la naturaleza de las cosas, procedieron a partir de razones inteligibles, y esto fue propio de los platónicos; otros, en cambio, procedieron a partir de las cosas sensibles, y esto fue lo propio de la filosofía de Aristóteles, como dice Simplicio"<sup>15</sup>. Es toda una declaración programática de los dos posibles métodos en filosofía. No podemos olvidar aquí aquel reproche que Aristóteles hacía a los platónicos, y que Santo Tomás recoge sin titubeos: "Los platónicos, que eran ignorantes de lo que existe, es decir, acerca de los entes naturales y sensibles, mirando sólo a algunas pocas cosas que tenían a la mano, a base de mucho hablar y razonar, esto es, a base de muchas cosas que racionalmente consideraban de modo universal, hacen afirmaciones con excesiva facilidad, es decir, sin una investigación diligente profieren sentencias sobre las cosas sensibles"<sup>16</sup>.

La diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles estriba en que para Platón la cosa entendida es, fuera del alma, del mismo modo como el intelecto la entiende, es decir, como abstracta y común. En cambio, para Aristóteles, la cosa que es entendida, es de distinto modo fuera del alma y en el intelecto, porque es entendida abstractamente, y tiene ser concretamente<sup>17</sup>. El platonismo no supo advertir que el

<sup>15</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius".

<sup>16</sup> ID., *l. De Gen. et corrup.*, lect. 3, n. 25: "Sed Platonici, qui erant indocti existentium, idest circa entia naturalia et sensibilia, respicientes ad pauca sensibilibus quae eis occurrerant, ex multis sermonibus vel rationibus, idest ex multis quae in universali rationaliter considerabant, de facili enuntiant, idest absque diligenti perscrutatione sententiam proferunt de rebus sensibilibus".

<sup>17</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 9 ad6: "(...) Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur eodem modo habet

intelecto no aprehende las cosas según el modo de las cosas, sino según su propio modo<sup>18</sup>.

"Los platónicos consideraron cierto orden de los géneros y de las especies, y que siempre lo superior puede ser entendido sin lo inferior, como hombre sin este hombre, y animal sin el hombre, y así sucesivamente. Estimaron también que lo que es abstracto en el intelecto, es abstracto en la realidad: les parecía que si ninguna cosa abstracta respondía a un intelecto que abstrae, éste sería falso o vano. Por eso, creyeron que los entes matemáticos eran abstractos de las cosas sensibles, porque se entendían sin ellas. Luego pusieron el hombre abstraído de este hombre, y así sucesivamente hasta el ente, lo uno, y el bien, que pusieron como suma virtud de las cosas. Vieron que siempre lo inferior es más particular respecto a su superior, y que la naturaleza de lo superior es participada en lo inferior: pero lo participante se relaciona a lo participado como material. Luego pusieron que entre las cosas abstractas, cuanto más universal es algo, tanto más formal"<sup>19</sup>. De este modo, es posible afirmar una pluralidad de formas, donde lo superior como forma es participado por lo inferior como materia. "Este" hombre, a modo de materia, participa de la forma hombre. A su vez, el hombre como materia participa de la forma animal. El animal como materia participa de la forma vida, y así sucesivamente hasta llegar a la forma del bien. Y hay una pluralidad de formas substanciales

---

esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur esse extra animam, sed alio modo, quia intelligitur abstracte et habet esse concrete". La razón última de la falsedad del logicismo estriba en que no pertenece a la razón o esencia de una cosa que sea entendida. (Cfr. *De Spir. Creat.*, q. un., a. 10 a.112).

<sup>18</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 50, a. 2c: " (...) Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum".

<sup>19</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum, et quod semper superius potest intelliigi sine inferiori; sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori: participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quante aliquid est universalius, tanto est formalius".

porque, efectivamente, si consideramos al hombre desde un punto de vista lógico, encontramos distintas perfecciones substanciales, como ser hombre, ser animal, ser viviente, que de ningún modo se pueden predicar del hombre accidentalmente.

"Otros, en cambio, por la misma vía (la vía del logicismo), afirmaron opuestamente que cuanto más universal es una forma, tanto más material. Y esta es la posición de Avicibrón en el libro *Fontis vitae*, pues puso una materia prima sin ninguna forma, que llamó materia universal, común a las substancias espirituales y corporales, a la que advenía una forma universal que es la forma de la substancia. Esta materia existente bajo la forma de substancia, una parte recibía la forma de corporeidad, y su otra parte, la que pertenece a las substancias espirituales, quedaba sin este tipo de forma. Y sucesivamente puso en la materia una forma bajo otra forma según el orden de los géneros y de las especies hasta la última especie especialísima"<sup>20</sup>.

Según Avicibrón, habrá por tanto una pluralidad de formas substanciales: primero, una cierta forma substancial por la que algo es sólo substancia; después otra por la que es cuerpo<sup>21</sup>, y después otra por la que es viviente, otra por la que es animal, y otra por la que es hombre. La diferencia entre estas dos posturas radicará en el orden en el que advienen las formas, que será inverso, pero ambas, por la misma vía, la vía del logicismo, afirmarán una pluralidad de formas substanciales: si el intelecto entiende distintas perfecciones substanciales en una cosa, ésta debe tener realmente una pluralidad de formas substanciales. Conviene que nos detengamos ahora en este

<sup>20</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Quidam vero secundum eandem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicbron in libro *Fontis Vitae*; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus, cui dixit advenire formam universalem quae est forma substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte eius, quae pertinet ad spirituales substantias, sine huiusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam". Un buen análisis de la crítica que lleva a cabo Santo Tomás a la tesis de la universalidad de la materia en su opúsculo *De Substantiis separatis*, se encuentra en, A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, o.c., pp 111-116.

<sup>21</sup> Cfr. A. FOREST, *la structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, o.c., pp. 189-197, donde estudia la cuestión de la forma corporeitatis.

logicismo de Avicibrón, porque configura en buena medida aquel agustinismo medieval que con tanta virulencia se opuso a Santo Tomás<sup>22</sup>.

• • •

En Aristóteles, acto significa perfección, como afirmación y positividad ontológica. Potencia significa capacidad real -y no mera posibilidad lógica- de ser en acto. El acto puede entenderse bien como forma, como perfección estáticamente poseída (*εντελεχεια*), a la que corresponde una potencia pasiva o capacidad de recibir una forma; o bien como acción, como actividad operante (*ενεργεια*), a la que le corresponde una potencia activa. El momento aristotélico se caracterizará por la emergencia absoluta del acto sobre la potencia. El acto tiene prioridad sobre la potencia *en cuanto a la noción*, la potencia se conoce desde y por el acto, pues toda potencia se conoce precisamente por el orden y referencia a su acto propio; *en cuanto al tiempo*, en el sentido preciso de que lo que es en potencia no puede llegar a ser en acto sino en virtud de algo otro que ya es en acto; *en cuanto a la substancia*, porque es término del devenir y porque es fin del devenir.

El otro momento aristotélico es el nuevo concepto de naturaleza como síntesis (*συνολος*) de materia y forma. La experiencia del cambio substancial le lleva a afirmar que toda realidad sensible consta de materia prima y forma substancial como principios intrínsecos de la substancia corpórea, que es el compuesto mismo. Para advertir la originalidad de esta doctrina, se ha de tener en cuenta que, según Aristóteles, la materia prima es un principio potencial real, porque es el substrato o sujeto del cambio, y posee aptitud de ser determinada por una perfección actual. De este modo Aristóteles se aleja de los presocráticos, que consideraron la materia como el único principio de lo corpóreo, y de Platón, que veía en ella una simple privación. Por

---

<sup>22</sup> Seguiremos las orientaciones de C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso*, o.c., pp. 106-111; 274-279.

otra parte, la forma substancial es el principio fundante de la substancia individual, es decir, el principio actual por excelencia. Inmanente a la substancia, le da una determinada naturaleza. La forma substancial es el acto de la materia prima. Materia y forma se relacionan entre sí como potencia y acto. Así, aunque las esencias corpóreas están compuestas de dos principios, la materia y la forma, que son las "partes de la esencia", no obstante, el primado constituyente corresponde a la forma, que es el acto, en la que se resuelve la materia como potencia.

Santo Tomás acogerá sin reservas esta primacía del acto, y desde ella refutará los planteamientos de fondo del agustinismo medieval, marcado por la impronta de Avicibrón quien, contrariamente a Platón y Aristóteles, explica el fundamento de toda la realidad resolviéndola en la potencia, y no en el acto<sup>23</sup>. Dos son los aspectos importantes de este agustinismo medieval avicebronizante: primero, se admite cierta actualidad a la materia prima y se identifica la potencia o receptividad con la materia, lo que supone introducir la materia en la esencia de toda criatura (hilemorfismo universal); segundo, rige el principio metodológico de la correspondencia directa entre el orden lógico y el ontológico: el género es la materia y la diferencia es la forma, las partes de la definición son también las partes de la cosa. En consecuencia, habrá tantas materias y tantas formas como géneros lógicos y diferencias presentes en la noción de dicha substancia (pluralidad de formas substanciales)<sup>24</sup>.

23 SANTO TOMÁS, *De Subs. Sep.*, c. 6: "Haec autem quae dicta sunt in pluribus manifesta improbabilitatem continent. Primo namque quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit resolvendo in principia materialia: quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum; manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus, non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum, unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia sed solum quae sunt in actu: quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia, nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime; unde et Plato investigando suprema entium processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo".

24 ID., *De Subs. Sep.*, c. 5: "Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse, quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat. Qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur: primo quidem quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda, ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum

Pues bien, como señala Fabro, gracias al concepto de acto, emergente sobre la potencia, Santo Tomás podrá acabar con el principio metodológico de la correspondencia directa entre el orden lógico y ontológico: las partes de la definición significan partes de la cosa, no porque sean también partes de la cosa (como pensaba el agustinismo medieval), sino porque se toman de las partes de la cosa. Así, ni animal ni racional son partes del hombre, sino que animal se toma de su naturaleza sensitiva, y racional se toma de su razón. Ahora bien, como la naturaleza sensitiva es como material respecto a la razón, pues entendemos por hombre el que tiene razón en una naturaleza sensitiva, de aquí que digamos que el género se toma de la materia, la diferencia de la forma, y la especie del todo de materia y forma<sup>25</sup>.

Género y diferencia son conceptos que se unifican formalmente en la definición de la especie y no pueden, por tanto, indicar realidades distintas. Como conceptos expresivos, el uno y el otro indican la misma y única naturaleza específica, pero de manera distinta. "Los conceptos universales de género, diferencia y especie guardan una relación proporcional con las realidades individuales de materia, forma y compuesto. Tal relación no supone que estos predicables esenciales signifiquen lo tomado por la materia y la forma, y el compuesto por éstos, porque cada uno de ellos significa a toda la esencia. El género se origina de lo material de la cosa, pero por incluir también indeterminadamente lo formal, significa todo el compuesto; y la diferencia proviene de lo formal de la cosa, aunque asimismo contiene una materia indeterminadamente, y por ello significa igualmente todo el compuesto"<sup>26</sup>.

---

et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur; quibus duabus positionibus innisus quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias".

<sup>25</sup> ID., *In VII Metaph.*, lect. 9, n. 1463: "Partes definitionis significat partes rei, in quantum a partibus rei sumuntur partes definitionis; non ita quod partes definitionis sint partes rei. Non enim animal est pars hominis, neque rationale; sed animal sumitur ab una parte, et rationale ab alia. Animal enim est quod habet naturam sensitivam, rationale vero quod habet rationem. Natura autem sensitiva est ut materialis respectu rationis. Et inde est quod genus sumitur a materia, differentia a forma, species autem a forma et materia simul. Nam homo est, quod habet rationem in natura sensitiva".

<sup>26</sup> E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., p. 92.

El género expresa indeterminadamente todo lo que está en la especie, y no sólo la materia: significa el todo como una cierta denominación que determina lo que es material en la cosa sin la determinación propia de la forma, y por eso decimos que el género se toma de la materia, aunque no sea materia. La diferencia también significa el todo, y no sólo la forma, pero lo significa como una cierta denominación de una forma determinada tomada aparte de una materia determinada. La especie o definición expresa el todo significando una materia determinada y una forma determinada. En el caso concreto de la substancia material, se puede decir que el género, la diferencia y la especie se relacionan proporcionalmente con la materia, la forma y el compuesto, pero no son ellos. De ahí que la composición lógica de género y diferencia específica no sea argumento necesario de materialidad; ésta, por el contrario, resultará de otra vía, la de la experiencia.

Y así, cuando por Revelación sepamos de la existencia de substancias puramente espirituales, el género y la diferencia de su definición ya no indicarán dos principios ontológicos opuestos, sino la simple realidad formal, considerada primero en su indeterminación de "espíritu" y después en el carácter distintivo de cada uno de los espíritus. Luego podrá decirse que la substancia espiritual en su realidad formal está compuesta de género y diferencia, sin que esto comporte materia alguna, pues toda substancia espiritual es intelectual y recibe en su "potencia de entender" la forma en su naturaleza común y universal y, por tanto, de un modo diametralmente opuesto a la materia, que recibe las formas contrayéndolas a un ser individual.

Así como la materia recibe la forma particularmente y no según la razón común de la forma, la substancia intelectual, por el contrario, recibe la forma inteligible según su totalidad. La substancia espiritual en su realidad formal es simple, es forma subsistente por sí, pero sigue siendo potencial respecto de otras determinaciones accidentales y del mismo acto de ser.

Aparece así un nuevo concepto de acto y de potencia, donde el acto puesto en su pureza metafísica es perfección como afirmación de

ser, y la potencia es receptividad y capacidad de ser sujeto: *Esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliiter consequitur omnem potentiam*, ser sujeto no sigue a la sola materia que es parte de la substancia, sino en general a toda potencia<sup>27</sup>. Ese *esse subiectum* o *recipere* no aparece ya ligado a la materialidad, porque hay un doble modo de recibir: uno subjetivo, que es el de la materia que recibe su forma para la constitución de su ser específico, por la que aquella materia pasa a ser tal cosa; y otro objetivo, que es el del conocimiento, donde la forma es recibida en su alteridad y universalidad, manteniéndose como tal en el sujeto cognoscente: de manera que se puede hablar de un *recibir* también en las substancias inmateriales.

Por tanto, no todo el que recibe y es sujeto y está en potencia de alguna perfección o acto necesariamente incluye en su estructura íntima la materia. La potencia no se dice sólo en un único sentido, como materia prima, sino en tantos como formas de "ser sujeto" del acto. Luego llamamos potencia, no sólo a la materia, sino a todo aquello que recibe y limita al acto. La materia es un tipo de potencia, es potencia pura, carente de suyo de todo acto, de manera que toda su actualidad le viene mediante la forma.

En virtud de este nuevo concepto de potencia, Santo Tomás puede denominar a la substancia o a la forma sola *potentia essendi*, y afirmar así la potencialidad de la misma forma y de la esencia respecto del ser, en cuanto que reciben el ser como su acto propio. "La razón de forma se opone a la de sujeto. Pues toda forma de suyo es acto; todo sujeto, en cambio, se compara a aquello de quien es sujeto como potencia al acto. Luego si se diera una forma que fuese sólo acto, como la divina esencia de ningún modo podría ser sujeto; y de esta forma habla Boecio. Pero si se diese alguna forma que bajo un aspecto fuese en acto y bajo otro en potencia, esta forma sería sujeto en cuanto que es en potencia. Ahora bien, las substancias espirituales, aunque sean formas subsistentes, son en potencia, en cuanto que tienen un ser finito y limitado"<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> SANTO TOMAS, *De Subst. sep.*, cap. 8.

<sup>28</sup> ID., *De Spir. creat.*, q.un., a. 1 ad1: "Ratio formae opponitur rationi subiecti. Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus; omne autem subiectum comparatur ad id



Hay, pues, un nuevo concepto de acto superior a la forma y esencia aristotélica, y un nuevo concepto de potencia diverso de la potencia de la materia. Y Santo Tomás articulará el par acto-potencia en este nuevo alcance en términos de participación: "Toda substancia después de la primera (...) participa el ser. Todo el que participa se compone de participante y participado, y el participante es en potencia a lo participado. Luego cualquier substancia simple después de la primera substancia simple, es potencia de ser"<sup>29</sup>.

Lo mismo señala en este otro texto: "Toda substancia creada está compuesta de potencia y acto. Es notorio que sólo Dios es su ser, como existiendo esencialmente, en cuanto que su ser es su substancia; cosa que no se puede decir de ningún otro, pues ser subsistente no puede haber más que uno, de la misma manera que no puede haber más que una blancura subsistente. Luego es necesario que cualquier otra cosa sea ente participativamente, de manera que en ella una cosa sea la substancia participando el ser, y otra, el mismo ser participado. Todo participante se relaciona a lo participado como potencia al acto. Luego la substancia de cualquier cosa creada se relaciona a su ser como potencia al acto"<sup>30</sup>.

• • •

---

cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si quae ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. *Substantiae autem spirituales, licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, in quantum habent esse finitum et limitatum*."

<sup>29</sup> ID., *In VIII Phys.*, lect. 21, n. 1153: "Omnis ergo substantia quae est post primam substantiam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participatum. In omni ergo substantia quantumcumque simplici, post primam substantiam simplicem est *potentia essendi*."

<sup>30</sup> ID., *Quodl.*, III, q. 8, a. un.: "Omnis enim substantia creata est composita ex potentia et actu. Manifestum est enim quod solus Deus est suum esse, quasi essentialiter existens, in quantum scilicet suum esse est eius substantia. Quod de nullo alio dici potest: esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum."

"Y esta opinión, aunque parezca discorde a la primera, sin embargo, concuerda con ella según la verdad de la cosa, y es una secuela de ella. Pues los platónicos sostuvieron que cuanto más universal y formal es una causa, tanto más subyacente está su perfección en un individuo. De donde el efecto del primer "abstracto" que es el bien, es la materia prima, para que al agente primero responda el sujeto primero, y así en adelante, según el orden de las causas abstractas y de las formas participadas en materia, como el abstracto más universal es más formal, así la forma participada más universal es más material"<sup>31</sup>.

Como señala muy bien S. Vanni Rovighi, la base común que subyace en ambas opiniones consiste en el intento de explicar la realidad, la realidad concreta, partiendo de nuestros conceptos más universales, que es el método platónico; mientras que el aristotélico consiste en justificar los conceptos partiendo de la realidad concreta que le ofrece la experiencia. El primer método, que Santo Tomás define platónico, hipostasia nuestros conceptos, y de éstos deduce la realidad: pone el fundamento de la realidad en aquello que es más abstracto y universal. Este procedimiento se bifurca después, según que se ponga como principio lo que es más formal, o lo que es más material, una idea universalísima o un substrato indeterminado. Lo primero es propio de los platónicos; lo segundo, de Avicibrón, que pone como fundamento de toda la realidad una materia universal, indiferenciada. Pero también esta opinión es una variante del procedimiento platónico, que es el de hipostasiar el universal.

Si se admite que los diversos entes surgen por el diverso determinarse de un único substrato real, se debe admitir en todo ente

---

<sup>31</sup> ID., *De Spir. Creat. q. un., a. 3c*: "Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela eius. Posuerunt enim Platonici quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto eius perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subiectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior".

un escalonamiento de formas substanciales: una primera forma substancial hará que el substrato universal sea substancia, una segunda hará que la substancia sea corporal o espiritual, una tercera hará que la substancia corpórea sea astral o terrena, etc, hasta llegar al hombre donde se encontrarán -sin saber muy bien de que cómo se unirán- dos substancias diversamente informadas: una substancia corpóreo-sensitiva, y una substancia espiritual. La concreta realidad que es el hombre aparecerá como algo inexplicable, pero el orden sistemático de los conceptos quedará a salvo<sup>32</sup>. Para Santo Tomás, en cambio, es siempre la necesidad de explicar la naturaleza y actividad propia de una substancia lo que determina la conveniencia de una u otra comprensión metafísica. No pretende amoldar la realidad a sus conceptos, sino los conceptos a la realidad. Aquí está la divergencia fundamental entre una actitud de origen platónica y otra de origen aristotélica.

#### b) Refutación

"Pero esta opinión, según los principios de la Filosofía verdadera, que consideró Aristóteles, es imposible"<sup>33</sup>. Santo Tomás aduce tres argumentos aristotélicos que demuestran la falsedad de una pluralidad de formas substanciales. Como la misma metafísica de Aristóteles basta para refutar esta tesis, es lógico que Santo Tomás prefiera criticarla, sirviéndose, no directamente de su noción de acto de ser, para muchos desconocida, sino de la autoridad indiscutible de la filosofía de Aristóteles. Son, pues, argumentos que no se basan directamente en la noción de *esse ut actus*, aunque, ciertamente, pueden ser asumidos por la metafísica del acto de ser de Santo Tomás, que no los niega sino que los lleva a su fundamentación última.

*El argumento por la unidad.* "Primero, porque ningún individuo de substancia será algo uno sin más. No se hace algo uno sin más (*simpliciter*) a partir de dos actos, sino de la potencia y el acto, en

<sup>32</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, o. c., pp. 55-56.

<sup>33</sup> SANTO TOMAS, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Sed haec positio, secundum vera Philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis".

cuanto aquello que es en potencia se hace en acto; y por eso, hombre blanco no es algo uno sin más, y sí en cambio, animal bípedo, porque esto mismo que es animal, es bípedo. Pero si fuese separadamente animal, y separadamente bípedo, el hombre no sería uno, sino varios, como argumenta el Filósofo. Luego es evidente que si se multiplicaran muchas formas substanciales en un individuo de substancia, éste no sería uno sin más, sino sólo en cierto modo (*secundum quid*), como hombre blanco<sup>34</sup>. Sólo la unicidad de la forma substancial permite entender y salvar la unidad substancial del hombre. La forma es razón de unidad: una cosa, por lo mismo, es ente y uno. *Ens et unum convertuntur*. Pero una cosa es ente sin más por su forma substancial. Luego por su forma substancial es también uno sin más. Una pluralidad de formas substanciales rompería esa unidad esencial del ente<sup>35</sup>. Este argumento, que se mueve en el nivel metafísico de la forma como acto, y que es eficaz para rebatir la tesis de la pluralidad de las formas substanciales, se nos ilumina plenamente en la metafísica del acto de ser.

---

<sup>34</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII Metaph. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus". Para una introducción al problema de la unión substancial de alma y cuerpo en Aristóteles, cfr. G. GIANNINI, "L'unione sostanziale dell'anima con il corpo", en *Doctor Communis* (1958), pp. 200-222.

<sup>35</sup> Si la unidad del alma y del cuerpo no supone ningún problema, es debido a que su relación, expresada en la terminología aristotélica, es la de forma substancial y materia prima (cfr. *De Anima* 412b 6-9). Si el alma es definida como forma substancial, entonces el "cuerpo" no es en realidad sino la materia prima, correlato ontológico de la forma substancial. Si el alma es entelequia, el cuerpo no es sino aquello que posee la potencia de tener una naturaleza determinada. Pero no hay ninguna naturaleza fuera de su relación con la forma. Luego no hay cuerpo fuera de la relación materia-forma, y la determinación de ser cuerpo adviene a la materia como consecuencia de la recepción de la forma substancial. La corporeidad es, pues, una determinación que la forma substancial (el alma) da a la materia, siendo ésta -y no el cuerpo- su verdadero correlato, enteramente potencial. Por eso, hablar de una *forma corporeitatis*, que conferiría al cuerpo el carácter de realidad independiente del alma, responde a una concepción dualista que ha perdido el sentido auténtico de la doctrina aristotélica (Cfr. B. C. BAZAN, "La corporalité selon Saint Thomas", en *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983), pp. 370-376).

Todo ente, por lo mismo que es, es uno. La unidad se funda en el acto de ser, por el que el ente es. Pero el acto de ser es primeramente participado por la forma substancial, y dado a participar primeramente desde la forma substancial. Por tanto, nada es uno sino por una forma, la forma substancial, por la que primeramente la cosa tiene el acto de ser.

Todo ente, por lo mismo que es, es uno. La unidad es un trascendental del ente, esto es, una noción que designa una propiedad del ente en cuanto tal. Como cualquier trascendental, no añade nada real al ente: *ens et unum convertuntur*. Sin embargo, para nuestro conocimiento, uno no es sinónimo de ente, pues manifiesta de modo explícito un aspecto no significado por la noción de ente: la negación de división interior, la indivisión que todo ente posee de suyo, por ser ente. Idénticos como realidades, son, en cambio, nociones distintas. *Ens et unum convertuntur*. Uno y ente se identifican en realidad. Luego la unidad, como el ente, se fundamenta en el acto de ser. A los diversos grados de ser -que resultan de la mayor o menor participación del ser- seguirán, pues, diversos grados de unidad. La unidad más perfecta es la del ente que carece de partes o de pluralidad de principios constitutivos: Dios o Ser por esencia. Las criaturas, por el contrario, participan del ser, y poseen, por tanto, una unidad menor, que llamamos de *composición*. Los grados de unidad dependerán de los distintos niveles de composición. Puede distinguirse así la unidad substancial, accidental y de orden.

La unidad en sentido propio es la *unidad substancial*. La composición de los principios constitutivos del ente (esencia y ser, materia y forma) da lugar a una unidad tan íntima, que no puede perderse sin que a la vez el ente deje de ser. La *unidad accidental*, que resulta de la composición entre substancia y accidentes, es menor porque el ser del sujeto no depende de su unión con el accidente: el hombre músico no deja de ser hombre por dejar de ser músico. La *unidad de orden* se basa en el accidente relación, y dentro de la unidad accidental, es la más débil, pues la esencia de la relación es el *esse ad*, y no afecta intrínsecamente al sujeto según lo que éste es en sí mismo. Son unidades de orden la familia, la sociedad civil, etc. Su forma es el mismo orden entre las partes, las relaciones que vinculan

mutuamente a los individuos, y el fundamento de estas unidades es la coincidencia de sus miembros en un mismo fin. A la unidad de orden se asimila la *unidad de agregación*, que resulta de un conjunto de elementos sin orden alguno mutuo (un montón de algo)<sup>36</sup>.

Todo ente, por lo mismo que es, es uno. Pero el ente tiene el acto de ser por su forma substancial. Luego también por su forma tendrá unidad. Es imposible, por tanto, poner varias formas substanciales en un ente, pues entonces no sería un ente, sino varios entes. En el caso del hombre, si pusiéramos varias almas a modo de formas substanciales diversas, de manera que fuese viviente por el alma vegetativa, y animal por el alma sensitiva, y hombre por el alma intelectual, se seguiría que el hombre no sería esencialmente uno, lo cual es evidentemente falso<sup>37</sup>.

*El argumento por la noción misma de forma substancial.*  
"Segundo, porque en esto consiste la razón de accidente, que sea en un sujeto, pero de manera que por sujeto entendamos algo ente en acto, y no sólo en potencia; conforme a esto, la forma substancial no es en un sujeto sino en la materia. Luego a cualquier forma que le subyace algo ente en acto, de modo que sea, esa forma es un accidente. Es evidente que cualquier forma substancial, la que sea, hace a algo ente en acto y lo constituye; de donde se sigue que sólo la primera forma que adviene a la materia es substancial; en cambio, todas las que advienen después son accidentales. Y esto no deja de ser así porque se diga que la primera

<sup>36</sup> Cf. T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 1982, pp. 141-145.

<sup>37</sup> SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 3c: "Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primo quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cuius essent animae plures. Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideo ea quae denominantur a diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quod sit vivum, scilicet ab anima vegetabili; et ab alia forma quod sit animal, scilicet ab anima sensibili; et ab alia quod sit homo, scilicet ab anima rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter"; C.G., II, c. 58, n. 1346: "Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma una, quaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficit. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum".

forma es en potencia respecto a la segunda, pues todo sujeto se compara a su accidente como potencia al acto. Además, más completa sería la forma de un cuerpo que prestara la capacidad de la vida que aquella que no la diera. Luego si la forma del cuerpo inanimado hace que éste sea sujeto, mucho más la forma que tiene vida en potencia hará que sea sujeto; y así el alma será forma en un sujeto, que es la razón del accidente<sup>38</sup>. Santo Tomás, en este segundo argumento, que se sitúa también en el orden predicamental de las formas, nos invita a considerar la diferencia entre la forma substancial y la forma accidental.

La diferencia estriba en que la forma accidental no da el ser sin más, sino el ser tal, como el ser blanco, o el ser músico, o el ser grande, etc. Toda forma accidental sobreviene a un sujeto ya existente en acto. En cambio, la forma substancial da el ser sin más, hace que algo sea ente sin más. No adviene a un sujeto ya existente en acto, sino sólo en potencia, que llamamos materia prima. Luego no puede haber varias formas substanciales, pues la primera que adviniera al sujeto le daría el ser sin más, y todas las demás, al sobrevenir a un sujeto ya existente en acto, advendrían accidentalmente<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substancialis non est in subiecto sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substancialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substancialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis".

<sup>39</sup> ID., *In II de Anima*, lect. 1, n. 224: "Sciendum autem est quod haec est differentia formae substancialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, ut puta magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substancialis facit esse actu simpliciter. Unde forma accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substancialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substanciales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid"; Cfr. C.G., II, c. 58, n. 1347.

Dice Santo Tomás: "Entre todo, el ser es aquello que más inmediata e íntimamente conviene a las cosas. Luego como la materia tiene ser en acto por la forma, es preciso que la forma que da el ser a la materia, se entienda adviniendo a la materia anteriormente a todo, y que inhiera en ella más inmediatamente que todo lo demás. Pero lo propio de la forma substancial es dar el ser sin más a la materia, pues la cosa es eso mismo que es, por la forma substancial. En cambio, por las formas accidentales la materia no tiene el ser sin más, sino sólo ser en cierto modo; por ejemplo, ser grande, o ser colorada, o ser algo tal. Luego aquella forma que no da a la materia el ser sin más, sino que adviene a una materia ya existente en acto por alguna forma, no será forma substancial. Por eso, no puede mediar entre la forma substancial y la materia alguna otra forma substancial"<sup>40</sup>. La razón es sencilla: sólo la primera forma, que haría ser a la materia substancia en acto, sería substancial, y todas las demás serían accidentales. Como el alma intelectual es la forma substancial del cuerpo, no puede unirse al cuerpo mediante otra forma substancial, pues entonces no daría el ser sin más a la materia, sino sólo en cierto modo, y sería una forma accidental.

*El argumento por la generación.* Tercero, porque se seguiría que en la adquisición de la última forma no se daría la generación sin más, sino sólo en cierto modo. Como la generación es la transmutación de no-ser a ser, se genera sin más aquello que se hace ente sin más a partir del no ente sin más. Pero lo que preexiste como ente en acto no puede hacerse ente sin más, sino ente "esto", como blanco, o grande, lo cual es hacerse en cierto modo. Luego como la forma que precede en la materia la hace ser en acto, la forma subsiguiente no la hace ser sin más, sino ser esto, como ser hombre, o asno, o planta, y así no se dará una generación sin más. Por eso, los antiguos, que afirmaban que la

---

<sup>40</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 9c: "Inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. de Causis; unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid: puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae iam existenti in actu per aliquam formam, non erit formam substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis mediz".



materia prima es algo en acto, como fuego, aire, o agua, o algo medio, dijeron que el hacerse no era otra cosa que un alterarse; y Aristóteles resolvió esta dificultad poniendo la materia como siendo sólo en potencia, la cual era sujeto de generación y corrupción sin más. Y porque la materia nunca está despojada de toda forma, por eso, cuando recibe una forma, pierde otra, y viceversa"<sup>41</sup>. La distinción entre forma substancial y accidental vuelve a ser capital.

Hemos dicho que la forma accidental no da el ser en absoluto (*esse simpliciter*), sino el ser tal (*esse tale*), como el ser blanco, o el ser músico, o el ser grande, etc. Toda forma accidental sobreviene a un sujeto ya existente en acto. Por eso, cuando un ente adquiere o pierde una forma accidental no se habla de una generación o corrupción en sentido absoluto (*simpliciter*), sino sólo en un cierto sentido (*secundum quid*). En cambio, la forma substancial da el ser en absoluto, hace que algo sea ente sin más. No adviene a un sujeto ya existente en acto, sino sólo en potencia, que llamamos materia prima. Por eso, cuando un ente adquiere o pierde la forma substancial hablamos propiamente de generación o de corrupción. En el caso concreto del hombre, no cabe pensar, por tanto, que aparte del alma intelectual, preexistan otras formas substanciales, pues de ser así, el sujeto del alma intelectual sería ya ente en acto, y entonces el alma intelectual no daría el ser en absoluto, y no sería la forma substancial del hombre, con lo cual ni su advenimiento supondría la generación propiamente dicha, ni su pérdida la corrupción sin más, sino sólo en cierto modo, lo cual es evidentemente falso, porque tanto la generación como la muerte y

---

<sup>41</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam; et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam demudatur ab omni forma, propter hoc quaecumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso".

corrupción del hombre acaecen cuando recibe o pierde su alma intelectual<sup>42</sup>.

Aquí terminan los argumentos contra la tesis de la pluralidad de las formas substanciales. La argumentación procede, de algún modo, por vía negativa, en el sentido de que si afirmamos la pluralidad de formas substanciales, se siguen unos inconvenientes. En cambio, los principios de la metafísica del acto de ser ofrecen, a nuestro juicio, una argumentación más sólida y radical, por vía positiva. "Propio de una cosa es tener un único ser substancial. Pero la forma substancial da el ser substancial. Luego una cosa tiene una forma substancial. Pero el alma es la forma substancial del hombre. Luego es imposible que en el hombre haya alguna otra forma substancial además del alma intelectual"<sup>43</sup>.

Es evidente que en el hombre, como en cualquier cosa, sólo puede haber una forma substancial. En efecto, el acto de ser es la perfección primera y raíz de todas las perfecciones del ente. Luego es único para cada ente. Ahora bien, todo ente tiene el acto de ser mediante la forma substancial, que es lo que primeramente participa del ser y por lo que la materia tiene ser en los entes corpóreos. Luego la forma substancial es única, pues único es el acto de ser de cualquier ente. Es, sin duda, el argumento más sencillo y contundente, y se apoya en los principios mismos de una metafísica del acto de ser<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> ID., *Quodl.* XI, q. 5, a. un., in c: "Cum forma substantialis sit quae facit hoc aliquid, et dat esse substantiale rei, tunc sola prima forma esset substantialis, cum ipsa sola daret esse substantiale rei, et faceret hoc aliquid; omnes autem post primam essent accidentaliter advenientes, nec darent esse rei simpliciter sed esse tale: et sic in amissione vel acquisitione ipsarum non esset generatio et corruptio, sed tantum alteratio. Unde patet hoc non esse verum. Simile etiam esset in potentiis animae; nam sola prima, scilicet vegetabilis, esset forma substantialis, et faceret hoc aliquid; aliae vero essent accidentales: quod omnino est falsum".

<sup>43</sup> ID., *S.Th.*, I, q. 76, a. 4 sc: "Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva".

<sup>44</sup> La unidad del hombre está, en cierto modo, garantizada doblemente a nivel metafísico: primeramente, en el orden del ser o nivel entitativo; en segundo lugar, en el nivel esencial. El hombre es un *ens*, y debe afirmarse en él la composición metafísica de *essentia* y *esse*, donde el *esse* es la unidad íntima de cada realidad. Si bien el *esse* le compete al alma intelectual como propio, al unirse el alma al cuerpo como forma, comunica el mismo *esse* con el cual ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma resulta una sola entidad, de suerte que el *esse* que tiene todo el compuesto es

En otros lugares de su obra, Santo Tomás aduce un signo de esta unicidad de la forma substancial confirmado en nuestra experiencia más cotidiana, y es que al aplicar intensamente alguna facultad del alma impedimos o dificultamos el ejercicio de otras, lo que no sucedería si hubiese distintos principios de operación. "Las diversas potencias o virtudes que no radican en un mismo principio, no se impiden mutuamente al obrar, a no ser que por casualidad sus acciones sean contrarias, lo que no hace a nuestro propósito. Vemos que las diversas acciones del alma se impiden, pues cuando una es intensa, la otra se remite. Es preciso, pues, que estas acciones y las virtudes que son sus principios próximos, se reduzcan a un solo principio. Pero este principio no puede ser el cuerpo, ya porque hay alguna acción en la que el cuerpo no comunica, a saber, el entender; ya porque, si el principio de estas potencias y acciones fuese el cuerpo en cuanto tal, se hallarían en todos los cuerpos, lo que, evidentemente, es falso. Y así se concluye que el principio de ellas es alguna única forma, por la que este cuerpo es tal cuerpo. Que es el alma. Se deduce, pues, que todas las acciones del alma que son en nosotros proceden de una única alma. Y de este modo no hay en nosotros varias almas"<sup>45</sup>.

---

también el *esse* del alma. Hay, pues, un único acto de ser para el compuesto. A nivel esencial es donde la complejidad del hombre debe ser abarcada y explicada en toda su riqueza sin perder por ello su unidad. Por eso, Santo Tomás afirma que existe una única forma substancial por la que el hombre es lo que es. En la filosofía de Santo Tomás no se da la más mínima sospecha de dualismo (Cfr. M. CORTI DE PEREZ, "Del ser y de la esencia del hombre según Santo Tomás", en *Filosofía cristiana*, nn. 15-18 (1984-1985), pp. 35-37)

<sup>45</sup> SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 3c: "Una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum"; *De Anima*, q. un., a. 11c: "Huic etiam attestatur, quod, cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicaretur"; *C.G.*, II, c. 58, n. 1351: "Diversae vires quae non radicanur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae: quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, scilicet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus in quantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus. Quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis ab anima una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae"; *S.Th.*, I, q. 76, a. 3c: "Una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam.

Después de aducir esos tres argumentos, el texto sigue así: "Luego decimos que en este hombre no hay otra forma substancial que el alma racional; y que por *esa* el hombre no sólo es hombre, sino animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ente"<sup>46</sup>. Como el alma es la forma substancial, que constituye al hombre en una determinada especie substancial, no puede haber alguna otra forma substancial intermedia entre el alma humana y la materia. Pero si *concebimos* la materia como recibiendo de la misma alma intelectual perfecciones de grado inferior, entonces sí que se la puede *concebir* juntamente con las disposiciones convenientes, como adecuada para recibir el alma racional, que le daría la última perfección. El ser intelectual vendría preparado por el ser sensitivo, y éste por el ser vital, y éste por el ser corpóreo. Aquí está el fundamento de la teoría de la pluralidad de las formas substanciales, en que nosotros efectivamente *concebimos* las perfecciones inferiores como materia respecto a las superiores: la corporeidad respecto a la vida, la vida respecto a la sensibilidad, la sensibilidad respecto a la intelectualidad. Pero no podemos olvidar que somos nosotros los que escalonamos estas perfecciones en nuestra inteligencia, lo cual no significa que en la realidad haya diversas formas substanciales que se subordinan entre sí. Por eso, Santo Tomás se cuida de distinguir el orden real y el orden de nuestros conceptos con *ese* *concebimos*.

Al no mediar forma alguna entre el alma y el cuerpo, no puede haber en el hombre formas distintas que den a la materia el ser corporal, el ser vital, el ser sensitivo y el ser intelectual. Por el contrario, es una y la misma forma la que constituye al hombre en intelectual y en todos los grados inferiores de perfección. Por el alma intelectual, el hombre es cuerpo, y viviente, y animal, e intelectual. No obstante, el compuesto de materia y forma, en tanto que constituido

---

Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum"; *De Anima*, q. un., a. 11c: "Huic etiam attestatur, quod, cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur".

<sup>46</sup> ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens".

por la forma en una perfección de grado inferior, se le puede considerar como material respecto a la perfección ulterior; así, la materia prima en cuanto constituida en el ser corpóreo es como material respecto a la perfección de la vida<sup>47</sup>.

Luego en cierto modo, la misma forma, en tanto que constituye a la materia en un grado inferior de perfección, es como intermedia entre la materia prima y ella misma en tanto que la constituye en un grado superior de perfección. Y en este sentido, a las disposiciones accidentales que hacen apta una materia para que reciba una determinada forma -pues las formas no se unen a cualquier materia, sino a una materia propia- se las podrá considerar como algo intermedio entre la forma substancial y la materia, no porque medien totalmente entre la forma y la materia, sino porque son algo intermedio entre la forma en cuanto que da la última perfección y la materia en cuanto que ya está constituida en un grado inferior de perfección por aquella misma forma.

Si concebimos la materia como constituida en el ser substancial según un grado inferior de perfección, también podremos concebirla como sujeto de accidentes, pues es necesario que la substancia, según ese grado inferior de perfección, tenga ciertos accidentes propios que inhieran en ella; por ejemplo, de que la materia esté constituida en el ser corpóreo (en virtud del alma intelectual), se sigue inmediatamente que tenga dimensiones, por las que dicha materia será divisible en

---

<sup>47</sup> Escribe E. Forment al respecto: "El nombre de *cuerpo* puede entenderse con dos significados totalmente distintos. En uno, cuerpo es aquello que tiene una forma substancial que hace que se tengan tres dimensiones, pero entendiéndolo de tal manera que, si esta misma forma da también otras perfecciones que sigan a ésta, se consideren como sobrevenidas al mismo. Se concibe, entonces, al cuerpo como la parte material, y estas determinaciones siguientes como la parte formal. Desde esta perspectiva lógica, se dice que el animal está constituido por dos partes: cuerpo y alma; aunque, realmente, sus constitutivos son la materia y el alma, que es una única forma, que confiere la corporeidad y todas las propiedades de la vida animal. Además del significado de parte, *cuerpo* tiene el de género. Con este sentido, el cuerpo es también lo que tiene una forma substancial que proporciona tres dimensiones, sin negarse que pueda facilitar otras perfecciones. En este caso, cuerpo es un género, y animal una de sus especies, como lo son vegetal y lo inanimado o inerte; aunque sus formas substanciales de animalidad, vegetabilidad y petreidad sean distintas, confieren todas ellas la corporeidad. Por consiguiente, en la forma de cuerpo, en este significado, está contenida *implícitamente*, es decir, incluyéndola sin expresarla, la forma de animal, y todas las otras formas de las substancias de las cuales cuerpo es su género" (E. FORMENT, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 90-91).

diversas partes, y según esas partes podrá ser sujeto de diversas formas. Y además de concebir la materia como constituida en un cierto ser substancial, podremos también concebirla como sujeto de accidentes que la dispongan para recibir una perfección ulterior. Y aunque estas disposiciones las entendamos como previas a la forma, y educidas por el agente en la materia, sin embargo, serán accidentes impropios de la forma, causados por la misma forma en la materia. Por eso, más que concebir estos accidentes como previos a la forma a modo de disposiciones en la materia, es la forma la que debe ser entendida como previa a esas disposiciones, de la misma manera que la causa respecto a los efectos<sup>48</sup>.

En definitiva: si concebimos la materia como recibiendo de la misma alma intelectual los grados inferiores de perfección, es decir, el ser cuerpo, y cuerpo viviente, y animal, entonces todas las disposiciones que hacen a la materia apta para recibir la intelectualidad, se nos presentan como algo en cierto modo intermedio entre la materia prima, y el alma intelectual en cuanto que da la última perfección, esto es, la intelectualidad. Pero en el orden del ser, el alma intelectual es la única forma substancial del hombre, y no hay nada intermedio entre el alma y la materia prima. El hombre, por su misma alma intelectual, se perfecciona en los diversos grados de perfección, y es cuerpo, y cuerpo viviente, y animal, y animal racional. La misma

---

48 SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 9c: "Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo. Utpote materia prima, secundum quod iam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subiecta... Sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum. Et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Huiusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi ex ipsa forma causentur in materia. Unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis, sicut causa effectibus".

alma espiritual es principio de todas las operaciones que tienen lugar en el hombre, no sólo en la esfera intelectual, sino también en las esferas sensitiva, vegetativa y física<sup>49</sup>.

*El ser participado, raíz de toda la diversidad operativa*

Ahora bien, ¿cómo puede el alma espiritual poseer en sí misma facultades tan diversas? Esta dificultad responde a una comprensión de la realidad como dividida en ámbitos separados totalmente entre sí. Entre naturaleza y espíritu no habría comunicación posible. Sin embargo, cuando se tiene una visión de la realidad jerarquizada en una progresiva graduación de perfección, tal dificultad se desvanece<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> ID., *S.Th.*, I, q. 76, a. 6 ad 1: "Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 11 ad 14: "Anima, in quantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, in quantum est forma substantialis; et dat sibi huiusmodi esse quod est vivere, in quantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei huiusmodi vivere, scilicet intellectuali natura, in quantum est talis anima, scilicet intellectiva". La tesis tomista de la unicidad de la forma substancial le permite a Santo Tomás afirmar que el alma intelectual es la corporeidad del hombre. *Corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non est aliud quam anima rationalis* (C. G., IV, c. 81). El alma intelectual es la naturaleza del mismo cuerpo. Si es la forma substancial del hombre, al alma intelectual debe el hombre que sea hombre, y animal, y cuerpo, y ente. Escribe B. C. Bazán: "La doctrina de Santo Tomás nos lleva a esta consecuencia de valor incalculable para la antropología filosófica: no hay oposición entre alma y cuerpo. La corporeidad es una determinación conferida al compuesto humano por el alma racional que es su forma substancial. El cuerpo es, si se quiere, el alma visible. Pero la corporeidad humana es una determinación cuya raíz se encuentra en una forma substancial subsistente, en una forma superior a las otras formas, las cuales confieren también la corporeidad. La corporeidad humana goza así de un estatuto ontológico privilegiado: es obra de un espíritu (...) El cuerpo humano es de una dignidad mayor que el cuerpo del animal, porque no se le puede separar de su principio, que es el espíritu. Nuestra corporeidad está toda penetrada de espiritualidad porque su fuente es el alma racional. Nuestra corporeidad no puede caer al nivel de la corporeidad animal o inanimada a no ser que se la separe de esta fuente. El desconocimiento de la dignidad del cuerpo humano va a la par del desconocimiento del valor de la persona humana, constituida por la unión del alma espiritual y de la materia" (B. C. BAZAN, "La corporalité selon Saint Thomas", en *Revue philosophique de Louvain*, 81 (1983), pp. 407-408).

<sup>50</sup> Como muy bien dice G. P. Blanco, "conforme al pensamiento griego, Santo Tomás ve en el hombre el microcosmos, el *minor mundus* que contiene y recapitula en sí la totalidad de lo real, todos los grados del ser real. Esta pluralidad de grados se da en el ser humano, en esta realidad concreta, substancia singular individual, en este subsistente que es el hombre, *hic homo*. Los grados del ser, en el hombre, no rompen su unidad, no se superponen simplemente como capas, estratos, sino que se interpenetran. Este pensamiento de la pluralidad jerarquizada del hombre ha sido ganada para la filosofía contemporánea y para la actual psicología de la personalidad, en especial gracias a la obra de Nicolai Hartmann y los filósofos y psicólogos que de él dependen.

Santo Tomás termina el artículo de la Cuestión De *Spiritualibus Creaturis* respondiendo a nuestra pregunta.

"La forma es una semejanza del agente en la materia. En las potencias activas y operativas sucede que cuanto más noble es una virtud, tanto más engloba en sí varias cosas, no por composición sino unitariamente; así, según una sola virtud el sentido común se extiende a todos los sensibles, que son aprehendidos por los sentidos propios según diversas potencias. Lo propio de un agente más perfecto es inducir una forma más perfecta. Luego la forma más perfecta hace por uno todo lo que las inferiores hacen por diversos, y aún más: por ejemplo, si la forma del cuerpo inanimado da a la materia el ser y el ser cuerpo, la forma de la planta le dará todo esto y además el vivir; el alma sensitiva le dará todo eso, y además el ser sensible; el alma racional, todo eso y además el ser racional.

Así, encontramos que las formas de las cosas naturales difieren según lo perfecto y lo más perfecto. Pues las especies se comparan a los números, como se dice en el libro de la Metafísica, cuyas especies varían por adición o sustracción de la unidad. Por eso, Aristóteles también dice en el libro *De Anima*, que lo vegetativo es en lo sensitivo, y lo sensitivo en lo intelectual, como el triángulo en el cuadrilátero, y el cuadrilátero en el pentágono. El pentágono contiene virtualmente el cuadrilátero, pues tiene esto y aún más. Pero no que, separadamente, en el pentágono esté lo que es del cuadrilátero, y lo que es propio del pentágono, como dos figuras. Así también, el alma intelectual contiene virtualmente la sensitiva, porque tiene esto y todavía más, pero no son dos almas. Si se dijera que el alma intelectual difiere por esencia de la sensitiva en el hombre, no se podría asignar la razón de la unión del alma intelectual al cuerpo, pues ninguna operación propia del alma intelectual es por algún órgano corporal"<sup>51</sup>.

---

Esto supone un gran avance frente al dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, de espíritu y materia" (G. P. BLANCO, "El estudio del alma", en *Sapientia*, 33 (1978), p. 255).

<sup>51</sup> SANTO TOMÁS, *De Spir. Creat.*, q. un., a. 3c: "Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas



A la pregunta de por qué el alma espiritual posee en sí misma facultades tan diversas, podemos contestar, apoyados en la intuición de Aristóteles, que es debido a que la forma más perfecta contiene virtualmente a toda forma inferior, y da a la materia todo lo que daba la forma inferior, y mucho más. El alma intelectual contiene virtualmente al alma sensitiva, al alma nutritiva y a todas las formas inferiores, de suerte que ella sola hace lo que el alma sensitiva en los animales, lo que el alma vegetativa en las plantas, lo que las formas inferiores en los entes inanimados, y mucho más<sup>52</sup>. "Es imposible que en una y la misma cosa haya varias formas substanciales, y esto porque por lo mismo una cosa tiene el ser y la unidad. Pero es evidente que una cosa tiene el ser por la forma, luego también por la forma tendrá unidad. Por eso, aquello que posee una multitud de formas no es uno sin más: hombre blanco no es algo uno sin más, ni animal bípedo sería uno sin más si fuese animal por algo, y bípedo por otra cosa. Hay que afirmar que las formas substanciales se encuentran entre sí como los números, y también como las figuras, como dice el Filósofo acerca de

---

potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam. Unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius: puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in VIII Metaph.: quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde etiam Aristoteles in II de Anima dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et sensitivum in intellectivo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius; non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tanquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale".

<sup>52</sup> ID., *S.Th.*, I, q. 76, a. 4c: "Nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectiorum"; *De Anima*, q. un., a. 11c: "Forma perfectior dat materiae quidquid dabit forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quidquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis".

las partes del alma. Siempre el número o la figura mayor contiene virtualmente en sí a la menor, como el quinario contiene al cuaternario, el pentágono al tetrágono, y de modo similar la forma más perfecta virtualmente a la más imperfecta. El alma intelectual tiene la virtud para conferir al cuerpo humano lo que confiere la sensitiva a los animales; y la sensitiva confiere a los animales lo que confiere la vegetativa a las plantas, y aún más. En vano habría en el hombre una alma sensitiva aparte del alma intelectual, pues el alma intelectual contiene virtualmente a la sensitiva y aún más. Y lo mismo sucede con todas las formas substanciales hasta llegar a la materia prima. De tal manera que en el hombre no hay diversas formas substanciales, a no ser en una consideración conceptual, y así podemos considerarle viviente por el alma nutritiva, y sentiente por el alma sensitiva, etc"<sup>53</sup>.

Pero esta respuesta -toda forma superior contiene virtualmente a las demás formas inferiores- tiene como base y fundamento último la noción de ser como acto máximamente participable<sup>54</sup>, esto es, como la única perfección real de la que todos los entes finitos participan en diversos grados. El ser es la única perfección en sentido propio. El ser imparticipado es la plenitud de perfección, que es Dios. En el ente finito, el acto de ser participado será su única perfección en sentido propio, perfección fundante de todas sus perfecciones esenciales y accidentales, e incluirá *virtute y eminenter* todas las perfecciones

---

53 ID., *Quodl.* I, q. 4, a. 6c: "Impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales: et hoc ideo quia ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam: unde et per formam res habet unitatem. Et propter hoc, ubicumque est multitudo formarum, non est unum simpliciter, sicut homo albus non est unum simpliciter, nec animal bipes esset unum simpliciter si ab alio esset animal et ab alio bipes. Sed dicendum est, quod formae substantiales se habent ad invicem sicut numeri; vel etiam sicut figurae, ut de partibus animae dicit Philosophus in II de Anima. Semper enim maior numerus vel figura virtute continet in se minorem, sicut quinarium quaternarium, et pentagonus tetragonum; et similiter perfectior forma virtute continet in se imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert sensitiva in brutis; et similiter sensitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, et adhuc amplius. Frustra ergo esset in homine alia anima sensitiva praeter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet sensitivam, et adhuc amplius... Et eadem ratio est de omnibus formis substantialibus usque ad materiam primam; ita quod non est in homine diversas formas substantiales invenire, sed solum secundum rationem; sicut consideramus eum ut viventem per animam nutritivam, et ut sentientem per animam sensitivam, et sic de aliis".

54 ID., *De Anima*, q. un., a. 6 ad2: "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat".

propias de los grados inferiores de participación del ser. Por esta razón, el alma humana, por ser espiritual y participar más plenamente del ser que el resto de las formas naturales, contiene *virtute* lo inferior, y es también sensitiva y vegetativa *eminenter*.

La solución de Santo Tomás tiene como base la noción de ser como acto intensivo, que incluye virtualmente toda perfección de ser inferior, según el grado en que es participado. La comprensión del ser como acto primero (*inter omnia perfectissimum*) participado por todo y, por lo mismo, como activo y operante de suyo, esto es, como fuerza constituyente de todo lo que de algún modo es, es, en definitiva, lo que explica que el alma intelectual -porque participa directamente del mismo ser, que es la fuente originaria de todo el brotar operativo del ente- posea en sí misma facultades tan variadas y diversas.

*Las facultades fluyen naturalmente de la esencia por la fuerza constituyente del acto único de ser.* El ser hace que la esencia constituya las facultades. "Las facultades -dice Finance- fluyen, *fluunt* de la sustancia, no sólo por una procesión ideal, en el orden de la finalidad -pues las potencias se ordenan a su sujeto para alcanzar su acabamiento- sino por un brotar ontológico que se asemeja a la causalidad eficiente<sup>55</sup>. El sujeto produce sus accidentes propios en razón de su actualidad, que le viene del ser; y los recibe, jugando el papel de causa material, en razón de su potencialidad, que le viene de la esencia actuada por el ser. "El sujeto es causa final de los accidentes propios, y en cierto modo causa activa: e incluso como material, en cuanto que recibe los accidentes. De aquí que pueda decirse que la esencia del alma es causa de todas las potencias como fin, y como principio activo; y de algunas como sujeto receptor"<sup>56</sup>.

Las facultades fluyen de la esencia. ¿Qué nos sugiere esta expresión de Santo Tomás? Por un lado, la naturaleza activa del ser. Porque el acto de ser es activo de suyo, no se detiene en la constitución

<sup>55</sup> J. FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Univ. Gregoriana, Roma 1960, p. 66.

<sup>56</sup> SANTO TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 77, a. 6 ad2: "Subiectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodammodo activa; et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quod essentia animae est causa omnium potentiarum sicut finis et sicut principium activum: quarundam autem sicut susceptivum".

de la esencia, sino que prolonga su actuación haciendo que fluyan de la esencia las potencias operativas. Por el otro, nos advierte de la distinción entre esencia y operatividad. Porque el ser es recibido en una esencia, que lo limita y contrae, el obrar, que pertenece al ser, decae en operatividad. Por eso, en un ente finito, la esencia nunca es inmediatamente operativa, porque no es su ser.

Por lo tanto, la comprensión de que el obrar es propio del acto de ser, y la composición real de esencia y ser en todo ente finito nos permite fundamentar metafísicamente la distinción entre esencia y operatividad, o en otras palabras, que la esencia no sea inmediatamente operativa. El ser como comunicación perfectiva, como potencia activa, cuando es participado, decae en comunicatividad u operatividad, que comporta ya composición de potencia activa y potencia pasiva. Por decirlo de alguna manera, el obrar decae en *principios* de obrar. La operatividad es causada por la esencia justamente en la medida en que la esencia es: El ente es operante, esto es, tiene de *capacidad* de obrar lo que tiene de acto de ser, en virtud de la naturaleza comunicativa de perfección del ser. Pero tiene de *pasividad* lo que tiene de esencia o potencia de ser. Por eso, los entes finitos, porque están compuestos de esencia y ser, no obran inmediatamente por su forma substancial, sino mediante principios operativos. Sólo Dios obra inmediatamente por su esencia, porque su esencia es ser. "La potencia que está en la segunda especie de cualidad, no se atribuye a Dios; ésta es de las criaturas, que no obran inmediatamente por sus formas substanciales, sino mediante formas accidentales: Dios obra inmediatamente por su esencia"<sup>57</sup>.

En suma: el alma humana, en cuanto *forma (ut forma)*, se une inmediatamente al cuerpo. No obstante, en cuanto principio de operaciones (*ut motor*), el alma necesita de disposiciones intermedias entre ella y el cuerpo: por parte del alma, de la potencia motriz; y por

---

<sup>57</sup> ID., *De Pot.*, q. 1, a. 1 ad11: "Potentia, quae est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: haec enim est creaturarum, quae non immediate per formas suas essentielles agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per suam essentiam"; S. Th., I, q. 77, a. 1 ad3: "Actio est compositi, sicut et esse: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur".

parte del cuerpo, de cierta aptitud para que pueda responder al alma<sup>58</sup>. Toda forma, por lo mismo que da el ser a la materia, es también principio de operaciones, pues el obrar sigue al ser. Luego el alma humana será también principio de operaciones. Ahora bien, cuanto más perfecta es una forma dando el ser, tanto mayor será su capacidad de obrar. Por eso, las formas más perfectas tienen más operaciones y más diversas que las formas menos perfectas. Pero el alma humana es la más perfecta de todas las formas naturales. Luego en el hombre, y a causa de su máxima diversidad de operaciones, encontramos la máxima diversidad de partes u órganos corpóreos. Ahora bien, como el orden de los órganos sigue al orden de las operaciones, y en las diversas operaciones que proceden del alma, unas preceden naturalmente a otras, será necesario que una parte del cuerpo mueva a otra a su operación. Por esta razón, entre el alma como principio de operaciones, y todo el cuerpo hay intermediarios<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> ID., S.Th., I, q. 76, a. 6c: "Si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, immo magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus: potentiam scilicet ex parte animae, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile".

<sup>59</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 9c: "Sed quia eadem forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et qualibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu. Et ideo quanto aliqua forma est maioris perfectionis in dando esse, tanto etiam est maioris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae (...) Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes (...) Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum, diversarum autem operationum quae sunt ab anima, una naturaliter praecedat alteram, necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor et principium operationum et totum corpus, cadit aliquid medium; quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes".

## B. Presencia del alma intelectual en el cuerpo

*"In toto et in qualibet parte corporis"*

El alma humana, por ser forma del hombre, da el ser y el obrar específicamente humanos al cuerpo. Su presencia vivifica y anima al cuerpo en su totalidad orgánica y en cada una de sus partes. Se encuentra *in toto et in qualibet parte corporis*. La razón última estriba en que el alma da el acto de ser al cuerpo. Y el ser, como es el acto primero y lo más perfecto de todo, es un acto *total* que abarca la totalidad del ente, esto es, todo lo que el ente es. El ser es el acto de todas y de cada una de las partes del ente: todo en él participa del ser. Es el acto del ente en cuanto ente. Luego en el hombre, el acto de ser es la perfección fundante de toda su perfección corporal: del cuerpo como totalidad, como conjunto de estructuras armónicamente integradas en una unidad morfológica y funcional, y de cada uno de sus órganos.

Además, esta tesis es una exigencia de esa maravillosa armonía que todos descubrimos en el cuerpo humano, formado por un conjunto de órganos que se complementan entre sí y se integran mutuamente en una unidad de ser y de obrar. Esta unidad entitativa y funcional no sería posible si la forma del todo no diera también el ser a cada una de sus partes. Los órganos son por y para el cuerpo humano en virtud del alma. Por eso, al separarse el alma del cuerpo, ya no hablamos de las manos del cadáver, o de sus ojos, a no ser de un modo equívoco, pues esos órganos han dejado de ser lo que eran. El cuerpo humano, contrariamente a lo que pensaba Descartes, no puede reducirse a un mero *aggregatum*, a una maquinaria donde la forma del todo no da el ser a cada una de sus partes, y donde, por consiguiente, cada una de esas partes posee un ser específico independiente del ser del todo.

"El alma, en cuanto forma del cuerpo, no se une a todo el cuerpo mediante alguna de sus partes, sino inmediatamente a todo el cuerpo, pues es forma de todo el cuerpo y de cualquiera de sus partes. En efecto,

como el cuerpo del hombre o el de cualquier otro animal es un cierto *todo natural*, se dice que es uno en cuanto que tiene una única forma, por la que se perfecciona no sólo como por *agregación* o *composición*, como sucede en una casa o en cosas similares. Luego es necesario que cualquier parte del hombre y del animal reciba el ser y la especie por el alma como por su propia forma. Por eso dice el Filósofo que, separada el alma, ni el ojo ni la carne ni ninguna otra parte permanecen, a no ser de modo equívoco. Ahora bien, no es posible que algo reciba el ser y la especie por algo separado como por su forma (...) sino que es preciso que la forma sea algo de aquello a quien da el ser, pues la forma y la materia son principios intrínsecos constitutivos de la esencia de una cosa. Por lo tanto, si el alma da el ser y la especie a cualquier parte del cuerpo como forma, según el parecer de Aristóteles, será preciso que esté en cualquier parte del cuerpo; pues también por la misma razón se dice que el alma está en el todo porque es la forma del todo<sup>60</sup>. Como el todo está compuesto de partes, la forma del todo que no diese el ser a cada una de las partes sería una forma de *agregación* o de *mera disposición*, como es el caso de la forma de una casa. Y este tipo de formas son *accidentales*. Pero el alma humana es una forma *substancial*. Luego no sólo será forma del todo, sino también de cualquier parte.

---

60 ID., *De Anima*, q. un., a. 10c: "Anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte eius, sed toti corpori immediate. Est enim forma, et totius corporis, et cuiuslibet partis eius. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cuiuslibet alterius animalis, sit quoddam totum naturale, dicitur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem, aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis huiusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma; (...) Sed oportet quod forma sit aliquid eius cui dat esse; nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis, sit in qualibet parte corporis; nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 4c: "Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus eius; sed et totum corpus et omnes eius partes habent esse substantiale et specificum per animam, qua recedente, sicut non manet homo aut animal aut vivum, ita non manet manus aut oculus aut caro aut os nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cuius est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet eius parte".

Como bien dice A. Marc, "a la inversa de algunas realidades artificiales consideradas como todos, tales como una casa o una máquina, un viviente constituye un todo natural con una unidad estricta. Ahora bien, en uno y otro caso la idea que constituye el conjunto no tiene la misma relación a las partes. Los materiales de una casa, los órganos de una máquina tienen su realidad propia independientemente de la obra, a cuya perfección concurren, y no se la deben a ella. Evidentemente, considerados en la idea de conjunto que ellos realizan, y situados en su puesto, participan de ella, pero eso no cambia nada su naturaleza de piedra, de madera o de metal. Como la idea del conjunto los toma desde el exterior, sin penetrar en su interior, el todo que resulta así no es jamás sino una ensambladura, un agregado, cuyos elementos están adaptados desde fuera entre sí, con respecto al conjunto que tienen que realizar (...) En un viviente y en el hombre no sucede lo mismo, porque el alma no puede hacer que exista el organismo como un todo sin hacer que existan también las partes como partes, de tal manera que éstas deben su existencia a la existencia del conjunto y desaparecen con él. Si desmontamos una máquina, las piezas permanecen siendo lo que son; cuando muere un viviente, sus órganos se alteran y se descomponen, sin poder permanecer intactos (...) El alma debe, por tanto, estar en todo el cuerpo y en cada una de sus partes: tal es su sede"<sup>61</sup>.

*"Tota in toto et tota in qualibet parte corporis"*

El alma humana es la forma substancial del cuerpo. Luego es forma del todo y de cada una de sus partes. Por lo tanto, el alma estará presente en todo el cuerpo y en cualquiera de sus partes. Ahora bien, ¿estará *toda* el alma en todo el cuerpo y en cualquiera de sus partes, o sea, *tota in toto et tota in qualibet parte corporis*? Para resolver esta cuestión es necesario considerar la triple totalidad que podemos atribuir a una forma, según los tres posibles modos en que algo se divide en partes. La primera totalidad es *según la cantidad*, en cuanto que el todo se divide en partes cuantitativas, como la totalidad de una línea o de un cuerpo. La segunda totalidad es *según la perfección de la*

<sup>61</sup> A. MARC, *Psicología reflexiva II*, Gredos, Madrid 1966, pp. 444-445.



esencia, en cuanto que el todo se divide en las partes físicas o lógicas de la esencia: en materia y forma, o en género y diferencia. La tercera totalidad es según la virtud, en cuanto que el todo se divide en partes virtuales según la división de las operaciones<sup>62</sup>.

Pues bien, la primera totalidad -totalidad cuantitativa- sólo conviene a las formas *per accidens*; y sólo a aquellas formas que se ordenan indiferentemente al todo cuantitativo y a sus partes; por ejemplo, la blancura por su misma naturaleza puede estar en toda una superficie y en cualquier parte de esa superficie. Por eso, dividida la superficie, se divide la blancura *per accidens*. Pero una forma así no está toda en cualquier parte, sino toda en todo y una parte de ella en una parte del todo<sup>63</sup>. La segunda totalidad -totalidad esencial- conviene propiamente a todas las formas, pues esta totalidad se funda en la perfección de la esencia, y del mismo modo que los compuestos tienen la especie perfecta por la unión de sus principios esenciales, así también las sustancias y las formas simples tienen la especie perfecta por sí mismas. Según esta totalidad, toda la forma está en todo y en cualquier parte; por ejemplo, la blancura es igualmente intensa en el

---

62 SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 76, a. 8c: "Et quod tota sit in qualibet parte eius, hinc considerari potest, quia, cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiae; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 4c: "Triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei (...) Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia (...) Tertia autem totalitas est secundum virtutem".

63 ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 8c: "Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi forte per accidens; et illis solis formis, quae habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes eius. Sicut albedo, quantum est de sui ratione, aequaliter se habet ut sit in tota superficie et in qualibet superficiei parte; et ideo, divisa superficie, dividitur albedo per accidens"; *De Anima*, q. un., a. 10c: "Si qua igitur forma accipiatur quae dividitur per continui divisionem, et quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota: si accipiatur per comparisonem ad partes quantitativas (quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens), non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte".

todo que en cualquier parte<sup>64</sup>. La tercera totalidad -totalidad potencial- también conviene propiamente a todas las formas, porque la forma es principio de operaciones. Según esta totalidad, no está toda la virtud de una forma en cualquier parte, pues impresiona más a la vista la blancura que está en toda una superficie que la que se encuentra en una pequeña parte de esa superficie<sup>65</sup>.

Respecto al alma humana, es evidente que no se podrá atribuir a ella la primera totalidad. Hemos visto que hay formas que se ordenan indiferentemente al todo cuantitativo y a sus partes, y a estas formas se les puede atribuir accidentalmente la totalidad cuantitativa. Pero las formas que requieren diversidad en las partes como es el alma, y principalmente el alma de los animales más perfectos, no se ordenan igualmente al todo que a las partes. Luego no se dividen ni siquiera accidentalmente por la división de la cantidad<sup>66</sup>. Los animales más perfectos pierden el alma al dividir su cuerpo<sup>67</sup>. En cambio, sí se le podrá atribuir propiamente la totalidad esencial y potencial. Respecto a la totalidad esencial, estará toda en todo y toda en cualquier parte. Pero, en cuanto a la totalidad potencial, ni estará *tota in toto*, pues posee operaciones como el entender y el querer en las que no participa el

<sup>64</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 8c: "Totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis: quia forma est operationis principium"; *De Anima*, q. un., a. 10c: "Alio modo dicitur aliquid totum per comparisonem ad partes essentielles speciei; sicut materia et forma dicuntur partes compositi; genus et differentia partes quodammodo speciei. Et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex coniunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas (...) Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte; nam aequae intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto".

<sup>65</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 8c: "Si ergo quaeretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie et in qualibet eius parte, distinguere oporteret. Quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum esset de totalitate virtutis: magis enim potest movere visum albedo quae est in tota superficie, quam albedo quae est in aliqua eius particula".

<sup>66</sup> ID., *S. Th.*, I, q. 76, a. 8c: "Forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum et partes: unde non dividitur per accidens per divisionem quantitatis".

<sup>67</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 10c: "(Anima) non dividitur divisione quantitatis quae est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui; praecipue anima animalium perfectorum, quae decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut Philosophus docet".

cuerpo (aunque respecto a las otras operaciones que ejerce por órganos, si esté toda su virtud en todo el cuerpo); ni estará *tota in qualibet parte*, pues en el ojo, el alma está por la potencia visiva, en los oídos por la potencia auditiva, etc.<sup>68</sup>. Y esta pluralidad de energías tan diversas en la simplicidad del alma humana será posible, como ya hemos considerado, en virtud de su acto de ser, que es más intensamente participado por el alma humana que por las otras formas naturales<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> ID., *De Anima*, q. un., a. 10c: "Relinquitur igitur quod in anima hominis et cuiuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo quod, cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam, anima autem secundum suam essentiam est forma corporis et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est, relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas non sunt actus alicuius organi corporalis. Sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas eius est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde, secundum illam potentiam, tantum est in aliqua parte quae respicit operationem quae per illam partem corporis exercetur"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 4c: "Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis: quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est eius, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit".

<sup>69</sup> ID., *C.G.*, II, c. 72, n. 1486: "Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum. Quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organo ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur: sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis".