

IV. EL HOMBRE

EN lo más alto del mundo de las formas se encuentran las Inteligencias separadas de toda materia: los ángeles; en el grado más bajo acabamos de encontrar las formas totalmente incluídas en la materia; entre ambas se hallan las almas humanas, ni formas separadas, ni formas ligadas en su existencia a la existencia de una materia. Comencemos por precisar su condición.

La noción de alma es más amplia que la de alma humana. Tomada en su generalidad, se define como el acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones de la vida (1). Como toda forma, un alma es, pues, un acto. Como todo acto, tampoco nos es directamente conocido; es simplemente inferido y afirmado por un juicio, a partir de sus efectos (2). De estos efectos, el que atrae en primer término la atención del observador, es la presencia de centros de movimientos espontáneos. Los cuerpos son de dos clases: algunos son naturalmente inertes; otros, al contrario, parecen crecer, cambiar y, los más perfectos de entre ellos, desplazarse en el espacio, en virtud de una especie de energía interna. A estos últimos se les llama "seres vivos", denominación que abarca a los vegetales, a los animales y al hombre, y pues ejercen operaciones que les son propias, deben poseer un principio que les sea propio. Dicho principio se llama el alma.

No debemos representarnos a un ser viviente como una máquina, de por sí inerte, cuya alma fuera la fuerza motriz. Con esto quiso Descartes substituir la noción aristotélica del ser vivo. Para Santo Tomás, como para Aristóteles, cuya doctrina se limita a seguir en este caso, el alma no se limita a mover un cuerpo, sino que primero hace que el cuerpo exista. Un cadáver no es un cuerpo. El alma lo hace existir como tal. Ella es la que reúne y organiza los elementos que hoy día llamamos bioquímicos (elementos orgánicos o inorgánicos, mas nunca *informes*) para que formen el cuerpo vivo. En este pleno sentido es el alma su *acto primero*,

(1) *In II de Anima*, lec. 2; ed. Pirotta, n. 233, pág. 83.

(2) *In II de Anima*, lec. 3; ed. Pirotta, n. 253, pág. 91.

es decir lo que le hace *esse*, y gracias a este acto primero el viviente puede ejercer todos sus actos segundos, las funciones vitales que son sus operaciones.

Forma de una materia organizada, el alma es inmaterial e incorpórea como lo es la más humilde de las formas (3); pero hay grandes diferencias entre las condiciones de las almas en los diversos grados de la jerarquía de los vivientes. El alma humana, de la que aquí se trata, ejerce no solamente las operaciones fisiológicas de todo viviente, sino también las operaciones cognitivas. Especialmente conoce la existencia y las propiedades de los cuerpos. Para poder conocer algo, es preciso no ser ese algo. Exactamente, para poder conocer un cierto género de seres, es preciso no ser una de las especies de seres contenidas en dicho género. Por ejemplo, cuando un enfermo tiene la lengua amarga, encuentra amargo todo lo que prueba; para él todos los demás sabores dejan de ser perceptibles. Asimismo, si el alma humana fuera una especie de cuerpo, ningún otro cuerpo conocería. El conocimiento humano es, pues, la operación de una forma que, por ser apta para la intelección de los cuerpos, es esencialmente extraña a toda corporeidad. Y pues ejerce operaciones en las cuales el cuerpo no tiene parte alguna, el alma humana es una forma en la que el cuerpo no tiene parte. Para poder operar de por sí, es preciso poder subsistir de por sí, ya que el ser es la causa de toda operación y toda causa obra en cuanto es. Lo que subsiste de por sí es una sustancia. El alma humana es, pues, una sustancia inmaterial, que era lo que había que demostrar (4).

Comprender que el alma humana es una substancia inmaterial, es percibir simultáneamente su inmortalidad. Hablando con propiedad, la inmortalidad del alma no tiene por qué ser demostrada, al menos para quien conozca su naturaleza. Es pues una especie de evidencia *per se nota*, que deriva de la definición de alma racional, así como de la definición del todo se sigue que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Sin embargo no será inútil exponer aún lo que no es necesario demostrar.

- Ser inmortal, es ser incorruptible. Lo corruptible no pue-

(3) *In II de Anima*, lec. 1; ed. Pirotta, n. 217-234, págs. 83-84. Cf. *Sum. Theol.*, I, 75, 1, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 65.

(4) La naturaleza misma de esta demostración implica que la conclusión es válida para el alma humana solamente, y no para el alma de los animales. Los animales sienten; pero no tienen intelecto; ahora bien, la sensación implica participación del cuerpo; como no opera separadamente, el alma sensitiva del animal no subsiste aparte del cuerpo; no es, pues, una substancia. Véase *Sum. Theol.*, I, 74, 4, ad *Resp.*, I, 75, 4, ad *Resp.* y *Cont. Gent.*, II, 82.

de corromperse sino por sí o por accidente. Ahora bien, las cosas pierden su existencia del mismo modo que la adquieren: de por sí, si, siendo sustancias, existen de por sí; por accidente, si, siendo accidentes, existen sólo por accidente. Siendo el alma una sustancia, subsiste de por sí; no puede pues corromperse por accidente. Esto sin embargo sucedería si la muerte del cuerpo entrañara la del alma, como pasa con las plantas y los animales irracionales. Siendo sustancia, el alma racional no es afectada por la corrupción del cuerpo, que no existe sino gracias a ella, mientras que ella no es por él. Si pudiera existir una causa de corrupción para el alma, habría que buscarla en ella misma.

Ahora bien, es imposible hallarla. Toda sustancia que sea una forma, es indestructible por definición. En efecto, lo que pertenece a un ser en virtud de su definición, no podría serle quitado. Pero así como la materia es potencia por definición, la forma es acto por definición. Así, pues, como la materia es una posibilidad de existencia, la forma es un acto de existir. Esto puede verse en los cuerpos, que adquieren el ser al recibir su forma, y lo pierden al perderla. Pero si se concibe que un cuerpo sea separado de su forma y del existir que le confiere, no se concibe que una forma subsistente pueda ser separada del existir que es. O sea que mientras un alma racional siga siendo lo que es, existe. Esto queremos decir, al decir que es inmortal (5).

Nadie se extrañará, sin duda, de que el alma, forma subsistente, se halle afectada sin embargo por la misma imperfección que caracterizaba ya a la sustancia angélica. Por definición, el alma es forma en la totalidad de su ser, no comportando mezcla alguna de materia. Si se pretendiera descubrir en ella alguna materia, dicha materia no sería el alma misma, sino simplemente el cuerpo que el alma anima (6). No es menos cierto que el alma, lo mismo que el ángel, está compuesta de potencia y de acto; en ella, como en todas las otras criaturas, la existencia es distinta de la esencia. El alma es, pues, una forma bien diferente de Dios, acto puro; no posee más ser que el que su naturaleza comporta, conforme a la siguiente ley general: la cantidad de ser de que participa cada criatura está me-

(5) *Sum. Theol.*, I, 75, 6, ad *Resp.* Esta justificación de la inmortalidad del alma es una transposición de una prueba del Fedón, vista a través de San Agustín en *De immortalitate animae*, XII, 19; Pat. lat., t. 32, col. 1031. Sobre el deseo natural de la existencia considerado como indicio de la inmortalidad, véase *Sum. Theol.*, loc. cit. ad *Resp.* y *Cont. Gent.*, II, 55 y 79. Cf. J. MARTIN, *Saint Augustin*, París, 1923, págs. 160-161.

(6) Cf. al contrario, San BUENAVENTURA, *Sent.*, II, dis. 17, art. I, qu. II, ad *Concl.*

dida por la capacidad de la esencia que lo participa (7).

Pero he aquí una nueva determinación que nos permitirá establecer una distinción entre las almas y las inteligencias separadas, que ya sabemos están infinitamente distantes de Dios. El alma humana, que no es ni materia ni cuerpo, puede, en cambio, y por la naturaleza de su propia esencia, unirse a un cuerpo. Se objetará sin duda que el cuerpo unido al alma no pertenece a la esencia del alma tomada en sí y que, en consecuencia, el alma humana considerada precisamente en cuanto alma, sigue siendo una forma intelectual pura de la misma especie que el ángel. Pero esta objeción prueba simplemente que no se discierne claramente el nuevo grado de imperfección que se introduce aquí en la jerarquía de los seres criados. Al decir que el alma humana es "naturalmente unible" a un cuerpo, no se quiere significar simplemente que, por un encuentro que no supondría ningún fundamento en su naturaleza propia, puede hallarse accidentalmente unida a un cuerpo; la sociabilidad con el cuerpo es, al contrario, esencial al alma y característica de su naturaleza. No estamos aquí ya en presencia de una inteligencia pura, como la sustancia angélica, sino de un simple intelecto, es decir de un principio de intelección que requiere necesariamente un cuerpo para efectuar su operación propia; por eso el alma humana marca, con respecto al ángel, un grado inferior de intelectualidad (8). La verdad de esta conclusión se manifestará plenamente una vez que hayamos determinado el modo según el cual el alma se une al cuerpo para constituir el compuesto humano.

¿Qué es, pues, esta naturaleza corporal, y qué género de seres serán estos seres compuestos? El cuerpo no debe ser concebido como malo en sí; los maniqueos no sólo se hicieron culpables de herejía por considerar a la materia como mala y atribuirle un principio creador distinto de Dios, sino que cometieron además un error filosófico. Porque si la materia fuera mala en sí, no sería nada; si es algo, es porque en la medida misma en que es, no es mala. Como todo lo que cae dentro del dominio de la criatura, la materia es buena y ha sido creada por Dios (9).

Más aún, no sólo la materia es buena en sí, sino que además es un bien y una fuente de bienes para todas las formas que puedan unirse a ella. Representarse el universo

(7) *Sum. Theol.*, I, 75, 5 ad 4^m. *De spirit. creat.*, qu. un., art. 1, ad *Resp. De anima*, qu. un., art. 6, ad *Resp.*

(8) *Sum. Theol.*, I 75, 7, ad 3^m.

(9) *De Potentia*, III, 5. *Sum. Theol.*, I, 65, 1. *Cont. Gent.*, II, 6 y 15.

material como el resultado de cierta decadencia y la unión del alma con el cuerpo como la consecuencia de una caída, sería salirse completamente de la perspectiva tomista. Un optimismo radical recorre toda esta doctrina, porque interpreta un universo creado por pura bondad, cuyas partes, en la medida en que subsisten, son todas otros tantos reflejos de la perfección infinita de Dios. La doctrina de Orígenes, según la cual Dios habría creado los cuerpos para aprisionar en ellos a las almas pecadoras, repugna profundamente al pensamiento de Santo Tomás. El cuerpo no es la prisión del alma, sino un servidor y un instrumento colocado por Dios a su servicio; la unión del alma y del cuerpo no es un castigo del alma, sino un lazo bienhechor, gracias al cual el alma humana alcanza su completa perfección.

No es esta una doctrina artificialmente forjada para el caso especial del alma; este caso, al contrario, se halla necesariamente regulado en función de principios metafísicos cuyo alcance es universal: lo menos perfecto se ordena hacia lo más perfecto como hacia su fin; existe, pues para él, y no contra él. En el individuo, cada órgano existe en razón de su función, como el ojo para hacer posible la vista; cada órgano inferior existe en razón de un órgano y de una función superiores, como el sentido para la inteligencia, y el pulmón para el corazón; el conjunto de estos órganos, a su vez, no existe sino en razón de la perfección del todo, como la materia en razón de la forma, o el cuerpo para el alma, ya que las partes son como la materia del todo. Ahora bien, lo mismo sucede si se considera la disposición de los seres individuales en el interior de este todo. Cada criatura existe para su acto y su perfección propias; las criaturas menos nobles existen en razón de las más nobles; los individuos existen en razón de la perfección del universo y el universo mismo, en razón de Dios. La razón de ser de una sustancia o de un modo de existencia determinados jamás se encuentra en un mal, sino en un bien; nos queda por averiguar cuál es el bien que el cuerpo humano puede aportar al alma racional que lo anima ⁽¹⁰⁾.

(10) *Sum. Theol.*, I, 47, 2, ad *Resp.* y I, 65, 2, ad *Resp.* Estamos aquí muy cerca del fundamento último de la individuación. Sin discutirlos en sí mismas, observemos que las numerosas críticas dirigidas a Santo Tomás sobre la imposibilidad de salvar la personalidad en su sistema, donde la individuación se efectúa mediante la materia, desconocen un principio tomista fundamental: la materia hace posible la multiplicidad de ciertas formas, mas ella no está ahí sino en razón de esas formas. La materia es el principio pasivo de la individuación, mas la forma es el principio activo de la individualidad. La materia no individualiza al alma sino bajo la forma de cuerpo, y este cuerpo no es tal sino porque el alma le confiere la organización, la vida, en una palabra el existir.

Puesto que las razones suficientes y las causas finales, residen en el bien, que define la esencia, y en consecuencia en la forma, en el alma es donde debe buscarse la razón de ser de su cuerpo. Si el alma fuera una inteligencia con el mismo grado de perfección que el ángel, sería una forma pura, que subsistiría y operaría sin necesidad de un instrumento exterior, realizando plenamente su propia definición, y concentrando en fin en una individualidad única la perfección total de una esencia. Podría decirse también que cada ángel define por sí solo de una manera completa, uno de los grados de participación posibles en la perfección de Dios. El alma humana, al contrario, colocada más abajo en la escala de los seres, pertenece ya al orden de las formas que no poseen suficiente perfección para subsistir en estado separado; mientras que cada inteligencia angélica de un grado definido subsiste aparte, no existe ni puede existir en ninguna parte una forma correspondiente al grado de perfección del alma humana y que la realice plenamente. Ahora bien, es un principio constante que una unidad inaccesible se imita por una multiplicidad. Las almas humanas individuales, cuya sucesión renovada sin cesar asegura la perpetuidad de la especie, permiten que el grado de perfección que corresponde al hombre esté continuamente representado en el universo. Mas si la representación humana de la perfección divina que requiere el orden de la creación queda así salvaguardada, cada alma, tomada individualmente, es sólo la incompleta realización de su tipo ideal. En cuanto satisface a su propia definición, el alma está en acto y goza en lo que debe ser; pero en tanto que no lo realiza sino imperfectamente, está en potencia, es decir, que no es todo lo que podría ser; y aún se halla en estado de privación, puesto que siente que debería ser algo que no es.

Un alma humana, o una forma corporal cualquiera, es pues una perfección incompleta, aunque apta para completarse, que siente la necesidad o experimenta el deseo de lograrlo. Por eso la forma, trabajada por la privación de lo que les falta, es el principio de la operación de las cosas naturales; cada acto de existir, en la medida en que es, quie-

Representámonos muy ingenuamente un alma aparte y luego un cuerpo aparte, y luego nos escandalizamos de que una substancia tan noble como el alma pueda ser individualizada por una porción de materia. De hecho, el cuerpo no existe sino por el alma, y ambos no existen sino por la unidad del acto existencial que los causa, los atraviesa y los contiene. Véase el texto fundamental, *Qu. disp. de Anima*, I, ad *Resp.*, y la nota: "Unumquodque secundum idem habet esse et individuatum", *ibid.* ad 2^a. Aquí, como siempre, el *esse* de una substancia no es su *ser*, sino su *existir*.

re ser; y no obra sino para mantenerse en la existencia y afirmarse más completamente. Ahora bien, la inteligencia del hombre es el más atenuado de los rayos que existen en el orden del conocimiento. La luz que la ilumina es tan pobre y tan débil que no aparece en ella ningún inteligible; librada a sí misma o colocada ante un inteligible puro, como el que naturalmente contemplan los ángeles, permanecería vacía y no discerniría nada. O sea que esta forma incompleta es radicalmente incapaz de completarse por sí misma; se halla en potencia de toda la perfección que le falta; mas nada tiene de donde pueda sacarla; la operación que la completaría no la puede, pues, realizar. Y así véese condenada a la esterilidad y a la inacción, salvo que sea puesto a su servicio un instrumento, incompleto también sin ella, pero que ella organizará y animará desde adentro, y que le permitirá entrar en relación con un inteligible que le sea asimilable. Para que adquiera conciencia de lo que le falta y, estimulada por el sentimiento de su privación, vaya tras lo inteligible incluido en lo sensible, es necesario que la inteligencia humana sea un alma, y se beneficie con las ventajas que le procurará su unión con el cuerpo; veamos como puede realizarse esta unión.

Conviene formular primero una condición que deberá cumplir cualquier solución que se dé a este problema. El acto propio de un alma inteligente es manifiestamente el conocimiento intelectual; se tratará, pues, de descubrir un modo de unión entre el alma y el cuerpo que permita atribuir el conocimiento intelectual, no ya al alma sola, sino al hombre entero. Y la legitimidad de esta exigencia no es dudosa. Cada ser humano comprueba por experiencia íntima que quien conoce es él, y no una parte de él. Sólo queda, pues, la elección entre dos hipótesis. O bien el hombre no es otra cosa que su alma intelectiva, y en este caso es manifiesto que el conocimiento intelectual pertenece al hombre entero; o bien el alma no es sino una parte del hombre, y hay que suponer una unión suficientemente estrecha para que la acción del alma sea atribuible al hombre ⁽¹¹⁾. Ahora bien, es imposible sostener que el alma, considerada aislada, sea el hombre mismo. Podemos, en efecto, definir cada cosa, como lo que realiza las operaciones propias de dicha cosa; así el hombre será definido como lo que realiza las operaciones propias del hombre. Ahora bien, el hombre no cumple solamente operaciones intelectuales, ya que cumple también operaciones sensitivas, que no pueden manifiesta-

(11) *Sum. Theol.*, I, 76, 1 ad *Resp.*

mente efectuarse sin que se produzcan modificaciones en un órgano corporal. La visión, por ejemplo, supone una modificación de la pupila mediante la especie colorada, y lo mismo sucede con los otros sentidos (12). O sea que si sentir es una verdadera operación del hombre, aun cuando no sea su operación propia, es manifiesto que el hombre no es solamente su alma, sino cierto compuesto de alma y cuerpo (13). ¿Cuál es la naturaleza de su unión?

Debe eliminarse inmediatamente la hipótesis que haría del alma y del cuerpo un ser mixto, cuyas virtudes participarían a la vez de la sustancia espiritual y de la sustancia corporal que lo constituyen. En un mixto que merezca verdaderamente este nombre, los compuestos no subsisten ya sino virtualmente cuando la mezcla está acabada, ya que si subsistieran actualmente, no se trataría de una mezcla, sino de una simple confusión. De modo que no se encuentra en el mixto ninguno de los elementos que lo componen. Ahora bien, no estando las sustancias intelectuales compuestas de materia y de forma, son simples y en consecuencia incorruptibles (14); no podrían, pues, constituir un mixto con el cuerpo, pues su naturaleza propia cesaría de existir (15).

En el polo opuesto al de esta doctrina, que confunde el alma con el cuerpo hasta el punto de abolir su esencia, descubrimos la que los distingue al contrario tan radicalmente, que no deja subsistir entre ellos más que un contacto exterior y como una simple relación de contigüidad. Tal es la posición adoptada por Platón, que quiere que el intelecto esté unido al cuerpo sólo a título de motor. Pero este modo de unión no es suficiente para que la acción del intelecto pueda atribuirse al todo que constituyen el intelecto y el cuerpo. La acción del motor, en efecto, jamás es atribuida a la cosa movida sino como instrumento, como puede atribuirse a la sierra la acción del carpintero. De modo que si el conocimiento intelectual no es atribuible a Sócrates, sino en cuanto es la acción del intelecto que mueve su cuerpo, resulta que se le atribuye a Sócrates como instrumento. Ahora bien, Sócrates sería un instrumento corporal, puesto que está compuesto de alma y de cuerpo; y como el conocimiento intelectual no requiere instrumento corporal alguno, es legítimo concluir que al considerar al alma como motor del cuerpo, no tenemos derecho a atri-

(12) *Sum. Theol.*, I, 75, 3, ad Resp.

(13) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad Resp.

(14) *Cont. Gent.*, II, 55, ad *Omnis enim*.

(15) *Cont. Gent.*, II, 56, ad *Quae miscentur*.

buir la actividad intelectual del alma al hombre entero.

Además, conviene observar que la acción de una parte puede ser a veces atribuida al todo, como se atribuye al hombre la acción del ojo que ve; pero jamás se atribuye la acción de una parte a otra parte, salvo que sea por accidente. No decimos, en efecto, que la mano ve porque el ojo ve. O sea que si Sócrates y su intelecto son las dos partes de un mismo todo, unidas como la cosa movida lo está a su motor, resulta que la acción de su intelecto no es, hablando propiamente, atribuible a Sócrates entero. Si, por otra parte, el mismo Sócrates es un todo, compuesto por la unión de su intelecto con el resto de lo que constituye a Sócrates, sin que su intelecto esté unido al cuerpo de otro modo que como motor, resulta que Sócrates no posee sino una unidad y un ser accidentales, lo que no es posible afirmar legítimamente del compuesto humano⁽¹⁶⁾.

En realidad, no es difícil entender que nos hallamos aquí en presencia de un error ya refutado. Si Platón no quiere unir el alma al cuerpo sino a título de motor, es porque no pone la esencia del hombre en el compuesto del alma y del cuerpo, sino en el alma sola, que se vale del cuerpo como de un instrumento. Por eso le vemos afirmar que el alma está en el cuerpo como el piloto en su navío. Presentar al hombre como compuesto de un alma y de un cuerpo equivaldría, desde el punto de vista platónico, a considerar a Pedro como un compuesto formado de su humanidad y de su vestidura; la verdad es, por lo contrario, que Pedro es un hombre que usa de su vestimenta, como el hombre es un alma que se sirve de su cuerpo. Pero tal doctrina es manifiestamente inaceptable. El animal y el mismo hombre son, en efecto, seres sensibles y naturales, es decir compuestos físicos, en los que se encuentran una materia y una forma. Lo que evidentemente no sería así en la hipótesis de que el cuerpo y sus partes no pertenecieran a la esencia del hombre y del animal, ya que el alma tomada en sí no es sensible ni material. Si se recuerda, por otra parte, la consideración ya propuesta de que el alma, aparte de las operaciones en las que el cuerpo no tiene parte, como la intelección pura, ejerce otras muchas que le son comunes con el cuerpo, como las sensaciones y las pasiones, nos hallaremos con que debemos forzosamente mantener que el hombre no es simplemente un alma que hace uso de su cuerpo, como el motor usa lo que mueve, sino el todo ver-

⁽¹⁶⁾ *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad Resp. Cf., I, 76, 1, ad Resp. *Cont. Gent.*, II, 56. ad *Quae autem uniuntur*.

dadero que constituye el compuesto del alma y del cuerpo (17).

Queda, pues, como único modo posible de unión entre el alma y el cuerpo, el que propone Aristóteles al hacer del principio intelectual la forma del cuerpo. Es manifiesto, además, que si esta hipótesis fuera verificada, la intelección del alma sería legítimamente atribuible al hombre, unidad substancial del cuerpo y del alma; y no es posible dudar de que así es verdaderamente. Aquello en virtud de lo cual un ser pasa de la potencia al acto es, en efecto, la forma propia y el acto de tal ser. Ahora bien, el cuerpo vivo no es tal sino en potencia, mientras no se presenta el alma para informarlo. Solamente mientras su alma lo vivifica y anima, merece verdaderamente el cuerpo humano tal nombre; el ojo o el brazo de un cadáver no son ya un verdadero ojo ni un verdadero brazo, como tampoco lo serían si estuvieran pintados en una tela o esculpidos en la piedra (18). Pero siendo el alma la que hace entrar al cuerpo en la especie de los cuerpos humanos, ella es la que le confiere en acto el ser que posee; es, pues, verdaderamente la forma, como habíamos supuesto (19). La misma conclusión puede deducirse, no ya de la consideración del cuerpo humano que el alma anima y vivifica, sino de la definición de la especie humana tomada en sí. En efecto, cuando se quiere descubrir la naturaleza de un ser cualquiera, basta con determinar cual es su operación. Ahora bien, la operación propia del hombre, tomado en cuanto hombre, no es otra que el conocimiento intelectual; por ella sobrepasa en dignidad a todos los otros animales, y por eso vemos a Aristóteles poner en esta operación característica del ser humano la soberana felicidad (20). Así, pues, necesariamente es el principio de la operación intelectual el que coloca al hombre en la especie en que se halla; pero la especie de un ser está siempre determinada por su propia forma; síguese, en consecuencia, que el principio intelectual, es decir el alma humana, es la forma propia del hombre (21).

Algunos filósofos, sin embargo, se resignan de mala gana a esta conclusión, que no aceptan sin repugnancia. Les parece difícil admitir que una forma intelectual eminente en dignidad, como es el alma humana, esté inmediatamente

(17) *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Animal et homo. De anima*, qu. I, art. 1, ad *Resp.*

(18) *De anima*, *ibid.*

(19) *Cont. Gent.*, II, 57, ad *Illud quo aliquid.*

(20) *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 a 12.

(21) *In II de Anima*, lec. 4, ed. Pirotta, 271-278, págs. 97-98. *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp. De spirit. creat.*, qu. un., art. 2, ad *Resp.*

unida a la materia del cuerpo humano. Para atenuar lo que tal desproporción pueda tener de chocante, se introdujo entre la forma sustancial más alta del ser humano, es decir el principio intelectual mismo, y la materia primera que informa, una multiplicidad de formas intermedias. La materia, en tanto que sometida a su primera forma, pasa a ser el sujeto de la segunda forma, y así sucesivamente hasta la última. En esta hipótesis, el sujeto próximo del alma razonable sería el cuerpo ya informado por el alma sensitiva, y no la materia corporal pura y simple⁽²²⁾.

Esta opinión se explica fácilmente cuando uno acepta el punto de vista de los filósofos platónicos. En efecto, parten éstos del principio de que hay una jerarquía de los géneros y de las especies, y de que en el seno de cada jerarquía, los grados superiores son siempre inteligibles en sí mismos, independientemente de los grados inferiores; así el hombre en general es inteligible por sí, abstracción hecha de tal o cual hombre particular; el animal es inteligible independientemente del hombre, y así sucesivamente. Estos filósofos razonan como si existiera siempre en la realidad un ser distinto y separado que correspondiera a cada una de las representaciones abstractas que puede formar nuestro intelecto. De este modo, comprobando que es posible considerar a las matemáticas haciendo abstracción de lo sensible, los platónicos afirmaron la existencia de seres matemáticos que subsistían fuera de las cosas sensibles; de igual manera afirmaron y colocaron al hombre en sí por encima de los seres humanos particulares y se elevaron hasta el ser, el uno y el bien, que situaron en el supremo grado de las cosas.

Considerando así a los universales como formas separadas de las que participarían los seres sensibles, se llega necesariamente a concluir que Sócrates es animal en cuanto participa de la idea del animal, hombre en cuanto participa de la idea del hombre; lo que equivale a dotarlo de una multiplicidad de formas jerarquizadas. Pero si al contrario, consideramos las cosas desde el punto de vista de la realidad sensible, como es propio de Aristóteles y de la verdadera filosofía, veremos que no podría ser así. De entre todos los predicados que podrían ser atribuidos a las cosas, hay uno que les conviene de manera particularmente íntima e inmediata, el ser mismo; y, puesto que la forma confiere a

(22) Cf. sobre este punto M. DE WULF, *Le traité des formes de Gilles de Lessines (Les philosophes belges)*, Lovaina, 1901. En cuanto el actual estado de los textos permite juzgar, puede atribuirse esta concepción a Al. de HALES, *Summa*, p. II, qu. 63, m. 4. La discusión es posible en lo que concierne a San Buenaventura. Cf. Ed. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*, Münster, 1909, págs. 53-61.

la materia su ser actual, es indispensable que la forma de la que la materia deriva un ser le pertenezca inmediatamente y antes que toda otra cosa. Ahora bien, lo que confiere el ser sustancial a la materia no es otro que la forma sustancial. Las formas accidentales, en efecto, confieren a la cosa que revistan un ser simplemente relativo y accidental; hacen de ella un ser blanco o colorado, mas no hacen que sea un ser. O sea que si suponemos una forma que no confiera a la materia el ser sustancial que posee, sino que simplemente se agregue a una materia ya existente como tal en virtud de una forma precedente, esta segunda forma no podría ser considerada como una verdadera forma sustancial. Es decir que, por definición, es imposible insertar entre la forma sustancial y su materia una pluralidad de formas sustanciales intermedias (23).

Siendo esto así, debemos considerar en el interior de cada individuo una sola forma sustancial. A esta sola y única forma sustancial, la forma humana, debe el hombre, no solamente el ser hombre, sino también el ser animal, viviente, cuerpo, substancia, y ser. Veamos como puede explicarse esto. Todo ser que obra imprime su propia semejanza en la materia sobre la que obra; esta semejanza se llama una forma. Puede observarse, por otra parte, que cuanto más se eleva en dignidad una virtud activa y operativa, tanto más considerable es el número de las otras virtudes que sintetiza y comprende en sí. Agreguemos en fin que no las contiene como partes distintas que la constituyeran en su dignidad propia, sino que las reúne, al contrario, en la unidad de su propia perfección. Ahora bien, cuando un ser obra, la forma que induce en la materia es tanto más perfecta cuanto más perfecto es él mismo, y, ya que la forma se asemeja al que la produce, una forma más perfecta debe poder efectuar mediante una sola operación todo lo que las formas que le son inferiores en dignidad efectúan mediante diversas operaciones, y aún más. Si, por ejemplo, la forma del cuerpo inanimado puede conferir a la materia el ser y el ser un cuerpo, la forma de la planta podrá conferírsele igualmente, dándole además la vida. Si aparece luego el alma racional, bastará por sí misma para conferir el ser a la materia, la naturaleza corporal, la vida, y además le dará la razón. Por eso, en el hombre, como en todos los otros animales, la aparición de una forma más perfecta entraña siempre la corrupción de la forma precedente, de tal

(23) *De anima*, qu. I, art. 9, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 58, ad *Quae attribuuntur. Sum. Theol.*, I, 76, 4, ad *Resp.*

manera, que la segunda forma posee todo lo que poseía la primera ⁽²⁴⁾.

Volvemos a hallar así en el fondo de esta tesis una observación que ya hemos formulado varias veces y que la simple inspección del universo basta para hacer evidente: las formas de las cosas naturales no se distinguen unas de otras más que como lo perfecto se distingue de lo más perfecto. Las especies y las formas que las determinan se diferencian según los grados de existir más o menos elevados que participan. Pasa con las especies como con los números; agregarles o quitarles una unidad es cambiar su especie. Mejor aun, puede decirse con Aristóteles que lo vegetativo está en lo sensitivo y lo sensitivo en el intelecto, como el triángulo está en el tetragono y el tetragono en el pentágono. El pentágono contiene, en efecto, virtualmente el tetragono, ya que tiene todo lo que el tetragono posee y aún más; pero no lo posee de modo que pueda discernirse separadamente lo que pertenece al tetragono y lo que pertenece al pentágono. Del mismo modo el alma intelectiva contiene virtualmente al alma sensitiva, puesto que posee todo lo que el alma sensitiva tiene, y bastante más aún; pero no lo posee como si fuera posible discernir en ella dos almas diferentes ⁽²⁵⁾. Así, una sola y única forma substancial, el intelecto humano, basta para constituir al hombre en su ser propio, confiriéndole a la vez el ser, el cuerpo, la vida, el sentido y la intelección ⁽²⁶⁾.

Las consecuencias inmediatas de esta conclusión son de la mayor importancia, y conviene señalarlas desde este momento. Percibimos en primer lugar por qué la palabra *hombre* no puede propiamente significar ni el cuerpo humano, ni el alma humana, sino el compuesto del alma y el cuerpo, tomado en su totalidad. Si el alma es la forma del cuerpo, constituye con él un compuesto físico de la misma naturaleza que todos los otros compuestos de materia y de forma. Ahora bien, en tal caso la forma sola no constituye la especie, sino la forma con la materia que le está unida ⁽²⁷⁾; podemos, pues, considerar el compuesto humano como un solo ser y atribuirle legítimamente el conocimiento intelectual. No es ni el cuerpo solo, ni el alma sola, sino que es el hombre el que conoce. No solamente es tan estrecha la unión del alma y el cuerpo que el alma compenetra y envuelve el cuerpo hasta el punto de estar íntegramente presente en

⁽²⁴⁾ *Sum. Theol.*, I, 118, 2, ad 2^m.

⁽²⁵⁾ *De spirít. creat.*, qu. un., art. 3, ad Resp.

⁽²⁶⁾ *Qu. disp. de Anima*, qu. un., art. 9, ad Resp.

⁽²⁷⁾ *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad Resp.

cada una de sus partes (28), lo que cae de su peso si de verdad es su forma, sino que es preciso decir, además, que la unión del alma y del cuerpo es una unión sustancial y no una simple unión accidental. Al precisar el sentido de esta aserción, conseguiremos determinar la posición exacta que ocupa el alma humana en la jerarquía de los seres criados.

Se llama composición accidental la que une a un accidente al sujeto que lo soporta; se llama composición sustancial a la que resulta de la unión de la materia con su forma (29). El modo de unión que se establece entre los seres considerados difiere profundamente según que se trate de uno u otro compuesto. La unión accidental lleva a injertar una esencia en otra que podría subsistir sin la primera. La unión sustancial, al contrario, se compone de dos seres, incapaces de subsistir el uno sin el otro, que forman una sola sustancia completa. La materia y la forma, realidades de las que cada una es incompleta si se la considera en sí misma, componen por su unión una sola sustancia completa.

Ésta es precisamente la relación del alma intelectiva del hombre con el cuerpo que anima. Santo Tomás expresa esta relación, diciendo que el alma humana es una parte del hombre, cuya otra parte es el cuerpo (30). Esto mismo se significa de otro modo cuando se dice que, según Santo Tomás, el alma y el cuerpo humanos son dos sustancias incompletas, cuya unión forma la sustancia completa que es el hombre.

Esta segunda fórmula no es la mejor. Halaga excesivamente nuestra natural tendencia hacia el tomismo simplificado que todos conocemos: una cosa para cada concepto, un concepto para cada cosa. Si ésta fuera una regla, estaríamos aquí en presencia de una excepción. Pero ni siquiera es una regla. La realidad sustancial de que se trata, es el hombre tomado en su unidad. Sería contradictorio imaginar a este ser como uno, y sin embargo como compuesto de otros dos seres, su alma y su cuerpo. Recordemos en primer lugar, pues nunca insistiremos en ello bastante, que las funciones constitutivas del alma y del cuerpo en el compuesto humano son muy desiguales. Si se considera el problema desde el punto de vista fundamental del existir, el del alma de ningún modo depende del del cuerpo. Lo inverso es lo cierto. Forma sustancial, el alma posee en ella

(28) *Sum. Theol.*, I, 76, 8, ad *Resp. Cont. Gent.*, II, 72. *De spir. creat.*, qu. un., art. 4, ad *Resp. De anima*, qu. un., art. 10, ad *Resp.*

(29) *Sum. Theol.*, I, 3, 7, ad *Resp.*, I, 40, ad 1^m y I, 85, 5, ad 3^m. *Cont. Gent.*, II, 54, ad *Tertia*, y *Quodlib.*, VII, 3, 7, ad 1^m.

(30) *Sum. Theol.*, I, 75, 2, ad 1^m.

misma su existir completo, y este existir se basta de tal modo, que alcanza hasta para el cuerpo cuyo acto es. O sea que hay un solo existir para el alma y para el cuerpo, el existir del compuesto, proporcionado por el alma⁽³¹⁾. De modo que la unidad del hombre no es un ajustamiento cualquiera que tornara solidarias las partes de que se compone; es la de su mismo acto de existir.

¿Por qué hablar entonces del alma como de una parte? Es que efectivamente lo es. Ya hemos dicho varias veces que las especies difieren como los números. Precisamente, la especie "alma" no existe sola. No hay un ser real que sea un "alma humana", y no sea o no haya sido jamás otra cosa. La línea jerárquica de las substancias reales es: ángel, hombre, animal, planta, mineral. El alma humana no figura en ella, porque no constituyé por sí sola un grado de ser específicamente distinto de los otros. Para hallarla es preciso buscarla donde está: en el hombre, donde se da el cuerpo, sin el cual no puede existir, y al que hace a su vez existir. Es preciso que el alma humana tenga un cuerpo, para que pueda cumplir la operación definida que es el conocimiento humano⁽³²⁾. Ahora bien, para constituir una especie completa, hace falta tener con qué cumplir la función propia que caracteriza a esa especie. La operación característica de la especie humana es el conocimiento intelectual, y lo que le falta al alma racional para ejercerlo no es la inteligencia, sino la sensación. Como la sensación requiere un cuerpo, es indispensable que el alma se asocie a un cuerpo, para constituir mediante su unión con él ese grado específico del ser, el hombre, y ejercer sus operaciones.

La única realidad concreta y completa que corresponde a todos estos conceptos es, pues, el compuesto humano. Los dos conceptos de alma y de cuerpo corresponden seguramente a dos realidades y aún a dos sustancias; pero no a sujetos reales, cada uno de los cuales poseyera en sí mismo con qué subsistir sin el otro. Un dedo, un brazo, un pie, son sustancias y sin embargo no existen más que como partes de ese todo que es el cuerpo humano; del mismo modo, el cuerpo es sustancia y el alma es sustancia; pero

(31) Es tan cierto esto que, la dificultad real para Santo Tomás es evitar que la unión del alma y del cuerpo se haga accidental, como lo es en la doctrina de Platón: "Licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia, etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei". *De anima*, qu. un., art. 1, ad 1^m.

(32) *De anima*, qu. un., art. 1, ad *Resp.*, fin de la respuesta.

no toda sustancia es un sujeto distinto ni una persona distinta (33); no se debe, pues, concebir los conceptos de alma humana y de cuerpo humano como significando existencias distintas en la realidad.

Usar correctamente tales conceptos es, al contrario, concebir a cada uno de ellos como significando una parte del todo, con el lugar que en él ocupa. No siempre nos es fácil hacerlo; pero Santo Tomás se encarga de recordárnoslo. Por ejemplo, el alma humana es una sustancia inmaterial a título de intelecto. Sin embargo, recordando que la operación intelectual, por presuponer la sensación, exige la colaboración del cuerpo, Santo Tomás no vacila en decir que el intelecto es la forma del cuerpo humano: *necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma* (34). Nada más exacto, siempre que al decirlo se recuerde en virtud de qué es el intelecto forma del cuerpo. Lo es por el acto de existir único, cuya eficacia pone en la realidad al ser humano concreto, cuerpo y alma, como una unidad individual fuera del pensamiento. Por eso, aunque el alma humana no sea el hombre, su noción no tiene sentido sino en relación con la del hombre, que por decirlo así connota, como el concepto de una causa reclama el del efecto. Cuando llega en este sentido tan lejos cuanto es posible, Santo Tomás no se detiene ante el concepto de alma, sino que prosigue hasta la afirmación del *esse*. Considerar a un *esse* humano es, al mismo tiempo, considerar un alma humana, con el cuerpo cuya forma es; en resumen, es considerar a un individuo concreto y realmente existente. Y así resulta cierto decir que todo sujeto posee la individualización, de la misma manera que posee la existencia (35). Por eso también la individualización del alma sobrevive a la muerte del cuerpo tan seguramente como el alma misma. Cuando el cuerpo muere, es porque el alma deja de hacerlo existir; ¿por qué habría de dejar también de existir ella? El cuerpo no le da su ser, sino a la inversa; el alma recibe el suyo sólo de Dios. Y si ella conserva aún su ser, ¿cómo puede perder su individuación? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*. Así como a la eficacia divina y no al cuerpo debe el alma el existir en su cuerpo, a esa misma eficacia debe el existir sin su cuerpo. Sin duda, agrega Santo Tomás en una nota significativa, la individuación del alma tiene cierta relación con su cuerpo;

(33) *Sum. Theol.*, I, 75, 4, ad 2^m.

(34) *Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*

(35) Véase anteriormente, pág. 270, fin de la nota.

pero la inmortalidad del alma es la de su *esse*; la supervivencia de su *esse*, entraña pues la de su individuación ⁽³⁶⁾.

Así concebida, el alma humana ocupa un lugar importante en la jerarquía de los seres creados. Por una parte se encuentra en el grado más bajo del orden de los intelectos, es decir el más alejado del intelecto divino: *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divina intellectus* ⁽³⁷⁾; por otra parte, si se ha de señalar firmemente la estrecha dependencia en que se halla el alma humana respecto de la materia, es preciso también no vincularla con ella tan profundamente que pueda perder su verdadera naturaleza. El alma no es una inteligencia; sin embargo es siempre un principio de inteligencia. Última en el orden de los intelectos, es la primera en el orden de las formas materiales y por eso la vemos, como forma del cuerpo humano, ejercer operaciones de las que dicho cuerpo no podría participar. Si pudiera dudarse de que tales seres, a la vez dependientes e independientes de la materia pudieran naturalmente ocupar su lugar en la jerarquía de los seres creados, una rápida inducción bastaría para establecerlo. Es manifiesto, en efecto, que cuanto más noble es una forma, tanto más domina a su materia corporal, menos está sumergida en ella y más la supera, en fin, por su virtud y su operación. Así las formas de los elementos, que entre todas son las inferiores y las más vecinas de la materia, no ejercen ninguna operación que exceda las cualidades activas y pasivas, como la rarefacción y la condensación y otras del mismo orden, que parecen poder compararse a simples disposiciones de la materia. Por encima de estas formas encontramos las de los cuerpos mixtos, cuya operación no se reduce ya a las de las cualidades elementales; si, por ejemplo, el imán atrae al hierro, no es en virtud del calor o el frío que posee, sino porque participa de la virtud de los cuerpos celestes que lo constituyen en su propia especie. Por encima de estas formas descubrimos el alma de las plantas cuya operación, superior a la de las formas minerales, produce la nutrición y el crecimiento. Vienen luego las almas sensitivas que poseen los animales, cuya operación se extiende hasta cierto grado de conoci-

(36) "Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem... Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita et individuatío animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte". *De anima*, qu. un., art. 1, ad 2^m.

(37) *Sum. Theol.*, I, 79, 2 ad *Resp.* Cf. *De Veritate*, X, 8 ad *Resp.* "Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium".

miento, aunque su conocimiento se limite a la materia y se realice exclusivamente por los órganos materiales. Llegamos así hasta las almas humanas que, superando en nobleza a todas las formas precedentes, deben elevarse por encima de la materia por alguna virtud y operación en la que el cuerpo no tiene participación. Ésta es precisamente la virtud que en ellas se llama intelecto ⁽³⁸⁾.

Así verificamos una vez más la continuidad de orden que liga la actividad creadora al universo que produce: *si anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta* ⁽³⁹⁾. La transición que las inteligencias separadas establecen entre Dios y el hombre, las almas humanas la establecen, a su vez, entre las inteligencias puras y los seres desprovistos de inteligencia. O sea que siempre vamos de un extremo a otro pasando por algún medio y, en conformidad con este principio director de nuestra investigación, vamos a examinar al detalle las operaciones del compuesto humano.

⁽³⁸⁾ *Qu. de Anima*, qu. un., art. 1, ad *Resp. Sum. Theol.*, I, 76, 1, ad *Resp.*

⁽³⁹⁾ *Qu. de Anima*, qu. un. art. 1, ad *Resp.*