

Varia

La condición física del alma espiritual en Tomás de Aquino¹

Resumen: La visión del hombre ofrecida por santo Tomás de Aquino es criticada a veces por ser demasiado “cosmológica” o demasiado “física” y por no hacer justicia a la trascendencia de la subjetividad humana. Esta crítica no es nueva. Ya en el siglo XVII, Malebranche atacó a los escolásticos por considerar el alma humana más como “forma del cuerpo” que como imagen de Dios y conocedora de la verdad. Con todo, una lectura atenta de santo Tomás descubre que, en su visión, el estatus “físico” del alma humana –esto es, su naturaleza como forma sustancial del cuerpo humano– se encuentra totalmente en función de su manera específica de conocer la verdad y de representar a Dios. El presente ensayo intenta explicar esta posición mediante un detallado estudio de la consideración del alma humana por parte del Aquinate. La conclusión general es que el planteo fundamental entre la filosofía del hombre de Tomás y el moderno “retorno al sujeto” no se refiere meramente al hombre, sino a la metafísica de la realidad corpórea como un todo.

Palabras clave: alma, cuerpo, forma sustancial, Tomás de Aquino, Malebranche.

Abstract: The vision of man offered by St Thomas Aquinas is sometimes criticized for being too “cosmological” or too “physical” and for failing to do justice to the transcendence of human subjectivity. It is not a new criticism. Already in the 17th century, Malebranche attacked the Scholastics for considering the human soul more as “form of the body” than as image of God and knower of truth. Yet an attentive reading of St Thomas finds that on his view, the human soul’s “physical” status – its nature as the substantial form of the human body – is entirely in function of its specific way of knowing the truth and of representing God. This essay seeks to explain this position, by way of a detailed study of Thomas’s account of the human soul. The general conclusion is that the fundamental issue between Thomas’s philosophy of man and the modern “turn to the subject” is not merely about man. It is about the metaphysics of corporeal reality as a whole.

Key words: soul, body, substantial form, Aquinas, Malebranche.

Introducción

¿El alma es forma del cuerpo o sujeto de la verdad?

Probablemente, hay varios factores que contribuyen a que la concepción del alma humana de Tomás de Aquino sea difícil de asimilar para la mente

¹ Mi agradecimiento al Prof. Kevin Flannery, S.J. y a la Prof. Federica Bergamino por sus útiles comentarios a los borradores de este artículo.

contemporánea. Uno de ellos es, sin duda, el profundo cambio en el modo de abordar el estudio del hombre que inició René Descartes en el siglo XVII. Es la llamada “vuelta al sujeto”.

Con relación a Tomás, una figura particularmente interesante en la transición al enfoque moderno es la de Nicolás Malebranche. Como es bien sabido, Malebranche recibió *L'Homme* de Descartes con gran entusiasmo; sin embargo, en algunos aspectos, permanece más cerca de Tomás que de Descartes. Como Tomás, él es primeramente y ante todo sacerdote y teólogo, y el espíritu de su pensamiento filosófico está aún mucho más en la senda de la tradición de *fides quaerens intellectum*. Lo que no comparte con Tomás es el aristotelismo de los escolásticos –contra el que, por supuesto, también Descartes luchó.

En ninguna parte la diferencia es más significativa que en la cuestión del alma. Y nadie como Malebranche confiere a este tema tanta importancia. En el comienzo mismo de su obra principal, *La búsqueda de la verdad*, hay un pasaje que demuestra lo crucial que es este tema para él:

“No me extraña que el común de los hombres, o los filósofos paganos, solo consideren al alma en su relación y unión con el cuerpo, sin reconocer la relación y unión que ella tiene con Dios, pero me sorprende que filósofos cristianos, que debieran preferir la mente de Dios a la mente de los hombres, Moisés a Aristóteles, San Agustín a algún miserable comentarista de un filósofo pagano, miren el alma más bien como la forma del cuerpo que como hecha a imagen y para ser imagen de Dios; es decir, de acuerdo con San Agustín, para la verdad, a la que solo ella está unida inmediatamente”².

La verdadera naturaleza del alma es espíritu, el sujeto de la verdad. Su unión con el cuerpo es bastante secundaria:

² N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, I, préface (en *OEuvres de Malebranche*, vol. I, ed. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Vrin, 1972, pp. 9-10): “Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les Philosophes Payens ne considèrent dans l'ame que son rapport et son union avec le corps, sans y reconnoître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu; mais je suis surpris que des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moysè à Aristote, S. Augustin à quelque misérable Commentateur d'un Philosophe Payen, regardent plutôt l'ame comme la forme du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu, c'est à dire, selon S. Augustin, pour la vérité à laquelle seule elle est immédiatement unie”. El “miserable comentarista” es seguramente Averroes.

“Puesto que es la voluntad de Dios la que todo lo rige, pertenece más a la naturaleza del alma estar unida a Dios por el conocimiento de la verdad y por el amor del bien, que estar unida a un cuerpo; porque ciertamente [...] Dios ha hecho los espíritus para el conocimiento y el amor antes que para informar los cuerpos”³.

En otra parte, Malebranche confiesa –al igual que Descartes– que la unión del alma y el cuerpo es filosóficamente inescrutable. Solo puede ofrecer para esto una conjetura teológica:

“No me pregunten [...] por qué quiere Dios unir unos espíritus a unos cuerpos. Es un hecho constante, pero cuyas razones principales han permanecido hasta ahora desconocidas para la filosofía. Sin embargo, tengo una buena razón para proponerte. Parece que Dios ha querido darnos, como a su Hijo, una víctima que pudiéramos ofrecerle”⁴.

Ahora bien, no cabe duda alguna de que, para santo Tomás, lo que interesa especialmente acerca del hombre es el alma, y su interés radica en su naturaleza espiritual –un sujeto incorpóreo de existencia y de actividad–. La teología estudia el cuerpo, dice Tomás, solo en cuanto se relaciona con el alma⁵.

Al mismo tiempo, Tomás abraza en su totalidad la concepción aristotélica del alma, que es definida esencialmente como la forma de un cuerpo. De hecho, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, Tomás insiste en que

³ N. MALEBRANCHE, *De la Recherche*, I, préface, p. 11 : “[L]a volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l’ame d’être unie à Dieu par la connoissance de la verité, et par l’amour du bien, que d’être unie à un corps, puisqu’il est certain... que Dieu a fait les esprits pour le connoître et pour l’aimer, plutôt que pour informer des corps”.

⁴ N. MALEBRANCHE, *Entretiens sur la métaphysique* (en *OEuvres de Malebranche*, vol. XII, ed. A. Robinet, Paris, Vrin, 1984, IV, §12, pp. 96-97): “Ne demandez pas [...] pourquoi Dieu veut unir des esprits à des corps. C’est un fait constant, mais dont les principales raisons on été jusqu’ici inconnuës à la Philosophie. En voici une néanmoins qu’il est bon que je vous propose. C’est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir”.

⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, proem. Dado que este artículo no está dirigido solo a medievalistas o especialistas en el pensamiento de Tomás, he limitado en su mayor parte mis citas y referencias a la *Summa theologiae*, que es generalmente la más accesible de sus obras. Felizmente, ella contiene suficientes tratamientos de todos los temas pertinentes y en muchos casos los más completos y maduros.

el alma está unida a la materia física de una manera inmediata⁶. En algún sentido, su unión con la materia es para él inclusive más inmediata que su unión con la verdad. Pues está unida a la materia desde el comienzo mismo de su existencia. Ella existe como “el término de la generación humana”⁷. Pero en ese momento es una mera *tabula rasa*⁸. No comienza a conocer verdad alguna hasta un momento posterior en el desarrollo del sujeto.

Podríamos muy bien preguntarnos si Tomás, en efecto, no subordina la naturaleza espiritual del alma a su condición de forma de un cuerpo. Una fuente bastante sorprendente de esta sospecha radica en su comprensión de la diferencia entre el alma humana y aquellas criaturas espirituales que no están unidas a cuerpos, los ángeles. Almas y ángeles, insiste Tomás, no son la misma clase de cosas⁹. De hecho, ni siquiera deberían agruparse en el mismo género. Explica la razón de esto en su respuesta a una objeción contra la tesis según la cual el alma no existe con prioridad respecto del cuerpo:

“Objeción: El alma racional concuerda más con los ángeles que con las bestias. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o bien precisamente al principio, con la materia corporal, mientras que el cuerpo del hombre fue creado en el sexto día, cuando se produjeron las bestias. Por lo tanto el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo”¹⁰.

“Respuesta: Si el alma tuviera una especie propia convendría más con los ángeles. Pero en tanto que es la forma del cuerpo, pertenece al género de los animales, como un principio formal”¹¹.

El alma no tiene una “especie propia”. No es una entidad completa, plenamente distinta, o, lo que podríamos llamar, una unidad autónoma de significación. Es solo parte de una entidad completa –un ser humano–. Un ser

⁶ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, aa. 3, 4, 6, 7.

⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 1.

⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 2.

⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 7.

¹⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 90, a. 4, obi. 2: “Anima rationalis magis convenit cum angelis quam cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim a principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus”.

¹¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 90, a. 4, ad 2: “Anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium”; cf. *S.Th.*, I, q. 76, a. 3, obi. 2 y ad 2.

humano es un tipo de animal, un ser físico. El “principio formal” del hombre es algo espiritual; pero, no obstante, es un principio de algo físico, y esto lo es esencialmente. Su naturaleza es proporcionada a aquello de lo cual es el principio. Aunque esté “en el límite” de las criaturas espirituales y corporales¹², su ubicación natural está decididamente en el mundo físico¹³.

¿Cómo tenemos que juzgar este punto de vista? ¿Vemos aquí precisamente lo que lamenta Malebranche, es decir, el vestigio de una visión pagana todavía no plenamente purificada, una conciencia aún imperfecta de la índole singular del hombre como “sujeto”? La respuesta no puede obtenerse tan fácilmente. Consideremos estos pasajes:

“el alma intelectual [...] ocupa según el orden de la naturaleza el grado ínfimo entre las sustancias intelectuales, debido a que no está naturalmente dotada con el conocimiento de la verdad, como lo están los ángeles, sino que necesita obtenerla por medio de los sentidos desde las cosas divisibles, como dice Dionisio en el capítulo siete de *Sobre los nombres divinos*”¹⁴.

“Las sustancias espirituales inferiores, a saber las almas, tienen un ser afín al cuerpo, en cuanto son formas de cuerpos; y, por lo tanto, por su mismo modo de ser, les pertenece alcanzar su perfección inteligible a partir de los cuerpos y a través de los cuerpos. De otra manera estarían inútilmente unidas a cuerpos”¹⁵.

¹² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 77, a. 2.

¹³ Sobre este punto, ver el excelente estudio de B. C. BAZÁN, “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’s Critique of Eclectic Aristotelianism”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 64 (1997) 95-126 [pp. 117-123]. “It is only as the most perfect of substantial forms that the soul is at the borderline between bodily and separate substances, not as the lowest of spiritual substances (except if we use the term substance in a derivative way, *per reductionem*)” (p. 123).

¹⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 5: “Anima autem intellectiva [...] secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. *De div. nom.*”. Sobre las “cosas divisibles”, cf. infra nota 55.

¹⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 55, a. 2: “Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae, et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus, et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur, alioquin frustra corporibus unirentur”.

Malebranche encuentra la unión del alma con el cuerpo filosóficamente inexplicable. Considera que esto es incidental para la finalidad del alma, es decir, para el conocimiento de la verdad. Tomás ve la necesidad de la verdad como la auténtica razón para la unión. Y la naturaleza de la unión es precisamente lo que “el Filósofo” dijo que era.

Mi objetivo en este artículo es comprender la visión de Tomás según la cual el alma humana existe como la forma de un cuerpo por causa misma del conocimiento de la verdad. Se trata de una doctrina sorprendentemente sutil. El punto más delicado tiene que ver con la condición del alma separada del cuerpo. Para poder apreciar esto, sin embargo, debemos primero examinar varios elementos de la concepción de Tomás acerca del hombre y su alma.

El alma, la mente y el sujeto

Alma y mente

En el vocabulario de Tomás, “mente” es sinónimo de “intelecto”. Con bastante frecuencia usa también estas palabras para referirse al alma humana. Sin embargo, el Aquinate no identifica realmente alma e intelecto. Antes bien, el intelecto es una potencia específica o una facultad del alma humana. Es un principio de un cierto tipo de actividad vital. Está enraizado en el alma, pero no es exactamente lo mismo que ella.

Una razón general para esta distinción es que el alma posee también otras potencias vitales, por ejemplo, la potencia sensitiva y la generativa. El alma es una, pero sus potencias son muchas. Ninguna de esas potencias puede identificarse con ella. Sin embargo, aun en el caso de que el intelecto fuese la única potencia operativa del alma, intelecto y alma deberían de todos modos diferenciarse. Esto requerirá alguna explicación.

Vimos arriba que Tomás describe el alma humana como el “principio formal” del hombre. Esto significa que es un principio, y el principio dominante, de la naturaleza misma o “esencia” del hombre. La esencia de una cosa es lo que precisamente la cosa es en sí misma, absolutamente, en su propia identidad consigo misma y en su distinción de cualquier otra cosa. Y en cierta manera, para Tomás, la esencia de una cosa constituye una especie de capacidad o poder. Es el poder de la cosa para ser ella misma, para ejercitar su propio ser.

“Intelecto”, por su parte, significa el poder o potencia para el acto de comprender. Como cualquier acto, comprender tiene un objeto, algo con lo que se relaciona o de lo que trata. En general, comprender se refiere a lo inteli-

gible. Si esta es una noción oscura, tal vez podemos valernos de lo significable, esto es, todo aquello que puede ser puesto bajo la consideración del intelecto. Lo importante es notar que se trata de algo sumamente amplio. De hecho, lo abarca todo. Es tan amplio como el ser mismo. Por medio del intelecto, un sujeto puede ejercer su actividad sobre todas las cosas –ya sean idénticas con él mismo, ya sean distintas de él.

De alguna manera, lo que el intelecto posee es, inclusive, la capacidad de *ser* todas las cosas¹⁶. Pues aunque comprender se relacione con muchas cosas fuera del sujeto, es una actividad que permanece dentro del sujeto, una actividad “inmanente”¹⁷. Esto significa que las cosas con las que se relaciona deben de algún modo estar unidas al sujeto y existir en él. Naturalmente, si la cosa conocida tiene su propio ser fuera del cognoscente, entonces no existe en el cognoscente de la misma manera que existe en sí misma. Es solo “de alguna manera” que el cognoscente “es” todo lo que conoce. Lo que está en el cognoscente es solo una suerte de semejanza de lo que conoce, una “especie” o forma cognitiva¹⁸. El cognoscente es “informado” sobre lo que él conoce y lo que él significa a partir de su conocimiento.

En un cierto sentido, entonces, la mente o intelecto es algo infinito. Sin embargo, como es obvio, un ser humano es algo finito, una clase particular de cosa entre muchas. La naturaleza humana, y especialmente su principio formal, el alma, constituye una especie de capacidad de ser hombre. Pero el poder de la mente se extiende mucho más allá del propio ser del hombre. La forma humana, por sí misma, no hace que alguien sea todas las cosas. No hace esto ni siquiera en el modo calificado en el que un cognoscente “es” lo que conoce. Tener la forma humana no puede bastar para informar a alguien sobre todas las cosas que él puede conocer. Las otras cosas tienen sus formas y perfecciones distintivas, características que la naturaleza humana no posee. Esto es verdad aun de cosas inferiores al hombre, cosas cuya perfección es menor que la suya¹⁹. Comprender la naturaleza humana, por ejemplo, no provee una base suficiente para comprender la naturaleza del sol. Esta es la razón por

¹⁶ Tomás nunca se cansa de citar la descripción de Aristóteles del alma intelectual como *quodammodo omnia* (*De anima*, III, 8, 431b20).

¹⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 2; también, q. 54, a. 2; I, q. 87, a. 3; ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050a35-1050b1.

¹⁸ Esta especie no es *lo que* el cognoscente conoce al conocer la cosa. Es un principio por el que el cognoscente conoce la cosa misma. Conocer la especie misma requiere un acto distinto de reflexión. Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 85, a. 2.

¹⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 2 y ad 3.

la cual la forma humana, el alma, no puede ser simplemente idéntica con la mente humana.

De hecho, para Tomás, esto es cierto respecto de cualquier mente creada, inclusive la de un ángel²⁰. Solo en Dios pueden ser el intelecto y la esencia –su poder para comprender y su poder para existir o para ser él mismo– perfectamente idénticos. Esto obedece a que la esencia divina es ella misma infinita²¹. Siendo la fuente de todas las otras cosas, su propia perfección contiene de alguna manera todas las perfecciones que se encuentran en otras cosas. Y de este modo “contiene en sí de un modo sobreeminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado”²².

También en una criatura intelectual, por supuesto, su naturaleza o forma es una suerte de principio de su actividad intelectual. El comprender no le “acaece” al sujeto como si fuera por azar. Está enraizado en lo que el sujeto es, y del mismo modo lo está su potencia o capacidad de hacerlo²³. Pero el resultado inmediato de la forma del sujeto es solamente su propia existencia, su ser él mismo. Los actos por los que él es “todas las cosas” deben contar con la mediación de una suerte de principio acompañante. Para estar capacitado para la comprensión, necesita un poder adicional, una cualidad connatural que perfecciona más aún su forma. Dicho poder adicional es la mente.

El alma y el yo

La naturaleza humana no es algo añadido a alguna clase más fundamental de entidad. Es decir, un ser humano es una “sustancia”. Como “principio formal” de un ser humano, el alma humana es también algo totalmente fundamental, algo sustancial. En un cierto sentido, ella es incluso “sujeto” del intelecto. Esto es porque, como vamos a considerar más adelante, Tomás sostiene

²⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 55, a. 1.

²¹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 7, a. 2.

²² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 2; cf. q. 14, a. 6.

²³ Con relación al hecho de que los poderes “fluyen” del alma, ver *S.Th.*, I, q. 77, a. 6. Si bien el intelecto es de alguna manera, con respecto a su infinitud, más perfecto que la esencia del alma, de otra manera es menos perfecto. Porque es solo un “accidente”, una “adición” al alma, no algo que subsiste por sí mismo. Por eso, la actualidad sustancial del alma puede ser una causa de él, aunque el alma es también perfeccionada por él. Sobre el intelecto como accidente y como cualidad, cf. *S.Th.*, I, q. 54, a. 3, ad 2; q. 78, a. 1, ad 5. Más en general, sobre la ontología de la sustancia y el accidente en relación al intelecto, ver L. DEWAN, “St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being”, *International Philosophical Quarterly* 24 (1984) 383-393.

que el intelecto debe ser un poder inmaterial no asentado en ningún órgano corporal. Sin embargo, el alma no es, para Tomás, toda la sustancia de una persona humana. El alma no es por sí misma un sujeto completo²⁴. La esencia de una persona humana no es el alma sola, sino juntamente el alma y el cuerpo.

Tomás no da simplemente por supuesto que los seres humanos son esencialmente corpóreos. Lo haría tal vez si pensase que nuestro conocimiento de la existencia del ser humano debe apoyarse siempre en la observación de su cuerpo. Pero Tomás es plenamente consciente del hecho de que el sujeto individual, el ser humano particular, tiene también una conciencia “interior” de sí mismo, es decir, conciencia de sí mismo como de alguien que realiza actos inmanentes tales como la comprensión o la sensación. De hecho, sigue a Aristóteles al juzgar que es así como una persona *primeramente* tiene conocimiento de su propia existencia²⁵. Tomás también juzga que la conciencia original del sujeto humano acerca de sí mismo es extremadamente confusa. Dicha conciencia no manifiesta inmediatamente la naturaleza del sujeto humano de una manera clara y distinta, sea como algo espiritual, sea como algo corpóreo, sea como un compuesto de elementos espirituales y corpóreos. Establecer su naturaleza requiere un cuidadoso análisis de lo que fue alcanzado en ese acto original de auto-conciencia.

En un momento voy a presentar la explicación de Tomás acerca del tema. Pero antes, deseo enfatizar el hecho de que para él, aun si partimos desde el punto de vista del “yo” –el “sujeto pensante” que tiene una conciencia interior de sí mismo *qua* “pensante”–, debemos, sin embargo, concluir en último término que el objeto de esta conciencia no es el alma sola. Incluye el alma y el cuerpo. El contenido de la conciencia interior de sí mismo que posee una persona humana *implica* su ser corpóreo. Esto es así debido a que el “pensar” humano siempre incluye la sensación. (Estoy usando “pensar” como lo hace Descartes, para cubrir todos los tipos de actividad inmanente, como comprender, sentir, querer, etc.).

Así, una premisa clave en el esfuerzo de Tomás para probar que el alma es la forma sustancial del cuerpo humano es que “uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es

²⁴ La noción de Tomás de “sujeto” es muy cercana a la de Aristóteles. Sobre la noción de Aristóteles en comparación con la noción moderna de sujeto, cf. E. BERTI, “Soggetto, anima e identità personale in Aristotele”, en M. Sánchez Sorondo (ed.), *Peri Psyche, De homine, Antropologia. Nuovi Approcci*, Roma, Herder, 1994, pp. 1-14.

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX.9, 1170a29-34.

posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre"²⁶. Un poco antes, ofrece un argumento para dicha premisa. Respecto de la idea de que el alma de un hombre individual podría identificarse con el hombre, Tomás observa:

"[esto] podría sostenerse suponiendo que la operación del alma sensitiva fuera propia de ella, sin el cuerpo. Pues todas las operaciones atribuidas al hombre pertenecerían al alma sola, y cada cosa es aquello que realiza las operaciones de esa cosa. De donde, aquello que realiza las operaciones del hombre eso es el hombre. Pero se ha demostrado que el sentir no es una operación del alma sola. Por eso, puesto que sentir es una cierta operación del hombre, si bien no suya propia, es claro que el hombre no es el alma sola, sino algo compuesto de alma y cuerpo"²⁷.

Para Tomás, por tanto, el "yo" no es algo "dentro" del cuerpo de una persona. El "yo" incluye el cuerpo. Si tomáramos la "mente" en el sentido de todo el "sujeto pensante", entonces, en la visión de Tomás, la materia sería una parte de la mente humana (aunque para él se trataría de un uso impropio del término "mente", puesto que restringe este término al intelecto)²⁸. La identificación del yo con algo incorpóreo podría ser posible si nos experimentáramos a nosotros mismos implicados solo en actos intelectuales. Pero para Tomás ninguna persona humana puede tener tal experiencia. Esto obedece a que la operación del intelecto de una persona humana debe estar acompañada por el ejercicio de alguna actividad de los sentidos, al menos por el de la imaginación. La identificación del yo con algo incorpóreo podría también ser

²⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1: "Ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem".

²⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 4: "Hoc quidem sustineri posset, si poneretur quod animae sensitivae operatio esset eius propria sine corpore, quia omnes operationes quae attribuuntur homini, convenirent soli animae; illud autem est unaquaqueque res, quod operatur operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quod sentire non est operatio animae tantum. Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore".

²⁸ San Pablo habla del "hombre interior". Tomás toma esto para referirse, no propiamente a todo el hombre y ni siquiera a toda el alma, sino solo a la parte intelectual. Cf. *S.Th.*, I, q. 75, a. 4, obi. 1 y ad 1.

posible si las sensaciones que uno experimenta inmediatamente no fueran necesariamente propias de uno. Pero las sensaciones son actos inmanentes, que permanecen en el sujeto que ejerce dichos actos. Así, el único que puede tener una experiencia inmediata de las sensaciones es su propio sujeto²⁹.

Auto-conocimiento

Ahora bien, si Tomás no da simplemente por supuesto que el sujeto humano incluye el cuerpo, tampoco da por supuesto que la sensación sea una operación que implica el cuerpo. Él ve la necesidad de razonar sobre esto³⁰. Consideraremos su argumento en la sección siguiente. Pero permítasenos primeramente echar una mirada sobre su explicación acerca del carácter “confuso” de la percepción interior de uno mismo como sujeto de actos inmanentes. Como veremos más adelante, su explicación está estrechamente conectada con su comprensión del punto de partida apropiado del alma humana para alcanzar la verdad. Tomás juzga que la percepción interior confiere un alto grado de certeza acerca de la propia existencia. Otorga además una gran certeza sobre la existencia, en uno mismo, de alguna suerte de principio o fuente de los propios actos cognitivos –el principio que recibe el nombre de “alma”–. No obstante, por sí misma, esta percepción solo brinda una aprehensión muy vaga y confusa de la naturaleza de uno mismo y de la naturaleza de esta “alma”. Refiriéndose a cómo el intelecto se conoce a sí mismo por medio del conocimiento de sus actos, Tomás señala que lo hace de dos maneras:

“[De una manera], en particular, según que Sócrates o Platón, se percibe a sí mismo teniendo un alma intelectual por el hecho de que se percibe a sí mismo comprendiendo. De otra manera, en universal, según que consideramos la naturaleza de la mente humana a partir del acto del intelecto [...]. Pero hay una diferencia entre estos dos conocimientos. Para tener el primer conocimiento

²⁹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 57, a. 1, ad 2; también, *S.Th.*, I, q. 87, a. 4. Por “experiencia inmediata” entiendo una aprehensión que consiste en una unión con el objeto mismo, en su ser real, no meramente con una semejanza suya.

³⁰ Comparar con N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, V. v (en *OEuvres de Malebranche*, vol. II, ed. G. Rodis-Lewis. Paris, Vrin, 1974, p. 172): “C’est par l’instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n’en ai point d’évidence. Ce n’est point par la lumière de la raison que je le connois: c’est par la douleur ou par le plaisir que je sens, lorsque les objets me frappent”.

de la mente, es suficiente la misma presencia de la mente, la cual es el principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma. Y por esto se dice que se conoce a sí misma por su presencia. Pero para el segundo conocimiento de la mente, su presencia no es suficiente, sino se requiere una indagación diligente y sutil. Es por eso que muchos ignoran la naturaleza del alma, y muchos han también errado acerca de ella”³¹.

Tomás prosigue indicando que estas dos clases de cognición van juntas:

“Por esta razón, en el libro décimo *Sobre la Trinidad*, Agustín dice de esta indagación sobre la mente que `la mente no busca percibirse a sí misma, como si estuviera ausente, sino que, estando presente, busca discernirse a sí misma’, es decir, conocer su diferencia con respecto a las otras cosas, lo que equivale a conocer su quiddidad y su naturaleza”³².

¿Por qué implica tanto trabajo llegar a lo que es realmente propio y distintivo del alma humana y, por lo tanto, del hombre? La razón se encuentra en el hecho de que los actos intelectuales por los que la mente primeramente se conoce a sí misma no son ellos mismos actos de conocimiento de uno mismo, o de la propia alma, o hasta de la propia mente. Antes bien, son actos de conocimiento de las naturalezas de cosas presentadas por los sentidos. La mente humana:

³¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1: “Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus [...]. Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit eius praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animae ignorant, et multi etiam circa naturam animae erraverunt”.

³² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1: “Propter quod Augustinus dicit, X de Trin., de tali inquisitione mentis, non velut absentem se quaerat mens cernere; sed praesentem quaerat discernere, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem et naturam suam”. En su propio estudio de la naturaleza del alma, Tomás a menudo apela a la experiencia interior, ver, por ejemplo, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1; q. 79, a. 4; q. 84, a.7; q. 88, a. 1.

“no es su propio acto de comprender, ni es su propia esencia el primer objeto de su comprensión, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y por lo tanto, aquello que es conocido primeramente por el intelecto humano es un objeto de esa clase, y secundariamente conoce el acto mismo por el que es conocido el objeto; y a través de este acto es intelecto mismo del cual el acto de comprender es una perfección”³³.

La percepción inmediata de sí misma por parte de la mente ocupada en la comprensión no es algo intrínseco a su acto primario de comprender. Es un acto distinto, una reflexión sobre el acto primario³⁴. Y el acto primario manifiesta la mente, no de una manera absoluta o solo por sí misma, sino juntamente con la realidad corpórea que es conocida en ese acto³⁵.

El resultado de esta situación es que la mente debe inquirir su propia naturaleza, razonarla, en cuanto causa –la causa de los actos que percibe en sí misma–. Y tiene que hacerlo por comparación y contraste con las cosas corporales. Puesto que estas son sus primeros objetos, ellas constituyen un punto de referencia indispensable para su conocimiento de cualquier otra cosa, incluyéndose a sí misma³⁶.

Tomás, con todo, es notablemente optimista acerca de la posibilidad de alcanzar una verdadera y completa comprensión de la naturaleza del alma. El fenómeno de la comprensión es precisamente el que hace que el alma sea plenamente accesible a sí misma. “El alma se comprende a sí misma a través de su inteligir, que es su acto propio, y pone de manifiesto su poder y su naturaleza perfectamente”³⁷.

Sin embargo, antes de examinar el alma a la luz de su actividad de comprensión, Tomás analiza la sensación. Esto es porque, de muchas maneras, la

³³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 3: “[Intellectus humanus] nec est suum intelligere, nec sui intelligere est obiectum primum ipsa eius essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi obiectum; et secundario cognoscitur ipse actus quo cognoscitur obiectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere”.

³⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 3, ad 2.

³⁵ Al mismo tiempo, la reflexión de la mente sobre sí misma sitúa lo que conoce primero bajo una nueva luz. Por ejemplo, es a través de esta reflexión que conoce las cosas como verdaderas y como buenas. Cf. *S.Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

³⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7.

³⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 88, a. 2, ad 3: “[A]nima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius eius, perfecte demonstrans virtutem eius et naturam”.

sensación se sitúa a mitad de camino entre la realidad puramente corporal y la mente. Comprender la sensación es un paso hacia la comprensión de la mente. Así, con miras a determinar la relación propia de la mente con el cuerpo, es este un paso crucial.

La materialidad y la inmaterialidad en el sentido y en el intelecto

La materialidad del sentido

Tomás no considera evidente que la sensación sea una operación corpórea. Obviamente, la sensación está de alguna manera *asociada* con el cuerpo –y cada sentido en particular con alguna parte específica del cuerpo–. Pero la “asociación” de una operación sensitiva con el cuerpo o con alguna de sus partes puede significar o no que ella misma es una operación corpórea, es decir, una operación ejercida por el cuerpo o una de sus partes. Tal vez, el cuerpo sea solo una especie de condición extrínseca para eso. ¿Es el cuerpo que yo llamo mío realmente una parte de mí? O ¿es solamente algo añadido a mí? ¿Es realmente intrínseco a mi capacidad de sentir? De acuerdo con las fuentes de Tomás, Platón sostenía que la sensación era una actividad del alma sola. ¿Es por eso que Platón podía identificar un hombre con su alma?³⁸ Tomás la trata como una posición seria, si bien, en último término, equivocada. Porque, ciertamente, ella tiene alguna verosimilitud inicial.

Nosotros conocemos primero las naturalezas corpóreas de acuerdo con sus cualidades sensibles. Pero si bien una potencia sensitiva, al igual que el intelecto, es una cierta cualidad en el sujeto sensitivo, no es ella misma una cualidad *sensible*. O, al menos, no es una de las cualidades que son sentidas por dicho sujeto. Si lo fuera, entonces sería muy difícil explicar por qué no todo lo que posee cualidad sensible tiene sensación de ella, o por qué el sujeto que siente no siente constantemente su propia cualidad. Ni tampoco el ejercicio de la potencia sensitiva consiste en que el sujeto asuma la misma cualidad sensible como lo que siente. Alguien que percibe un color verde no por eso se vuelve verde. Además, todo sentido es una potencia para sentir cosas en todo un rango de cualidades. Si él fuera una de esas cualidades o incluyera alguna de ellas, esto “sería un obstáculo” para recibir todas las otras³⁹.

³⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, aa. 3 y 4; q. 84, a. 6. Sus fuentes sobre este punto parecen ser Nemesius y Agustín.

³⁹ Ver el pasaje de *S.Th.*, I, q. 75, a. 2 citado más abajo, nota 46.

Por consiguiente, aunque el sujeto que ejerce la sensación sea, como tal, corpóreo, es claramente de una naturaleza diferente de los sujetos corpóreos que son solo sensibles y no pueden sentir. Al menos en alguna medida, la sensación es opuesta a la materia sensible⁴⁰. Se “eleva por encima” de lo que primeramente capta de las naturalezas sensibles⁴¹. De modo que no resulta demasiado sorprendente encontrar pensadores que extraigan la conclusión de que la naturaleza sensitiva no es en manera alguna corpórea. ¿Por qué Tomás piensa que debe serlo?

La sensación no se basa en tener la misma cualidad sensible que la cosa sentida. Se basa, sin embargo, en tener una semejanza de esa cualidad. Cada sentido es una especie de capacidad natural para tener dicha semejanza. Al mismo tiempo, las semejanzas de las cosas no están en el sujeto sensitivo simplemente en virtud de su propia naturaleza o capacidad natural. Si estuvieran, este estaría siempre sintiéndolas. El sujeto sensitivo, en sí mismo, solo está en potencia para sentir. Para sentir algo debe experimentar un cambio. Debe recibir la semejanza de la cosa. Lo que produce en él la semejanza, es decir, el motor o agente del cambio es la cosa misma de la cual la semejanza es tal, o sea, el objeto, la cosa sentida. Esto se ajusta al principio general según el cual lo que es producido es como lo que lo produce.

Para Tomás, a fin de percibir la corporeidad esencial del sujeto de la sensación, tenemos que centrarnos en cómo dicho sujeto es movido por su objeto. Lo que encontramos es que su recepción de la semejanza del objeto siempre implica un cambio correspondiente en el cuerpo: “La sensación y las operaciones subsiguientes del alma sensitiva se dan claramente con algún cambio en el cuerpo; así, al ver, la pupila se altera por la impresión del color, y lo mismo sucede en otros casos”⁴².

Esto parece innegable. No obstante, ¿demuestra esto realmente que el cuerpo es intrínseco al sujeto mismo de la sensación? Después de todo, cuan-

⁴⁰ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 2: “ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis”.

⁴¹ Tomás atribuye a la sensación incluso un determinado tipo de infinitud, cf. *S.Th.*, I, q. 54, a. 2; q. 80, a. 1.

⁴² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 3: “Sentire vero, et consequentes operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis”. Cabe observar que esta alteración no es ella misma sentida, al menos no en el mismo acto de sensación del que es parte. Dicha alteración es el acompañamiento físico de la recepción de la especie del objeto sentido por parte del sentido, y lo mismo que la especie, es solo un medio o un principio por el cual el objeto es sentido. Ver *supra*, nota 19.

do el objeto sensible mueve al sentido, el medio de la sensación también sufre un correspondiente cambio. Por ejemplo, la transmisión del sonido implica la propagación de las ondas en el aire. Sin embargo, el medio no es parte del sujeto de la sensación.

Lo que parece ser decisivo para Tomás es la manera cómo los objetos sensibles pueden afectar la habilidad misma del sujeto para sentir: "El sujeto sensitivo recibe la acción del objeto sensible juntamente con una alteración del cuerpo, y por esta razón, la excelencia o excesiva intensidad de los objetos sensibles daña el sentido"⁴³. Una luz muy brillante encandila, y el encandilamiento produce una visión más débil, al menos durante un tiempo. Lo que demuestra esto es que la vista no es una potencia totalmente "pura". Existe en proporción a un determinado conjunto de condiciones. Su propia actualización implica una modificación de esas condiciones. Cuando la actualización es demasiado intensa, se pierde cierta clase de equilibrio. La reacomodación necesita un tiempo. Esto pone de manifiesto que esas condiciones son físicas o corpóreas.

La sede de las condiciones es también la sede de la potencia de la vista y dicha sede es algo corpóreo. Dado que es solamente una parte del animal entero, la parte que el animal utiliza para ver, se denomina "órgano", es decir, un instrumento. El órgano de un determinado sentido puede o no ser absolutamente esencial para el animal. Pero el órgano es ciertamente esencial para el sentido, tanto como el sentido es esencial para él. Ninguno de los dos existe sin el otro.

La inmaterialidad del intelecto

A juicio de Tomás, es imposible que el intelecto humano sea un cuerpo o una potencia asentada en un cuerpo. Su manera preferida de presentar esta idea proviene directamente del *De anima* de Aristóteles⁴⁴, del modo que sigue:

"Es claro que el hombre, por medio del intelecto, puede aprehender las naturalezas de todos los cuerpos. Pero para que pueda aprehender algunas cosas no debe tener ninguna de ellas en su propia naturaleza, porque las que estuvieran naturalmente dentro de él impedirían la aprehensión de las otras; de este modo observamos que la lengua de algún enfermo, estando infectada con algún hu-

⁴³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 3, ad 2: "Sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum". Ver ARISTÓTELES, *De anima*, III.4, 429b1-3.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *De anima*, III.4, 429a13-429b6.

mor bilioso y amargo, no puede percibir algo dulce, sino que todo le parece amargo. Así, si el principio intelectual tuviera en sí mismo la naturaleza de algún cuerpo, sería incapaz de aprehender todos los cuerpos. Pues cada cuerpo tiene su naturaleza determinada. Por eso es imposible que el principio intelectual sea un cuerpo. Y así es igualmente imposible que comprenda a través de un órgano corporal, porque la naturaleza determinada de ese órgano corporal impediría la aprehensión de todos los cuerpos. De esta manera, no sólo si un cierto determinado color está en la pupila, sino también si está en algún recipiente de vidrio, el líquido volcado dentro del recipiente parece ser de ese mismo color. Es así que el principio intelectual, que es llamado mente o intelecto, tiene una operación propia, en la que el cuerpo no participa"⁴⁵.

Este razonamiento es bastante sencillo. Sin embargo, el primer enunciado provoca seguramente una pregunta. ¿Es realmente tan "claro" que el hombre puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos? Hasta donde yo sé, Tomás nunca ha ofrecido ninguna prueba para esta afirmación. Lo mismo que Aristóteles –que, de hecho, dice simplemente "todas las cosas"–, él lo da por supuesto. ¿Cómo lo sabe? ¿Piensa Tomás que ha comprendido realmente todas y cada una de las clases de naturalezas corporales?

Tal vez, Tomás no esté presumiendo tanto. El argumento no parece depender realmente del supuesto de que ninguna naturaleza corporal ha permanecido oculta para nosotros. Solo asume que el intelecto está, en sí mismo, abierto al conocimiento de todas las naturalezas corpóreas. Para apreciar esto, parece suficiente considerar que el intelecto puede conocer la naturaleza

⁴⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2: "Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus".

general común a todos los cuerpos, es decir, la naturaleza misma del “cuerpo”, con abstracción de cualquier tipo específico. Sabiendo en general lo que es un cuerpo, el intelecto ya abarca el campo entero de los cuerpos. Ninguna clase específica queda fuera de su alcance. El argumento es entonces que, si él mismo fuera una clase específica de cuerpo, o si conociera por medio de una naturaleza tal, el intelecto no tendría ese alcance universal. Su propia naturaleza bloquearía la aprehensión de clases extrañas o contrarias.

Todavía siguiendo a Aristóteles, cuya sutileza en este punto francamente admira⁴⁶, Tomás confirma la incorporeidad de la mente por medio del mismo tipo de consideración que establece la corporeidad de la sensación⁴⁷. El intelecto y el sentido tienen en común el pasar de la potencia al acto, de no saber a saber. Por eso, al igual que con el sentido, el objeto de la mente es algo distinto de ella, algo que la mueve y la actualiza. A este respecto, la mente es pasiva. Sin embargo, no es pasiva en el mismo grado en que lo es el sentido. Porque ella nunca resulta atrofiada por la acción de sus propios objetos. Una luz brillante dificulta la visión, pero cosas altamente inteligibles no hacen que los inteligibles inferiores sean difíciles de comprender, ni siquiera por un corto tiempo. En todo caso, dice Tomás, hacen más fácil su aprehensión.

¿Qué significa esto? En general, algo es intrínsecamente más cognoscible, más apto para presentarse o manifestarse a sí mismo, cuanto más está “en acto”. Las cosas más inteligibles son aquellas que son más actuales, más perfectas. Pero una cosa más perfecta puede ser el punto mismo de referencia para la comprensión de una cosa menos perfecta. Por ejemplo, en un par de contrarios, uno es más perfecto que el otro, y el menos perfecto es comprendido por comparación con el más perfecto. Se lo define de acuerdo con su privación de la perfección del otro. Penumbra es falta de claridad. Tomás argumenta que la mente nunca puede ser actualizada de manera contraria a su propia naturaleza⁴⁸.

La mente, entonces, es realmente una potencia totalmente “pura”. No es una función ejercida por un conjunto determinado de condiciones corporales. Y no hay una cosa tal como un cuerpo que no tenga condiciones determina-

⁴⁶ Ver su opusculum *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 1, §24 (ed. Keeler).

⁴⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 3, ad 2.

⁴⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6: “Non enim invenitur corruptio nisi ubi invenitur contrarietas, generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contraria sunt. [...] In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas. Recipit enim secundum modum sui esse, ea vero quae in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariae, sed est una scientia contrariorum”.

das. De este modo, la mente no puede ser un sujeto corpóreo, ni residir inmediatamente en un tal sujeto; no es “un órgano de comprensión”. Si el sujeto intelectual, considerado como un todo, es corpóreo, entonces su mente debe residir inmediatamente en alguna parte de él que sea incorpórea, y pertenecer a él a través de esa parte⁴⁹. La parte incorpórea de la sustancia humana es el alma. Es en este sentido que el alma es el sujeto de la mente y sus actos.

El vínculo entre la mente y la materia

Argumentando a favor de la incorporeidad del alma humana, Tomás se centra en lo que considera que son sus objetos primeros y proporcionados, a saber, las naturalezas de las cosas corpóreas⁵⁰. Este enfoque pone de relieve el hecho de que Tomás de ninguna manera pretende que la mente humana trabaje en completa independencia del cuerpo. Los primeros objetos de la mente son naturalezas corpóreas, precisamente porque ella solo tiene acceso a sus objetos a través de los sentidos. Sus objetos primarios están “fundados” en los sensibles⁵¹. Tal como lo plantea Tomás, “el cuerpo es necesario para la acción del intelecto, no como un órgano a través del cual se realice tal acción, sino en razón del objeto, pues el fantasma [imagen sensible] se relaciona con el intelecto como el color con la vista”⁵².

De esta manera, aunque la potencia de la mente no puede ser embotada por la acción de alguno de los objetos, puede, sin embargo, ser indirectamente obstaculizada en su operación. Puede ser privada de las condiciones necesarias para trabajar sobre los objetos. En particular, Tomás juzga que, sin el ejercicio de la imaginación, la mente no puede adquirir conocimiento de las cosas

⁴⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 1; ver ARISTÓTELES, *Física*, V.1, 224a31.

⁵⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, aa. 7 y 8. Esto no se contradice con el hecho de que lo primero que comprendemos es algo que es más universal que una clase corpórea específica, y más universal, por cierto, que la naturaleza corpórea en general, a saber, la naturaleza común del ser. Porque nosotros comprendemos la naturaleza común del ser primeramente en los ejemplos corpóreos de la misma. Cf. *S.Th.*, I, q. 87, a. 3, ad 1: “Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo, quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit”.

⁵¹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 8, ad 1.

⁵² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 2, ad 3: “Corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actione exerceatur, sed ratione obiecti, phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum”.

y ni siquiera usar un conocimiento ya adquirido. Debe captar la semejanza de sus objetos primarios a partir de imágenes sensibles, y debe volver sobre esas imágenes para considerar los objetos en su modo propio de ser⁵³. Si la mente no dependiera de los sentidos en cuanto a la presentación de su objeto, no se podría dar cuenta de cómo un fallo de los sentidos o el daño en un órgano obstruyen su operación, como es obvio que acontece. La mente, en tal caso, podría ejercer siempre el acto de comprensión, como Tomás cree pueden hacerlo los ángeles y Dios.

Señala Tomás que el intelecto humano, unido al cuerpo por medio del alma, se encuentra en el grado máximo de “concreción”⁵⁴. Con esto parece querer significar que es el más “condicionado” de todos los intelectos. Su propia actividad está ligada a una actividad corporal. Se trata de actividades distintas pero que forman una unidad operativa. Esto coincide con el hecho de que el sujeto espiritual del intelecto, el alma, se une a la materia corpórea en un único acto de ser, esto es, el ser de una única sustancia.

Según Tomás de Aquino, la tesis de que el alma humana depende de los sentidos en cuanto a la presentación de su objeto explica muchas características de la comprensión humana. Por ejemplo, explica por qué los primeros objetos de la mente humana son también los más “concretos” de los objetos inteligibles, es decir, compuestos o divisibles. Le cuesta trabajo a la mente poder aferrar naturalezas absolutamente indivisibles, aun aquellas que existen en cuerpos y caen dentro de su capacidad más propia de comprensión. Esto se debe a que tales naturalezas se encuentran en una especie de extremo opuesto respecto de las múltiples naturalezas divisibles presentadas por los sentidos⁵⁵. Así, los “físicos” pre-socráticos pensaban que todas las cosas, inclusive el alma, eran una especie de cuerpos. Ellos no vieron que lo que primero que diferencia una clase de cuerpo de otra –así como el alma distingue un cuerpo viviente de uno no viviente– no puede ser otro cuerpo, sino que debe ser algo indivisible e incorpóreo, una “forma”⁵⁶.

La dependencia de los sentidos por parte de la mente también explica por qué, aunque se trate de una potencia espiritual, su modo de operar tiene mucho en común con el de las cosas corpóreas o físicas, es decir, móviles. Tomás compara incluso la mente humana con la materia prima. Al igual que esta úl-

⁵³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7.

⁵⁴ S. TOMÁS, *Sentencia libri De sensu et sensato*, lect. 1 (Marietti §4).

⁵⁵ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 85, a. 8.

⁵⁶ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 1.

tima, la mente en sí misma está en potencia y necesita ser movida al acto⁵⁷. La comparación no es perfecta, entre otras cosas, porque la potencia de la mente no es solamente pasiva, sino también, en parte, activa. Posee una especie de “luz”, el así llamado “intelecto agente”, que opera sobre la imagen sensible de una cosa para manifestar la naturaleza de la cosa o hacerla inteligible “en acto”. Sin embargo, el intelecto agente no causa ningún acto de comprensión inmediatamente o por sí mismo, sin contar con el material provisto por los sentidos. Él simplemente libera la naturaleza corpórea de las condiciones materiales de los sentidos, o sea, la “abstrae”. Esto posibilita que la naturaleza produzca una semejanza de sí misma que tiene el modo de ser inmaterial propio de la mente, es decir, una semejanza que la mente puede recibir⁵⁸. En cierta medida, podríamos comparar el intelecto agente con la potencia nutritiva que hace que un organismo crezca, pero no sin alimento.

Además, la “asimilación” del inteligible por parte de la mente humana, o su trabajo de lograr una captación plena y apropiada de la verdad del objeto, es un proceso gradual y sucesivo –semejante, una vez más, a la manera en que las cosas físicas alcanzan su perfección⁵⁹-. En contraste, lo que los ángeles y Dios conocen primero es la naturaleza de entidades simples y absolutamente inmatriciales, esto es, formas separadas⁶⁰. Y su comprensión de estas naturalezas es completa desde el principio, sin ningún movimiento⁶¹. Para Tomás, de hecho, la movilidad de la mente humana sirve para resumir la diferencia entre ella y las otras mentes. La mente humana es la mente discursiva, *racional*⁶². Y su movilidad, enraizada en la conjunción del sujeto propio con la materia corporal, es un claro signo de su menor perfección⁶³.

Tomás, con todo, cree que el alma humana *puede* existir separadamente de la materia, como sucede con Dios y los ángeles. También sostiene que el alma separada es capaz de ejercitar la comprensión. Como veremos, esto promueve serias dudas sobre su visión de que la unión del alma con el cuerpo es natural para ella.

⁵⁷ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 87, a. 1; q. 56, a. 1.

⁵⁸ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 3; q. 84, a. 6.

⁵⁹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 85, aa. 3, 5.

⁶⁰ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 12, a. 4; q. 14, aa. 2, 5; q. 84, a. 7.

⁶¹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, aa. 7, 15; q. 58, aa. 1, 3, 4.

⁶² Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 8: “Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, [...] et ideo rationales dicuntur”.

⁶³ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 4.

La necesidad del cuerpo

El conocimiento del alma separada

Como bien se sabe, santo Tomás sostiene que es filosóficamente demostrable que el alma humana es incorruptible, careciendo de cualquier potencial interno para dejar de existir. Su argumento se apoya en el hecho de que el alma es a la vez subsistente, o sea, un sujeto de existencia, y una forma, una determinación pura a la existencia que ella tiene⁶⁴. Excedería el alcance del presente artículo examinar este argumento en detalle. Nuestro interés se centra en la actividad intelectual del alma una vez que se separa del cuerpo.

La propia concepción de Tomás acerca de la naturaleza de la operación intelectual del hombre plantea una dificultad para la tesis de que el alma sobrevive al cuerpo. Él era muy consciente de la dificultad:

“Ninguna cosa existe sin una operación propia. Pero es así que la operación propia del alma, que es comprender con una imagen, no puede ser sin el cuerpo, pues el alma no comprende nada sin una imagen y una imagen no existe sin el cuerpo, como se dice en el *De anima*. Luego, después de la destrucción del cuerpo el alma no puede permanecer”⁶⁵.

Nada existe sin su operación propia. Las cosas existen en razón de sus operaciones; estas son sus perfecciones propias⁶⁶. Quizás la corrupción del cuerpo no implique la desaparición del alma humana de la manera en que implica la desaparición de las formas no intelectuales o no subsistentes. Pero parece acarrear la completa suspensión de la operación del alma, pues el alma separada quedaría completamente inerte y, por consiguiente, sin finalidad. La naturaleza, en efecto, no obra sin una finalidad.

Tomás responde a esta objeción muy brevemente: “Comprender con una imagen es la operación propia del alma, en tanto está unida al cuerpo. Pero

⁶⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, aa. 2, 6.

⁶⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6, obi. 3: “Nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animae, quae est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in libro *De anima*. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore”. Las referencias parecen ser de *De anima*, I.1, 403a9.

⁶⁶ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 105, a. 5; q. 87, a. 3.

una vez separada del cuerpo, tendrá otro modo de comprensión, similar al de las otras sustancias que están separadas del cuerpo”⁶⁷. El alma puede existir y comprender sin el cuerpo. Comprenderá, no por abstracción de los sensibles, sino de una manera similar a la de las sustancias que nunca están unidas a cuerpos, los ángeles. La cuestión crucial es la siguiente: ¿no sería esto positivamente mejor para ella? Pero antes, analicemos más de cerca este “otro modo de comprensión”.

La muerte del cuerpo no cambia la naturaleza esencial del alma humana⁶⁸. No obstante, implica el hecho de que el alma adopte un modo diferente de ser. Ya no existe en la materia. En cuanto a su operación intelectual, esto marca una diferencia extremadamente significativa. Siguiendo una vez más a Aristóteles, Tomás sostiene que una naturaleza que existe separada de la materia es por este mismo hecho inteligible en acto. No hay necesidad de abstraer una semejanza inmaterial de ella a partir de otra cosa. Es inmediatamente apta, no solo para comprender, sino también para ser comprendida. Por esta razón, enseña Tomás, un ángel comprende inmediatamente su propia naturaleza, y esto desde el comienzo mismo de su existencia. La forma o “especie” a través de la cual comprende su propia naturaleza es su propia naturaleza, a la que, por supuesto, está naturalmente unida⁶⁹.

Esto, sin embargo, no quiere decir que, comprendiéndose a sí mismo, el ángel comprende todo lo que naturalmente puede comprender; porque el ángel es capaz también de comprender otras cosas. Como hemos considerado anteriormente, un ángel es solamente una entidad finita. Su comprensión de sí mismo le provee solo una especie de comprensión general y confusa de otras cosas. Esto es verdad no solo con respecto a cosas superiores a él, sino también a cosas inferiores.

“Las cosas que están por debajo de un ángel, y las que están por encima, están de alguna manera contenidas en su sustancia, aunque no perfectamente, ni de acuerdo con sus propias definiciones

⁶⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 75, a. 6, ad 3: “Dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animae secundum quod corpori est unita. Separata autem a corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis a corpore separatis”.

⁶⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1.

⁶⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 56, a. 1: “Angelus autem, cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis actu”; cf. *S.Th.*, I, q. 55, a. 2; q. 87, a. 1, ad 2. Para la base aristotélica, ver *De anima*, III.4, 430a3-5, y III.6, 430b24-26; *Metafísica*, XII.9, 1074b35-1075a11.

[*rationem*], sino sólo de acuerdo con cierta característica común, pues la esencia de un ángel, siendo finita, se distingue de otras, de acuerdo con su propia definición”⁷⁰.

Por lo tanto, para comprender todo lo que naturalmente puede comprender, el ángel necesita formas inteligibles adicionales o semejanzas de las cosas. A estas las tiene por naturaleza, habiendo sido dotado de ellas por el autor intelectual de la naturaleza, cuya propia “especie inteligible” es una representación perfecta de todas las cosas⁷¹. Aquí, por supuesto, Tomás está yendo más allá de algo explícito al respecto en la obra de Aristóteles⁷².

Para alcanzar su perfección intelectual natural, el ángel necesita adiciones a su propia naturaleza, semejanzas adicionales de las cosas. Por otra parte, Tomás enseña que el ángel no necesita una semejanza *distinta* para cada una de las naturalezas que comprende, ni aun con respecto a lo que es propio y distintivo de ellas. Puede recibir de Dios una especie inteligible más perfecta en la que muchas naturalezas estén propia y distintivamente representadas. Cuanto más perfecto sea el ángel, tanto más se aproximará a la simplicidad absoluta de Dios y serán menos las especies que necesite⁷³.

Es de una manera semejante a los ángeles que un alma separada del cuerpo puede ejercer la comprensión⁷⁴. De este modo, ella puede conocer inmediatamente su propia naturaleza y puede conocer otras cosas a través de especies infundidas por Dios⁷⁵. Precisamente como en el caso de los ángeles, esta discusión se aplica independientemente de cualquier consideración relativa a la gracia o de orden sobrenatural. Y se aplica a las almas que no conservan

⁷⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 55, a. 1, ad 3: “Ea quae sunt infra angelum, et ea quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia eius, non quidem perfecte, neque secundum propriam rationem, cum angeli essentia, finita existens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quandam rationem communem”.

⁷¹ Acerca de la “especie inteligible” de Dios, ver *S.Th.*, I, q. 14, a. 5, ad 3. Tomás argumenta que los ángeles son simplemente incapaces de abstraer objetos inteligibles de cosas corporales, puesto que carecen de imaginación (*S.Th.*, I, q. 55, a. 2, ad 2).

⁷² Cita a Agustín y al seudo-Dionisio. En cualquier caso, nada veo en el razonamiento que pudiera ser considerado por Tomás como esencialmente dependiente de la revelación. Bazán (“The Human Soul,” p. 125) afirma que el argumento de Tomás para la actividad intelectual del alma separada no es filosófico. Pero de ninguna manera entra en detalles y tampoco lo hace la única referencia que él presenta: J. OWENS, “Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence”, *New Scholasticism* 61 (1987) 268-269.

⁷³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 55, a. 3; cf. q. 14, a. 6.

⁷⁴ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1.

⁷⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, aa. 2 y 3.

ningún conocimiento recibido previamente por medio de la abstracción de las cosas sensibles⁷⁶.

La debilidad de la mente humana

Tomás cree que su aristotelismo llega tan lejos como para hacer una contribución positiva a la discusión en torno al conocimiento por parte del alma separada. Pero el mismo uso exitoso de su aristotelismo también provoca otra duda. Tomás dedica un extenso argumento con el fin de resolverla⁷⁷.

La duda es la siguiente. Si el alma separada del cuerpo puede comprender de una manera similar a la de las sustancias separadas, ¿por qué es natural para el alma estar en el cuerpo y conocer por conversión a imágenes sensibles? ¿No sería mejor para el alma tener el modo “angélico” de conocer directamente desde el principio? La naturaleza está siempre ordenada hacia lo que es mejor. ¿No debía Dios haber instituido la naturaleza del alma al modo del ser de los ángeles, es decir, separada del cuerpo, de manera que pudiera comprender por conversión a las cosas que son inteligibles *per se*? En otras palabras, si el alma humana puede comprender sin el cuerpo, ¿puede juzgarse que su unión con el cuerpo es algo realmente natural para ella? Esta es una cuestión que desafía toda la antropología de Tomás.

El núcleo de la respuesta está en una distinción. Es cierto, dice el Aquinate, que hablando absolutamente, el modo angélico de comprensión por conversión a las cosas inteligibles más altas es mejor que el modo de comprensión por conversión a imágenes sensibles. Pero con respecto a la capacidad que posee el alma humana para hacer esto, el modo angélico es menos perfecto.

Para explicar esto, Tomás lleva a considerar el hecho de que el poder de manifestar la verdad, la “luz” intelectual, existe en muchos grados de perfección⁷⁸. El más perfecto es la luz de la mente divina, que es absolutamente una y simple.

Las mentes creadas son como anillos concéntricos que giran, a diversas distancias, alrededor de un centro común simple, y sus luces derivan de la luz divina como líneas que emergen del centro. Cuando las líneas se mueven hacia afuera, hacia cosas más y más alejadas del centro, tanto más son divididas y diversificadas. Así, Dios comprende todas las cosas por virtud de su

⁷⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1, obi. 1 y ad 1.

⁷⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 1; cf. *De anima*, a. 15.

⁷⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 106, a. 1: “La luz, en tanto que pertenece al intelecto, no es otra cosa sino cierta manifestación de la verdad”.

única esencia. Las criaturas intelectuales superiores, que disponen de luces más potentes, solo necesitan unas pocas formas inteligibles adicionales, conteniendo cada una gran riqueza de información sobre muchas cosas. Pero los intelectos inferiores, dotados con luces más débiles, necesitan muchas formas, cada una de las cuales representa menos cosas y contiene menos información sobre ellas.

En consecuencia, advierte Tomás, si una mente inferior recibe formas inteligibles de la clase que corresponde a las mentes superiores no tendrá suficiente luz para abarcarlas plenamente. Ellas son, por así decirlo, demasiado densas para ser descomprimidas. La mente inferior, a través de ellas solo conocerá cosas imperfectamente, de una manera general y confusa. Tomás hace notar que lo mismo sucede entre hombres diferentes. Algunos son capaces de comprender muchas cosas, y comprenderlas bien, por medio de unas pocas formulaciones abstractas y sintéticas. A otros, esas formulaciones les producen principalmente confusión, y para una clara comprensión requieren más largas y más detalladas explicaciones, acompañadas por ejemplos concretos⁷⁹. Esta es la situación de la mente humana en relación con las formas inteligibles “angélicas”. Por medio de ellas, podría comprender algo, pero no bien. Para comprender bien, necesita las formas más particulares que se recogen a partir de la experiencia de las cosas sensibles.

La mente humana es la más débil de todas. Sin embargo, también ella merece existir. “La perfección del universo requería que hubiera varios grados en las cosas”. Y así, concluye Tomás, es mejor después de todo que haya sustancias espirituales unidas a cuerpos. El modo natural de ser del alma humana es el que mejor corresponde a eso. Una completa separación de la materia, por sí misma, no mejoraría la condición de la mente humana, sino todo lo contrario. La inferioridad de la mente humana con respecto a la de los ángeles no es el efecto de su unión con la materia. La inferioridad es intrínseca a ella y es la verdadera razón para la unión.

Para Tomás, entonces, la unión del alma con el cuerpo se encuentra directamente al servicio de su conocimiento de la verdad. Esta es, por cierto, una explicación de la unión que alguien como Malebranche podría tomar en serio. Pero ¿llegaría a satisfacerlo? Me parece que cabe aquí otra duda.

Ciertamente, Tomás reconoce que una separación de la materia tendría sus ventajas para el alma. Concede que, aunque el cuerpo es un vehículo nece-

⁷⁹ Acerca de los diversos grados de penetración entre los intelectos humanos, ver *S.Th.*, I, q. 85, a. 7.

sario para que el alma conozca apropiadamente las cosas corporales, es también una especie de carga y una distracción⁸⁰. Lo que un alma separada conoce, lo conoce inmediatamente, sin esfuerzo, sin ninguna indagación ni estudio. Además, Tomás parece juzgar que el conocimiento de las sustancias incorpóreas por parte del alma separada, si bien no es perfecto, es mejor que el conocimiento que puede tener de ellas mientras está en el cuerpo⁸¹. Al menos su conocimiento de sí misma y de otras almas humanas, es perfecto y apropiado⁸².

Lo que no puede tener el alma separada es un conocimiento completo y apropiado de las cosas por debajo de ella, las cosas corporales. Conoce algo acerca de estas cosas por medio de la “información angélica” que le es dada sobre ellas, pero su luz no es lo bastante fuerte como para discernir todas las implicaciones de esa información⁸³. Necesita que las naturalezas de las cosas corpóreas le sean “deletreadas”, presentadas una a una, de acuerdo con su propio modo de existir en la materia sensible. Dios transmite al alma humana el conocimiento de naturalezas corpóreas creando cosas que tienen tales naturalezas, y juntando el alma a un cuerpo a través del cual dichas naturalezas pueden ser presentadas al alma⁸⁴.

Claramente, Tomás está asignándole un alto valor al “adecuado” –y casi podríamos decir “claro y distinto”– conocimiento de las cosas y, precisamente, de las cosas corporales. ¿Es un valor demasiado alto? La unión con el cuerpo implica un conocimiento inferior al de los ángeles. Y aunque no excluye simplemente el propio conocimiento de sí misma por parte del alma (puesto que el alma pertenece también a la naturaleza de una entidad corporal), con todo, dicha unión hace que ese conocimiento sea más difícil, es decir, lo convierte en un tema de diligente y cuidadosa indagación antes que en una intuición inmediata. Además, si bien el alma separada puede conocer otras naturalezas corporales, lo hace de una manera general y confusa. Sin embargo, para Tomás esto no es suficiente. “El esfuerzo del estudio no es en vano”, insiste, porque “el conocimiento logrado por medio de él es adecuado

⁸⁰ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 2, ad 1; cf. q. 65, a. 1, obi. 2 y ad 2.

⁸¹ Comparar con *S.Th.*, I, q. 89, a. 2 con q. 88, aa. 1 y 2; cf. *De anima*, a. 15.

⁸² S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 2.

⁸³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 3; cf. *De anima*, a. 18. Obviamente, al presentar estos juicios sobre el conocimiento del alma separada, Tomás no se está basando en su experiencia personal, o en la de algún otro. Él está presentando una conclusión razonada. Sus presupuestos principales son que el alma está naturalmente unida al cuerpo, que su fin natural es el conocimiento de la verdad y que el autor del orden natural ha obrado bien al darle este modo de ser.

⁸⁴ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 84, a. 4, ad 1.

y perfecto”⁸⁵. Está refiriéndose al logro del conocimiento apropiado y completo de las naturalezas corpóreas.

Tomás parece pensar que esta es una razón suficiente para la unión del alma con el cuerpo, a pesar de todas sus desventajas. Sin duda, es una razón que se refiere al conocimiento de la verdad, pero la verdad solo sobre cosas corporales. ¿Podría Malebranche estar satisfecho con esto? Seguramente, encontraría que esa alta consideración de un conocimiento meramente físico era demasiado “pagana”.

Sin embargo, no debemos olvidar la metáfora de Tomás de las líneas emergentes de un centro común. Para él, la verdad acerca de las cosas corporales no es “solamente” una verdad acerca de las cosas corporales. Es también una derivación de la Verdad Primera. Lo que necesitamos considerar es su apreciación del rol jugado por la verdad de las cosas corporales en el conjunto de la “búsqueda de la verdad” por parte del alma humana.

Representar a Dios

Ante todo, retrocedamos por un momento a la manera cómo Tomás defiende la existencia de sustancias intelectuales de un grado inferior, como nosotros. “La perfección del universo”, sostiene, “requería que haya varios grados en las cosas”. Este es un punto explicado anteriormente en la *Summa theologiae*⁸⁶. Dios produjo el universo de las criaturas en razón de la comunicación y representación de su propia bondad. Pero ninguna criatura lo puede representar de modo suficiente, y lo que falta en una es suplido por otra. Por eso, hizo muchas cosas y especialmente muchas formas de cosas. Pero “una distinción formal siempre requiere desigualdad”⁸⁷.

Esta doctrina se relaciona con lo que vimos anteriormente sobre el conocimiento que posee Dios acerca de las cosas. Solo Él puede conocer apropiada y perfectamente todas las cosas, a través del conocimiento de sí mismo, porque solo Él contiene en sí mismo todas las perfecciones de las cosas. Esto significa que Dios contiene no solamente las perfecciones comunes a todas las

⁸⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 89, a. 3, ad 4.

⁸⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 47, a. 1.

⁸⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 47, a. 2. Explica esto en la q. 75, a. 7. La distinción formal es la clase de distinción que se encuentra entre las especies de un género. Las diferencias que dividen un género en sus especies son contrarias, y se relacionan como lo perfecto a lo imperfecto. Esto es porque la raíz de lo contrario es la posesión y la privación.

cosas, sino también las perfecciones propias de cada una. Sus formas específicas y sus diferencias son asimismo perfecciones.

“No sólo se refiere a la perfección lo que las criaturas tienen en común, a saber, el ser, sino también todas aquellas cosas por las que las criaturas se distinguen unas de otras, como el vivir y el conocer, y así sucesivamente, a través de las cuales las cosas vivientes se distinguen de las no vivientes y las cosas inteligentes de las no inteligentes. Y toda forma, por la que cada cosa está constituida en su propia especie, es una cierta perfección. De este modo todas las cosas preexisten en Dios, no solamente en cuanto a lo que todas tienen en común, sino también con respecto aquello por lo que las cosas se distinguen”⁸⁸.

Las perfecciones de todas las cosas preexisten en Dios. Ellas existen en las cosas mismas con el fin de representarlo. Cada una efectúa su propia contribución especial, aunque parcial. Esto significa que las clases inferiores de cosas que existen en el mundo no son simplemente buenas. Ellas también contienen perfecciones que no poseen las superiores. Ellas representan la bondad de Dios en maneras en que las superiores no lo hacen. Esto es cierto no solamente de las cosas espirituales más bajas, sino también de las cosas absolutamente más bajas, los cuerpos⁸⁹.

El fin natural del hombre no es conocer la verdad acerca de las cosas corpóreas. Pero tampoco es conocer la verdad acerca de sí mismo⁹⁰. Es conocer la verdad sobre Dios y, por lo tanto, amarlo. El hombre alcanza el conocimiento de Dios por medio de sus representaciones creadas –por el hombre mismo,

⁸⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 6: “Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quaelibet *res* in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae *res* distinguuntur”. Acerca de la presencia de las diferencias mismas de las cosas en Dios, cf. *S.Th.*, I, q. 4, a. 2, ad 1.

⁸⁹ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 65, a. 2. Aquí argumenta contra la visión de Orígenes según la cual los cuerpos fueron creados solo para contener espíritus pecadores

⁹⁰ Este juicio tiene, inclusive, credenciales aristotélicas. Ver ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X.7, 1177b27-1178a7.

por supuesto, y, de una manera especial, por su propia mente⁹¹-, pero no en forma exclusiva. Las criaturas inferiores también son una representación de Dios para el hombre, y en maneras que el hombre mismo no lo hace. Es por eso que el conocimiento de ellas lo perfecciona y promueve el logro de su fin⁹².

“La forma de una piedra, o de cualquier cosa sensible”, dice Tomás, “es inferior al hombre. Por eso el intelecto no se perfecciona por medio de la forma de una piedra en cuanto es ‘tal’ forma”. Y, sin embargo, el intelecto es perfeccionado por ella “en tanto en cuanto ella participa de una semejanza de algo que está por encima del intelecto humano, a saber, una luz inteligible, o algo de esa clase”⁹³. Es para tener acceso a esa luz participada que el alma está unida al cuerpo.

Debemos notar que es en razón de su *forma* que la cosa sensible participa de esta luz. Los cartesianos rechazaron la misma noción de “forma sustancial” no solo como una descripción del alma humana, sino también, de modo más general, como un principio de la realidad corpórea⁹⁴. Desde el punto de vista de Tomás, esto equivale a cortar la “línea de comunicación” natural entre la mente humana y la luz divina. Porque es una línea que pasa a través las cosas sensibles por medio de sus formas.

Finalmente, aunque el hombre sea la más baja de las sustancias intelectuales, también él debe parecerse a Dios y representarlo de alguna manera, o maneras, bajo las cuales no lo representan las sustancias intelectuales más elevadas. Tomás dirige nuestra atención por lo menos hacia dos de esas características. Ellas están directamente ligadas al hecho de que el alma espiritual es la forma del cuerpo y existe como el término de la generación humana.

Todas las criaturas, enseña Tomás, son de alguna manera como Dios. Pero solo las criaturas intelectuales tienen ese grado especial de semejanza que recibe el nombre de “imagen”⁹⁵. Ahora bien, hablando absolutamente, los ángeles son más la imagen de Dios que los hombres, porque su naturaleza

⁹¹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 88, a. 1, ad 1.

⁹² Podríamos también tener en cuenta el hecho de que la bondad del universo, considerada como un todo, representa la bondad de Dios de una manera especialmente excelente (*S.Th.*, I, q. 47, a. 1). La unidad del universo consiste en el orden de sus partes (*S.Th.*, I, q. 47, a. 3), incluyendo las inferiores (*S.Th.*, I, q. 65, a. 2); y la comprensión de este orden depende de una comprensión distinta y apropiada de las partes (cf. *S.Th.*, I, q. 15, a. 2).

⁹³ S. TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q. 3, a. 6.

⁹⁴ Ver N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, VI.ii.iii (en *OEvres*, vol. II, pp. 309-320).

⁹⁵ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 93, a. 2.

intelectual es más perfecta. No obstante, en ciertos aspectos, el hombre está más en la imagen de Dios que los ángeles, a saber, en tanto que un hombre procede de un hombre, así como Dios (el Hijo) procede de Dios (el Padre) y en tanto que el alma del hombre existe entera en su cuerpo entero y entera en cada parte, tal como está Dios en el mundo. Tomás advierte que estos rasgos constituyen una imagen de Dios solo en el supuesto de una naturaleza intelectual. De otra manera, advierte, hasta las bestias serían una imagen de Dios⁹⁶.

“Un hombre procede de un hombre”. Esto es bastante fácil de comprender, pero entender que toda el alma está en todo el cuerpo, y también en cada parte, es difícil. Pero lo que principalmente significa esto es que toda la esencia del alma, toda su perfección sustancial, está en el todo y en cada parte⁹⁷. Esta perfección única abarca toda una gama de grados. El alma, “siendo una y la misma, perfecciona la materia según diversos grados de perfección. Es por una forma que es esencialmente una y la misma que, en efecto, el hombre es un ser en acto, y es un cuerpo, un viviente, un animal y un hombre”⁹⁸. Cada parte del cuerpo es distintivamente humana, lo que equivale a decir, racional⁹⁹. Diversificadas de acuerdo con sus potencias operativas, todas las partes

⁹⁶ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 93, a. 3: “De imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis quam sit in hominibus, quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet. Secundo potest considerari imago Dei in homine, quantum ad id in quo secundario consideratur, prout scilicet in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinae imaginis in homine, nisi praesupposita prima imitatione, quae est secundum intellectualem naturam, alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo, cum quantum ad intellectualem naturam angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei; hominem autem secundum quid”.

⁹⁷ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 8.

⁹⁸ S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 6, ad 1: “Una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. 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”.

⁹⁹ Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 76, a. 3, ad 4. Cuando se usa para expresar la diferencia específica del hombre, “racional” no significa una facultad o potencia (*S.Th.*, I, q. 77, a. 1, ad 7). Significa el grado de perfección sustancial que la operación de la potencia pone de manifiesto (*S.Th.*, I, q. 110, a. 4, ad 4). Aunque es un adjetivo, no se refiere a un accidente añadido a un sujeto que esencialmente es solo un “animal”. Por el contrario, la diferencia constituye el *principal* rasgo esencial, su determinación en una verdadera unidad de existencia y significación.

están naturalmente ordenadas para contribuir al trabajo de “recoger la verdad de cosas divisibles”.

Para concluir, el modo natural de existencia del alma espiritual la sitúa en un género físico, haciéndola “pertenecer más a las bestias que a los ángeles”. Sin embargo, la perfección que le es naturalmente debida no es su mera existencia; es algo espiritual, más semejante a la perfección de los ángeles: el conocimiento de la verdad. No obstante, existir al modo angélico degradaría la participación del alma en esta perfección. El hombre necesita de la ayuda de la perfección que comparte con los animales, la vida de los sentidos. Por lo que hemos visto, apenas puede parecer una coincidencia que los cartesianos negaran que los animales tengan sensaciones¹⁰⁰. En cualquier caso, debería quedar claro que la “vuelta al sujeto” suscita cuestiones teóricas que van mucho más allá de la “filosofía del hombre”.

Stephen L. BROCK

¹⁰⁰ Ver N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la Vérité*, VI.ii.vii (en *OEuvres*, vol. II, pp. 389-394).