

Philosophica, 50

PHILOSOPHICA

COMITATO SCIENTIFICO

Emilio Baccharini

Università Tor Vergata

Claudio Bonito

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Luciano Dottarelli

Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

Carmelo Pandolfi

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Rafael Pascual

Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Maria Chiara Pievatolo

Dipartimento di Scienze politiche, Università di Pisa

Josef Quitterer

Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck

Guido Traversa

Università Europea di Roma

Jacob Buganza

La antropología filosófica de Santo Tomás de Aquino



IF PRESS

*Il presente volume è stato sottoposto
a revisione dalla direzione scientifica della collana.*

Copyright © 2026 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-437-7

DOI 10.3308/IFP.23

ÍNDICE

1. Introducción.....	7
2. La naturaleza del compuesto humano: las <i>quaestiones</i> 75 y 76 de la <i>Summa theologiae</i>	19
3. La dinamología tomista: las <i>quaestiones</i> las <i>quaestiones</i> 77 a 83 de la <i>Summa theologiae</i>	87
4. Los niveles de la experiencia cognitiva-volitiva: las <i>quaestiones</i> 84 a 89 de la <i>Summa theologiae</i>	173
5. Conclusión.....	265
Bibliografía	269

1.

INTRODUCCIÓN

Santo Tomás de Aquino representa al filósofo de amplio espectro que aborda la filosofía con rigor, lo que se observa a lo largo de su monumental producción filosófico-teológica. Se le adjudican más de sesenta obras mayores, aunque algunas atribuciones alcanzan más de cien en su totalidad cuando se incluyen trabajos menores como homilías individuales, cartas, etcétera; esta prolificidad pone de relieve su capacidad de síntesis, en la que involucra tradiciones filosóficas antiguas y de su tiempo en un marco cristiano coherente, que tiene como horizontes últimos el neoplatonismo y el rehabilitado aristotelismo del siglo XIII. Es más, como afirma Norris Clarke, cuya perspectiva se asume en gran medida en este trabajo, ésta resulta ser “la expresión del genio peculiar de Santo Tomás: su síntesis original de las dos grandes corrientes metafísicas anteriores a él: la platónica-neoplatónica y la aristotélica”¹. La vasta producción del Aquinate no sólo pone de manifiesto la profundidad del Angélico, sino que permite advertir que asimismo integra y culmina la evolución histórica de la antropología filosófica, disciplina que, como se explora a continuación, posee

¹ Clarke, Norris, *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001, p. 155.

raíces presocráticas y se enriquece a través de siglos de reflexión, encontrando en el Angélico una síntesis armónica que resuelve algunas tensiones dualistas heredadas del pasado.

La antropología filosófica, como disciplina que indaga la naturaleza del ser humano, encuentra sus trazos iniciales en el pensamiento presocrático, donde brotan elementos incipientes que prefiguran reflexiones posteriores y marcan el camino hacia concepciones más elaboradas. Los primeros filósofos se centran en el estudio del cosmos, actuando como físicos interesados en ciertas ocasiones en indagar el lugar que ocupa el ser humano dentro de él: no les es ajeno del todo la pregunta por el puesto del hombre en el cosmos. Empero, al igual que acaece en la evolución individual (donde la atención se dirige inicialmente al exterior y sólo después al interior para efectuar un autoconocimiento paulatino que continúa a lo largo de la vida), la filosofía sigue un patrón similar: transita de la cosmología a la antropología, movimiento que se plasma claramente en los sofistas y Sócrates y que revela cómo la reflexión filosófico-occidental sobre el ser humano no surge aisladamente, sino que se nutre de raíces profundas en el pensamiento temprano. En Sócrates, como es sabido, el problema antropológico se erige como central, influido por el ambiente de la sofística, que ya manifiesta amplias preocupaciones antropológicas. Esta inquietud se remonta a autores presocráticos, donde la antropología filosófica aparece de manera incipiente, como se ha dicho, preparando el terreno para la reflexión posterior. En el periodo presocrático, los pitagóricos reflexionan sobre el ser humano, bajo la estela del orfismo, religión europea arcaica que señala que el hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma posee características peculiares, sobre todo la inmortalidad, que distingue al hombre de otros vivientes y que le permite trascender

a la muerte, tesis que el pitagorismo absorbe y transmite, a través de otros presocráticos, a Sócrates y posteriormente a Platón, con ecos en Aristóteles, aunque menos nítidos en este último.

Entre los presocráticos destacados, Anaxágoras y Empédocles resultan fundamentales para el desarrollo de la antropología filosófica, ya que introducen conceptos que puentean la cosmología con la dimensión humana. Anaxágoras propone el *νοῦς* o intelecto como principio ordenador del cosmos². En efecto, el cosmos entero se gobierna por el *νοῦς*, aunque Anaxágoras no especifica de qué manera, lo que genera reproches de Platón y Sócrates por no desarrollar profundamente esta cuestión. Platón, de hecho, lamenta que, aun cuando Anaxágoras identifique tal principio explicativo para la realidad, no lo explore exhaustivamente, dejando pendiente su funcionamiento como causa. Dice Platón en el *Fedón* que, si bien para Anaxágoras el *νοῦς* es lo que todo ordena y causa, “salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas”³. Tanto Platón como Aristóteles aplican a su manera la noción *νοῦς* al ser humano, lo que representa un eslabón clave en la antropología filosófica: el intelecto no sólo rige al cosmos material y sensible: también se plasma en el individuo humano, integrando así lo universal con lo particular. Empédocles, por su parte, traza una división interna en el ser humano, constituido por la dimensión material y espiritual, ideas provenientes del pitagorismo y, en

² DK 59, B13.

³ Platón, *Fedón*, 98b-c.

última instancia, del orfismo⁴. Esta concepción incluye el ciclo de reencarnaciones, según el cual el alma cumple un extenso periodo integrada a la materia, reflejando una preocupación temprana por el componente dual del ser humano que, aunque secundaria al cosmos en los presocráticos, incorpora reflexiones antropológicas esenciales y refuta la opinión de que ellos ignoran por completo al hombre.

La filosofía clásica, fraguada en el ámbito de la sofística, hace florecer la antropología de manera más nítida, vinculada directamente con las raíces presocráticas. Los sofistas, mayoritariamente extranjeros en Atenas, se estiman excluidos y, por ello, producen tesis antropológicas innovadoras en un entramado donde no existe un estado helénico unificado y cada πόλις mantiene ciertas particularidades. Mantienen, efectivamente, posiciones emblemáticas: la diferencia entre individuos radica en la educación, no en el nacimiento, promoviendo una igualdad originaria que provoca controversias entre los atenienses. Sócrates, sin ser estrictamente sofista según la imagen platónica predominante (aunque fuentes como Jenofonte o Aristófanes difieren), centra su interés en el individuo humano, construyendo una antropología que se orienta al servicio de la moral: estudia al ser humano desde la ética, discutiendo sobre temas que interesan a los sofistas como virtud, justicia y ley para responder cómo debe ser el ser humano en su dimensión práctica y trascendente. Preocupado por el destino ultraterreno del alma, ve el elemento moral como cualificador suyo, determinando su existencia en el más allá. Relatos escatológicos en Platón, como el mito de Er en la *República* o las descripciones del inframundo en el *Gorgias*, ilustran esta inquietud: Sócrates, en

⁴ Cf. DK 31, B147.

efecto, busca perfeccionarse moralmente para unirse a los grandes en el mundo futuro, integrando así la antropología con una direccionalidad ética que influye en toda la tradición posterior. Dice en el *Gorgias*:

Me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación. Así pues, cuando llegan a presencia del juez, los de Asia, por ejemplo, ante Radamantis, éste les hace detenerse y examina el alma de cada uno sin saber de quién es, sino que, con frecuencia, tomando al rey de Persia o a otro rey o príncipe cualquiera, observa que no hay en su alma nada sano, sino que la ve cruzada de azotes y llena de cicatrices por efecto de los perjurios y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma, y ve que en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad⁵.

Platón, siguiendo en cierto modo las huellas de la tradición, expone una concepción antropológica completa, indagando la esencia del ser humano y estudiándolo en sus múltiples facetas. Aunque no dedica un tratado específico al tema del hombre, sus posiciones emergen a lo largo de su obra: el ser humano, en efecto, se compone de alma y cuerpo, pero es esencialmente alma, siendo concebido el cuerpo como agregado o fardo que genera incomodidades y distrae de la contemplación filosófica, como se observa entre los órficos⁶. La contemplación es propiamente una actividad del alma humana, por la cual se dirige a lo inteligible, decantándose por lo universal y eterno, no por lo particular y efímero, como acaece con los asuntos cotidianos, que lo precipitan en la materia. La

⁵ Platón, *Gorgias*, 524d-525a.

⁶ Cf. Platón, *Crátilo*, 400c.

filosofía purifica, como diría Empédocles, de lo corpóreo, preparando para la muerte, que no es otra cosa que la separación del alma y el cuerpo. Platón, entonces, se encamina a lo espiritual, relegando lo material a un papel subordinado:

Conocen, pues, los amantes del saber –dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal modo que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla, mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan solo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí⁷.

El cuerpo actúa, pues, como prisión del alma, impidiendo su elevación contemplativa; la tarea humana consiste en liberarse de él. El alma, superior a los elementos naturales (tierra, agua, fuego, aire), no entiende o intelige de manera material, sino que trasciende estas dimensiones, estableciendo una dualidad que ejerce una influencia enorme en el pensamiento posterior y sirve de puente a Aristóteles.

Pues bien, Aristóteles, su discípulo más célebre, trata los temas de la antropología filosófica de manera más sistemática en varias partes de su obra, como los *Parva naturalia*, pero

⁷ Platón, *Fedón*, 82e-83b.

especialmente en el *De anima*, enmarcándolos en la cosmología y psicología naturalista, en donde ofrece un sistema filosófico completo que esquematiza y expande algunas de las posiciones previas con innovaciones propias. La física aristotélica equivale a la filosofía de la naturaleza, por lo que indaga, desde una perspectiva sumamente abstracta, a todos los entes materiales (inertes y vivos) bajo conceptos unificadores, como materia y forma, acto y potencia, etcétera. El alma se interpreta como principio de automovimiento y forma del cuerpo: los vivientes se mueven a sí mismos, a diferencia de los inertes. Existen tres tipos principales de alma: vegetativa, sensitiva e intelectual, cada una correspondiente a un cuerpo determinado. Si bien muchas de sus doctrinas son continuadas por muchos cultores de la filosofía, la que ha generado más problemas, debido a cierta oscuridad expositiva, se localiza en la parte final del *De anima*, específicamente cuando concentra su atención en el alma intelectual, introduciendo la distinción célebre entre νοῦς ποιητικός (χωριστός y proveniente de fuera) y νοῦς παθητικός. Como explican Keil y Kref, “El intelecto (*nous*) es exclusivamente humano, proviene de fuera (*thyrathen*), no está asociado con un órgano corporal específico y no pertenece al estudio propio de las ciencias naturales. Es por virtud de su *nous* que los humanos participan en lo divino”⁸. Esta distinción produce debates en cierto modo interminables y es clave para interpretaciones posteriores, como la de Santo Tomás contra el averroísmo.

Antropologías posteriores, como la estoica o epicúrea, dependen de Aristóteles, pero las medioplatónicas (siglos I a.C.-I d.C.), precursoras del neoplatonismo, renuevan el interés por

⁸ Keil, Geert – Kref, Nora, *Introduction. Aristotle's Anthropology*, en: *Aristotle's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 7.

Platón con interpretaciones antropológicas relevantes, preparando el terreno para el culmen helénico que se sitúa en la obra de Plotino⁹. En efecto, este último, en las *Enéadas*, agrupa a las filosofías anteriores: el ser humano, compuesto de alma y cuerpo, busca el alma universal y posee un elemento vinculado al intelecto. El sistema neoplatónico se caracteriza por hacer provenir del Uno a todo el resto de los entes, comenzado por el Intelecto (con sus correspondientes Ideas), el Alma universal y las almas individuales, que se encarnan por algún deseo material que precipita su caída. La vida filosófica para Plotino implica liberación ascética y moral del cuerpo, retornando al Uno mediante el *reditus* o ἐπιστροφή. Aunque pagano, Plotino y algunos de sus seguidores como Jámblico o Proclo prefiguran y cultivan elementos antropológico-metafísicos que influyen en el cristianismo, sirviendo de base y de diálogo simultáneo con la antropología patristica: un ejemplo de esto es que resulta menester, como dice Plotino mismo, emprender “La fuga del solo al solo (φυγή μόνου πρὸς μόνον)”, indicando el ascenso o vuelo solitario del alma humana hacia la divinidad¹⁰.

La filosofía medieval se gesta en la patristica, paralela al ocaso helénico culminado en Plotino, incorporando las tesis revolucionarias del cristianismo que modifican en muchas ocasiones las provenientes de los griegos. Efectivamente, la patristica se robustece en los siglos II-III, alcanzando su cima latina en Agustín (siglo IV), a través del diálogo entre filosofía helénica y cristianismo. Ya los Padres abrevan del neoplatonismo para interpretar el cristianismo: en Alejandría, descuellan

⁹ Cf. Buganza, Jacob, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2023, 227pp.

¹⁰ Cf. Plotino, *Enéadas*, VI, 9, 11; cf. Buganza, Jacob, *En busca de la unidad perdida*, Torres, México 2024 (2a ed.), 285pp.

Clemente y Orígenes; en los Capadocios, Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa, quien escribe un tratado sobre la inmortalidad del alma. Agustín elabora un neoplatonismo cristiano: la creación de la nada hace frágiles a las criaturas, que son casi nada frente al Ser de Dios, reinterpretando el *πρόοδος* por la creación divina *ex nihilo*, cambio radical que integra lo filosófico con lo revelado. Un poco más adelante, seguramente entre finales del siglo IV y mediados del V, se dan cita autores cristianos de enorme relieve como Pseudo Dionisio Areopagita, con su influyente *De divinis nominibus*, y Nemesio de Emesa, autor del primer tratado sistemático de antropología, *De homine*, citado frecuentemente por el Aquinate. Boecio, en el siglo VI, mártir cristiano, proporciona definiciones clave de persona, eternidad y tiempo, que enorme influencia tienen en la filosofía no sólo de Santo Tomás, sino de los escolásticos en general.

Tras la caída del Imperio Romano de Occidente, la cultura occidental declina, aun cuando se producen valiosas compilaciones como las de Casiodoro e Isidoro de Sevilla que tienen por objeto preservar el saber. Carlomagno reorganiza Occidente en el siglo VIII, fundando escuelas bajo la guía de Alcuino de York, quien populariza el *trivium* y el *quadrivium*; la educación se vuelve un punto de capital importancia para la unificación de Europa y, de ahí, provienen los primeros escolásticos. En el siglo IX, Juan Escoto Eriúgena sistematiza el saber cristiano neoplatónicamente en su *De divisione naturae*: la antropología busca la unidad divina, integrando cuerpo y alma en la resurrección, conforme a la revelación cristiana que

rechaza identificar al ser humano sólo con el alma¹¹. Los conflictos entre dialécticos y antidialécticos resultan lo característico de los dos siglos posteriores, con San Anselmo de Aosta, del siglo XI, sirviéndose de la filosofía para teología en clave neoplatónica. El siglo XII introduce nuevas corrientes lógicas y problemas que gravitan sobre el de los universales. Paralelamente, Averroes media la introducción de Aristóteles en el siglo XIII a través de la corriente que recibe su nombre, donde algunos cristianos adoptan interpretaciones a veces contrarias a la fe, ilustrando cómo la tradición aristotélica se entrelaza inicialmente con tensiones religiosas.

A inicios del XIII, la recepción del Aristóteles metafísico en universidades como París (Facultad de Artes) transforma el panorama de Europa: Aristóteles genera rechazos iniciales por algunas doctrinas aparentes anticristianas, pero también enriquece la síntesis neoplatónico-cristiana, como se ve sobre todo en autores como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. En efecto, Santo Tomás integra esta tradición, manteniendo posiciones neoplatónicas, pero incorporando elementos aristotélicos como la distinción metafísica entre acto y potencia, culminando una evolución que une lo antiguo con lo medieval. Santo Tomás nace alrededor del año 1225 en Roccasecca, en el castillo de los condes de Aquino, familia de nobleza menor en la Campania napolitana, bajo el Reino de Sicilia gobernado por Federico II, fundador de la importante Universidad de Nápoles. Hijo menor de cuatro varones del segundo matrimonio de Landolfo y Teodora, la tradición destina al menor al clero. La familia aspira a una carrera eclesiástica política, pero el

¹¹ Cf. Bynum, Caroline W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995, 368pp.

Aquinate, mientras estudia en Nápoles, entra en contacto con miembros de la recién fundada Orden de los Predicadores; a pesar de la oposición familiar y varios incidentes desafiantes, persevera en su vocación y se ordena sacerdote en la orden. Antes de ello, a la edad de cinco años, había entrado como oblato en la abadía de Montecassino; en 1239, evacuado por guerras, estudia en Nápoles, entrando en contactando traducciones aristotélicas y averroístas. Ya con los dominicos, estudia en París y Colonia bajo la guía de San Alberto Magno, naturalista abierto a tradiciones griegas, hebreas y musulmanas (Avicena, Averroes), quien defiende la filosofía y transmite a Santo Tomás un andamiaje aristotélico distinto al de la tradición franciscana, también en boga en dicha época. Obtiene bachillerato en París (bíblico y sentenciaro), con su *Scriptum super Sententias*. Como *magister*, en su primer periodo parisino, comenta a Boecio y escribe el *De Trinitate* (comentario neoplatónico-aristotélico al texto boeciano), *Quaestiones de veritate*, *De ente et essentia* y la *Summa contra Gentiles* para dialogar con los paganos, especialmente con los musulmanes. Llamado a la corte papal en Italia (Orvieto, Roma, Viterbo), enseña en escuelas dominicanas, escribe opúsculos como *De regimine principum* y *Contra errores Graecorum*. Solicita, a la sazón, traducciones aristotélicas de la pluma de Guillermo de Moerbeke y comenta sus obras. Regresa a París para combatir a los averroístas; inicia la *Summa Theologiae* en Italia y la continúa en París, escribiendo al mismo tiempo el *De unitate intellectus*, el *De anima* y los *Comentarios a la Metafísica* del Estagirita. De nuevo en Nápoles como regente, produce comentarios bíblicos y conoce el *Liber de causis* de Proclo (atribuido a Aristóteles). En diciembre de 1273, durante una eucaristía, experimenta una visión: declara que deja de escribir, cesando su labor. En 1274, camino

al Concilio de Lyon, enferma y muere a los 49 años, dejando tras sí una extensa obra¹². La *Summa Theologiae*, su obra principal, queda incompleta, con las últimas cuestiones redactadas por discípulos, pero su influencia es sumamente notable hasta los días que corren.

¹² Cf. Vanni Rovighi, Sofia, *Introducción a Tomás de Aquino*, Cap. II.

2.

LA NATURALEZA DEL COMPUESTO HUMANO:
LAS *QUAESTIONES* 75 Y 76 DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Santo Tomás de Aquino desarrolla su antropología filosófica en un marco que sintetiza la tradición escolástica con una perspectiva metafísica y teológica en la cual tanto el aristotelismo como el neoplatonismo desempeñan un papel nuclear al proporcionar un lenguaje y conceptos que adapta para armonizar razón y fe. En el siglo XIII, evidentemente el término “antropología filosófica” no se emplea; sin embargo, y en su lugar, los temas que hoy se agrupan bajo tal denominación se engloban en los tratados sobre el hombre (*de homine*) o el alma (*de anima*) bajo el influjo de la *psychologia*, heredado de la tradición aristotélica, especialmente del tratado *De anima*, que estudia justamente al alma como principio vital. Hasta el siglo XIX, *psychologia* es el vocablo predominante para la filosofía que indaga la naturaleza del ser humano, y además con la especificación de *rationalis*, para diferenciarla de la psicología experimental que halla su sitio entre las ciencias durante dicho siglo. Se distingue la *psychologia rationalis* como la rama filosófica que estudia al ser humano desde la razón, en contraste con la ciencia empírica que aborda fenómenos específicos desde la perspectiva de la experimentación.

La *psychologia rationalis*, consolidada en la tradición wolfiana del siglo XVIII¹, se centra en las causas últimas que

¹ Cf. Fabro, Cornelio, *L'anima*, Edivi, Segni 2005, p. 9.

constituyen al ser humano como tal, diferenciándose de ciencias como la sociología o la historia, que estudian al ser humano desde perspectivas particulares. El objeto material de la *psychologia rationalis* o antropología filosófica es el ser humano; su objeto formal es el estudio de sus constitutivos ontológicos: es decir, se cuestiona qué hace que el ser humano sea humano, distinguiéndolo de plantas o animales, cuya ψυχή no es racional. En efecto, la racionalidad define al ser humano, y su análisis filosófico se enfoca en estas causas últimas, como la capacidad de pensar, querer o sentir.

En Santo Tomás, la *psychologia rationalis* se desarrolla en un contexto teológico, pues, precisamente como teólogo del siglo XIII, integra la revelación cristiana sin descuidar el discurso filosófico. Empero, el Doctor común distingue claramente entre filosofía y teología, separación refinada tras los debates del siglo XI entre dialécticos (que usan la filosofía para la teología) y antidialécticos, y los del siglo XIII sobre la doble verdad, planteada por el averroísmo latino. Esta modalidad del averroísmo sostiene que una verdad racional (como la eternidad del mundo o la mortalidad del alma) puede contradecir una verdad teológica (creación divina o inmortalidad del alma). Esta tensión, rechazada por los musulmanes, pero debatida en el cristianismo, lleva a Santo Tomás a redactar tratados antropológicos de enorme interés como el *De unitate intellectus* contra los averroístas latinos, como Siger de Brabante, defendiendo la compatibilidad de razón y fe: “Debido a la insistencia de Tomás en que tanto la razón como la revelación provienen de una misma fuente, Dios mismo, y dado que Dios no puede contradecirse, Tomás sostiene que la razón, cuando se ejerce

correctamente, no puede contradecir la revelación cuando ésta se interpreta correctamente”².

La antropología filosófica del Angélico se enmarca en la filosofía de la naturaleza (*physica*), pues el ser humano es un ente material y corpóreo, esto es, parte del cosmos, sujeto a leyes naturales, pero con especificidades que lo distinguen, como la racionalidad y su orientación hacia un fin sobrenatural. Pues bien, la corporeidad es esencial en la antropología tomista, influida por la revelación cristiana, que rechaza identificar al ser humano sólo con el alma, como en el platonismo. En textos platónicos como el *Fedón*, ya citado, el cuerpo es un fardo que el alma debe superar, idea órfico-pitagórica que implica ciclos de reencarnación. Santo Tomás, en cambio, sostiene que el ser humano es un compuesto unitario de alma y cuerpo: ni el alma sin el cuerpo, ni el cuerpo sin el alma constituye al ser humano. Esta unidad ontológica, opuesta al dualismo platónico, refleja influencias aristotélicas, pues el alma es la forma substancial del cuerpo, pero también responde a la teología cristiana, que afirma la resurrección como reincorporación corpórea, no como existencia espiritual incorpórea. Los seres humanos, ciertamente, no son ángeles; su naturaleza exige corporeidad, incluso en el más allá, según los textos revelados que versan sobre las postrimerías, como el Apocalipsis.

Como se ha indicado, el neoplatonismo, especialmente a través de figuras como Plotino, Porfirio y Proclo, desempeña un papel fundamental en la antropología cristiana al proporcionar elementos del marco metafísico que el Aquinate adapta

² Wippel, John F., *Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995, p. 71.

y transforma³. En el neoplatonismo, en efecto, el ser humano busca retornar al Uno mediante el *reditus*, liberándose del cuerpo a través de una vida ascética-moral, con las esencias ubicadas en el νοῦς, emanado del Uno. Ya los Padres de la Iglesia como Clemente, Orígenes y San Agustín adoptan el neoplatonismo para interpretar el cristianismo, y lo hacen con enormes bríos. En el siglo XIII, esta tradición neoplatónica se entrecruza con el aristotelismo, especialmente a través de pensadores musulmanes como Avicena, cuya metafísica esencialista prioriza la esencia sobre el ser (*esse*), y Averroes, a quien el Aquinate distingue con el título de Comentador. Santo Tomás, influido por Avicena en su juventud, invierte esta relación: el ser (*esse*) es el acto primero (*actus essendi*), y la esencia lo limita y especifica, concepción que vuelve distinta a su metafísica en relación con el esencialismo, el cual, no sin cierta dificultad, eventualmente puede brotar del neoplatonismo. Como explica Norris Clarke, para Santo Tomás “el vínculo de unidad proviene de distintas participaciones en el acto de existencia, la perfección común que abarca todos los niveles del ser, de lo finito a lo Infinito, derivado de la Fuente Última, el puro Acto Subsistente de Existencia sin esencia limitante, que es Dios”⁴.

³ Cf. Pegis, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, MacMillan – Collier MacMillan, Nueva York – Londres 1963, pp. 7ss.

⁴ Clarke, Norris, *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, cit., p. 77. Más adelante dice, con enorme pulcritud, este autor: “Uno de los aportes centrales de Aristóteles y uno de sus legados más perdurables a la historia filosófica, ampliamente reconocido, es su teoría general del acto y la potencia como una estructura subyacente que ayuda a explicar todo cambio. Esta teoría fue adoptada no solo por aristotélicos posteriores, sino también por neoplatónicos, todos los filósofos medievales de relevancia y, de alguna forma u otra, por muchos filósofos modernos”, p. 115.

En la tradición neoplatónica, las Ideas o esencias, que en Platón residen en el $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\acute{\rho}\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$ y en Plotino en el $\text{No}\acute{\upsilon}\varsigma$ emanado directamente del Uno, se sitúan en el neoplatonismo judeocristiano y musulmán en la Mente de Dios. Avicena sostiene una metafísica esencialista donde la esencia precede al *esse*: Dios, en efecto, conoce las esencias antes de conferirles existencia, de guisa que el ser se añade como un accidente a la esencia. Esta perspectiva, profundamente neoplatónica, implica que la esencia resulta ser el concepto más amplio, casi infinito, y el ser, más bien, un atributo derivado. Santo Tomás, en cambio, invierte esta relación, aseverando que el *esse* es infinito y acto primero (*actus essendi*), mientras que la esencia limita y especifica al ser constituyéndolo en un *ens*. En su metafísica, el *ens qua ens* se aborda desde la perspectiva del *esse*, no de la *essentia*, marcando una ruptura con el esencialismo neoplatónico y alineándose con la noción aristotélica de acto y potencia, aunque reinterpretada.

Esta concepción metafísica sustenta la antropología tomista: el ser humano es un ente compuesto de alma y cuerpo, cuya esencia (humanidad) es una contracción o limitación del *esse* infinito. Cada individuo ejerce su propio *actus essendi*, acto incommunicable que lo diferencia ontológicamente de cualquier otro ente. Por ejemplo, la humanidad, como esencia, limita el ser al conjunto de los seres humanos, y cada persona, como Pedro o María, es una contracción particular de esa esencia, poseyendo su *actus essendi* único e intransferible. Este principio asevera que ningún individuo puede transferir su ser a otro, destacando la individualidad ontológica sin menoscabo del aspecto universal. Así pues, el ser humano no es sólo alma, como en el platonismo, ni sólo cuerpo, como en ciertas visiones presocráticas, sino unidad substancial en la que el alma actúa

como forma y el cuerpo como materia, en línea con Aristóteles, pero elevada por la teología cristiana. Efectivamente, para un naturalista como Aristóteles, el cuerpo contiene al alma: el alma es el principio vital (*primum principium vitae*) que se agrega a un cuerpo organizado con vida en potencia, como se define en *De anima*: “ἡ ψυχὴ τὸ πρῶτον ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος (el alma es el primer acto de un cuerpo físico que tiene vida en potencia)”⁵. El cuerpo, preparado para recibir al alma, corresponde específicamente a ella, haciendo absurda la metempsicosis pitagórica, que implica reencarnaciones en cuerpos de plantas o animales. Por el contrario, para un neoplatónico como Plotino, el alma contiene al cuerpo: el alma posee un grado superior de ser (*esse*), y el cuerpo es un agregado inferior que el alma asume por un “pecado” (por el deseo de dominar lo material, según las *Enéadas*⁶), precipitándose en el mundo sensible y buscando liberarse mediante el *reditus* al Uno. Esta jerarquía ontológica neoplatónica, donde el Uno supera al ser, seguido por el Νοῦς, el Alma universal, las almas individuales, y el mundo sensible con sus gradaciones (entes inteligentes, brutos, vivientes e inertes), sitúa al alma humana por encima del cuerpo, cuya materialidad es secundaria. La noción de jerarquía, derivada del neoplatonismo, implica una gradación ontológica donde el alma, por su simplicidad y perfección, tiene un *esse* superior al cuerpo, que Plotino describe como carente de forma plena frente a la materia prima, opuesta al Uno pero paradójicamente afín por su indefinición.

⁵ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a27-28.

⁶ Cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 1-4.

Santo Tomás, influido por el neoplatonismo a través de Pseudo Dionisio y Avicena, adopta la noción de jerarquía⁷, pero la transforma al rechazar el dualismo que subordina el cuerpo al alma. En su antropología, el ser humano es unidad substancial, como se ha indicado: el alma, como forma substancial, actualiza al cuerpo, y ambos se requieren para constituir la naturaleza humana. Por eso dice Pasnau con toda razón: “A diferencia de Platón y Descartes, Tomás de Aquino niega explícita y vehementemente que los seres humanos deban ser identificados con sus almas”⁸. Esta unidad, respaldada por la teología cristiana de la resurrección, contrasta con algunas variantes de la escolásticas como la franciscana de Buenaventura, influida por Avicibrón, “con su teoría de que cada ente individual estaba compuesto por una superposición de formas que participan en toda la jerarquía de las formas platónicas, desde la forma específica más baja hasta las formas genéricas más altas y universales como el ser, todas las cuales eran lo “realmente real” para Platón”⁹; en otras palabras, se trata de la defensa de la multiplicidad de formas (animalidad, racionalidad) en el ser

⁷ Sobre este asunto, particular relieve tienen las páginas siguientes: Te Velde, Rudi A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden – Nueva York – Colonia 1995, pp. 257-279; cf. Rose, Marika, *The Body and Ethics in Thomas Aquinas` Summa theologiae*, «New Blackfriars», 94, 2013, pp. 540-551; Te Velde, Rudi A., *The Knowledge of Being: Thomistic Metaphysics in the Contemporary Debate*, en: Cullen, Christopher –Harkins, Franklin (eds.), *The Discovery of Being and Thomas Aquinas: Philosophical and Theological Perspectives*, Catholic University of America Press, Washington DC 2019, pp. 43-60. De manera sumamente lúcida rigurosa, cf. Perpere, Álvaro, *Jerarquía y mediación espiritual en el Comentario a las Sentencias*, Eunsa, Pamplona 2016, pp. 165ss.

⁸ Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 46.

⁹ Clarke, Norris, *The One and the Many*, cit., p. 144.

humano. Para Santo Tomás, el alma racional es la única forma substancial, unificando la naturaleza humana, como se puede ver claramente expuesto en la *Summa theologiae*, y como se revisará enseguida.

En efecto, en la Ia, q. 75, de la *Summa theologiae*, que junto con la q. 76 puede decirse conforman una unidad, Santo Tomás aborda la naturaleza del alma, integrando la *psychologia rationalis* con la teología cristiana, donde el ser humano resulta ser un compuesto unitario de alma y cuerpo, opuesto al dualismo platónico que considera al cuerpo una prisión y, simultáneamente, al materialismo¹⁰. La influencia neoplatónica se refleja en la distinción entre esencia, capacidad y operación, derivada de Pseudo Dionisio, autoridad frecuentemente citada por el Angélico, quien en el capítulo 19 de *De caelesti hierarchia* señala que las substancias espirituales poseen esencia, facultades y operaciones¹¹. Santo Tomás se afilia a este esquema: ontológicamente, la esencia precede a la capacidad y la operación, aunque temporalmente conocemos primero las operaciones, luego las facultades y, postteriormente, la esencia. Por ello, tiene razón Beuchot al explicar que, “atendiendo a los actos del sujeto humano, tomados como efectos, busca sus causas últimas o principios supremos. Los actos exigen, para ser realizados, facultades o potencias; pero las facultades exigen un sujeto en el cual estén como inherentes y desde el cual posibiliten la acción, y así se llega al sujeto humano, compuesto de cuerpo y alma espiritual”¹².

¹⁰ Cf. Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino* (traducción de Salvador Minguijón), Labor, Barcelona – Buenos Aires 1930, p. 109.

¹¹ Cf. Pseudo Dionisio, *De caelesti hierarchia*, 19.

¹² Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México 2000 (2a ed.), p. 126. Sobre la noción de sujeto

El Aquinate parte de una experiencia cotidiana: los vivientes se distinguen de los entes inanimados por su capacidad de moverse y conocer. Los vivientes, desde plantas hasta seres humanos, poseen un principio que los anima, pero sólo el ser humano combina conocimiento racional y movimiento, lo que lo distingue ontológicamente. Este principio vital, el alma, no es reducible a un cuerpo, como sostenían algunos presocráticos como Leucipo y Demócrito, quienes conciben al alma como un cuerpo sutil, similar al aliento (πνεῦμα). Santo Tomás estructura su argumento en el corpus de la q. 75, a. 1, respondiendo a tres objeciones que sostienen que el alma es corpórea. La primera objeción argumenta que el alma, como motor del cuerpo, debe ser movida y, por ende, corpórea, pues sólo lo corpóreo se mueve, según el principio aristotélico de que todo lo movido es movido por otro¹³. La segunda plantea que el conocimiento requiere semejanza entre el conocedor y lo conocido, sugiriendo que el alma debe ser corpórea para conocer lo material, ya que lo semejante conoce lo semejante¹⁴. La tercera afirma

humano en el Aquinate, cf. García Valdecasas, Miguel, *El sujeto en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, 349pp.

¹³ Aristóteles, *Física*, VIII, 4, 256a13-21: “Todo lo que se mueve debe ser movido por otro (Πάντα δὲ τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι). Si, pues, un movimiento no es inherente a una cosa por sí misma, sino por otra, como en el caso de los objetos trasladados, necesariamente es movido por otro; pero si el movimiento es por sí mismo, debe haber algo primero que mueve, que no es movido por otro, y esto será lo automovido (τὸ αὐτοκίνητον)”; *Metafísica*, XII, 7, 1072a21-b30: “El primer motor debe ser necesariamente inmóvil, y el primer pensante debe pensar lo más bello, y el primer ser debe ser eterno e inmóvil. Tal es el primer motor, pues no se mueve ni por sí mismo ni accidentalmente, sino que mueve a los demás. Por esto, el primer ser es νοῦς, o un cierto νοῦς”.

¹⁴ Aristóteles, *De anima*, III, 4. Evidentemente se trata del principio popularizado por Empédocles, cf. DK 31, B109.

que el movimiento implica contacto físico, posible solo entre cuerpos, pues no hay contacto sin corporeidad.

En su respuesta, el Doctor común desarrolla un argumento sofisticado que combina la metafísica aristotélica con matices neoplatónicos, afirmando que el alma no es un cuerpo, sino el acto del cuerpo (*actus corporis*). Parte de la definición aristotélica del alma como “ἡ ψυχὴ τὸ πρῶτον ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος”¹⁵, es decir, el primer acto de un cuerpo físico que tiene vida en potencia. El alma es el principio que pone en acto la capacidad vital del cuerpo, no a un ente material cualquiera. Para refutar la posición de que el alma es corpórea, Santo Tomás utiliza la analogía con el calor: un cuerpo no está caliente por ser cuerpo, sino por un acto de calefacción que no es corpóreo en sí mismo; análogamente, un cuerpo vive por el acto del alma, no por su materialidad intrínseca. Esta demostración se basa en la distinción aristotélica entre acto y potencia, pero también da cuenta de la influencia neoplatónica de Pseudo Dionisio, quien enfatiza la simplicidad de las sustancias espirituales, libres de la composición material. El Angélico profundiza en la refutación al señalar que, si el alma fuera un cuerpo, cualquier cuerpo sería viviente por el solo hecho de ser cuerpo, pero esto es absurdo, pues los cadáveres, aunque corpóreos, carecen de vida: “Manifestum est enim quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitae. Convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio quod dicitur actus eius”¹⁶.

¹⁵ Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a27-28.

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 1c.

La vida no es congénita a la materialidad, sino que solicita un principio inmaterial que actualice al cuerpo: el alma. Este principio no se reduce a un órgano, como el corazón, considerado en la fisiología medieval como el centro vital, ya que el corazón, aunque esencial, no es el *primum principium vitae*. Si lo fuera, cualquier cuerpo con un corazón estaría vivo, lo que contraría la evidencia de los cuerpos inanimados. Grabmann explica esta enseñanza de modo eminentemente sencillo: “No pertenece al cuerpo, en cuanto es cuerpo, ser principio de vida y naturaleza viva, pues, si así fuera, toda cosa corpórea deberla ser viva por sí misma y principio de vida. Por tanto, si una cosa corpórea presenta manifestaciones de vida y en algún modo es principio de vida, hay que buscar la explicación de este hecho en aquello que hace que ese cuerpo sea precisamente ese cuerpo”¹⁷. Santo Tomás, en efecto, argumenta que el alma es el acto primero que confiere vida, no una operación específica (como ver o moverse), evitando así confundir el alma con sus facultades, como la visión o el movimiento. Como magistralmente sintetiza Eugen Rolfes, “el alma es el primer acto (realidad, existencia) de un cuerpo natural (producido por la fuerza de la naturaleza, no por el arte), dotado potencialmente de vida. Es evidente, sin embargo, que el medio de esta demostración es una definición del alma, a saber: el alma es aquello por lo que primero se vive (primer principio de la vida)”¹⁸.

Respondiendo a las objeciones, Santo Tomás aborda la primera con el principio aristotélico de que todo lo movido es movido por otro, pero distingue entre motores móviles (corpóreos) y el motor inmóvil, que es Dios, cuya actividad plena no

¹⁷ Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 105.

¹⁸ Rolfes, Eugen, *Die philosophie von Thomas von Aquin*, Felix Meiner, Leipzig 1920, p. 105.

implica movimiento. El alma, como motor accidental, pasa de la potencia al acto, no requiriendo corporeidad, pues su acción es inmaterial. A la segunda, sustenta que el conocimiento no exige que la semejanza de lo conocido esté en acto en el alma, sino en potencia, como en la percepción de colores, donde la pupila recibe la *species impressa* sin ser coloreada¹⁹. Esta capacidad de recibir formas inmatrimales refleja la concepción neoplatónica de la simplicidad del alma, que va más allá de las limitaciones materiales y es, de acuerdo con Velarde-Mayol, indispensable para entender fehacientemente la naturaleza del alma intelectual²⁰. A la tercera, distingue entre contacto físico y espiritual, concepto neoplatónico que se adapta a este discurso: el alma, incorpórea, mueve al cuerpo mediante un contacto espiritual, no físico, permitiendo su acción sin pender de la materialidad. Este análisis tomista no sólo refuta las concepciones materialistas presocráticas, sino que también instituye la base para la antropología: el alma, como forma substancial, y el cuerpo, en cuanto informado, constituyen una unidad ontológica que supera el dualismo platónico y el esencialismo neoplatónico. La influencia de Pseudo Dionisio se evidencia en la concepción del alma como substancia simple, mientras que, por otro lado, la noción aristotélica de acto y potencia permite a Santo Tomás articular cómo el alma, como *actus corporis*, confiere vida sin ser reducible a un cuerpo.

En el siguiente artículo, esto es, el 2 de la *quaestio* 75 de la *prima pars* de la *Summa theologiae*, el Angélico aborda la cuestión de si el alma humana es subsistente, es decir, si puede existir por sí misma, tema central para su antropología, pues

¹⁹ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a.

²⁰ Cf. Velarde-Mayol, Víctor, *Intencionalidad e inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino*, «Sapientia», 74/243, pp. 7-46.

establece la naturaleza inmaterial del alma y su relación con el cuerpo. Este análisis profundiza la discusión iniciada en la cuestión precedente, donde define el alma como el primer principio vital (*primum principium vitae*), no corpóreo, sino como *actus corporis*, refutando el materialismo (en su versión presocrática, aunque bien puede valer para las versiones contemporáneas²¹). La subsistencia del alma, influida por la visión neoplatónica de lo simple y la noción aristotélica de acto, es central para comprender al ser humano como una unidad ontológica orientada hacia un fin sobrenatural, conforme a la teología cristiana de la resurrección. Santo Tomás, en efecto, estructura su argumento respondiendo a tres objeciones que niegan la subsistencia del alma²². La primera objeción sostiene que el alma no es subsistente, pues sólo el compuesto de alma y cuerpo es algo concreto (*hoc aliquid*), no el alma sola, ya que la subsistencia implica persistir en el ser independientemente. La segunda argumenta que lo subsistente actúa por sí mismo, pero el alma no obra independientemente, pues, según Aristóteles²³, las acciones como sentir o entender se atribuyen al compuesto,

²¹ Cf. Buganza, Jacob, *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2014, 174pp; Kąkol Tomasz, *An Outline of Aquinas's Philosophy of Mind: From Senses to Seeing God*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 79, 2023, pp. 393-402.

²² Hay quien sostiene que esta tesis tomista no responde en realidad a las exigencias de la fe, sino de la razón, cf. Bazán, B. Carlos, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 64, pp. 95-126. Más bien, hay que sostener, sin que ello sea tema del presente trabajo, que es una exigencia no de la fe, sino de la filosofía neoplatónica.

²³ Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403a10-12: “Decir que el alma se alegra, se entristece, piensa o siente es semejante a decir que el telar teje o que el constructor construye (Λέγειν δὲ τὴν ψυχὴν χαίρειν ἢ λυπεῖσθαι ἢ νοεῖν ἢ αἰσθάνεσθαι ὅμοιον ἂν εἶη τῷ λέγειν τὴν κερκίδα ὑφαίνειν ἢ τὸν οἰκοδόμον οἰκοδομεῖν)”.

no al alma sola. La tercera objeción, de notable actualidad, afirma que ninguna operación del alma, ni siquiera el entendimiento, se realiza sin el cuerpo, pues requiere imágenes sensibles (*phantasmata*), los cuales dependen de los sentidos corporales, insinuando que el alma no es subsistente.

Cabe advertir, como hace Pasnau, que Santo Tomás insiste en el término *subsistentia*, más que en el de *substantia*, puesto que, como él mismo explica recurriendo al *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate

considera la noción de subsistencia como previa y la emplea para analizar la noción de substancia. Sostiene que para que algo sea una substancia debe (a) subsistir y (b) ser el sujeto que subyace a los accidentes. Por ende, las condiciones para ser una substancia son más estrictas que las de la subsistencia, y la noción de subsistencia se precisa para explicar qué son las substancias. No es de extrañar, entonces, que Tomás de Aquino se refiera usualmente al alma como subsistente y sólo ocasionalmente la llame substancia. El primer concepto es el más fundamental²⁴.

En las respuestas a las objeciones de este segundo artículo de la *quaestio* 75, el Angélico afirma que el alma humana es incorpórea y subsistente, pues su operación principal, el entendimiento (*intellectus*), es inmaterial y no depende de un órgano corporal²⁵. Argumenta que el ser humano, mediante el

²⁴ Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, cit., p. 48.

²⁵ Cf. Wood, Adam, *Thomas Aquinas on the Immateriality of the Human Intellect*, The Catholic University Press, Washington DC 2020, 335pp. Además, cf. Deavel, Catherine J., *Thomas Aquinas and Knowledge of Material Objects*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 83, 2009, pp. 269-278. Un estudio que vale la pena tener presente es el de Foster, quien clasifica todos los argumentos para demostrar la inmaterialidad del alma en cinco tipos, a saber: a) el tipo 1 sostiene que, ya que el intelecto está en potencia para conocer todas las cosas sensibles, no debe

intellectus, conoce la naturaleza de todos los cuerpos, distinguiendo, por ejemplo, intelectualmente una piedra del sol o de la luna, sin que estas naturalezas estén materialmente presentes en el alma. Si el entendimiento fuera corpóreo, estaría limitado por la naturaleza de un órgano, como el cerebro, descrito en la fisiología medieval como acuoso y frío en seguimiento del Estagirita²⁶. Santo Tomás adopta esta postura aristotélica: si el entendimiento tuviera una naturaleza material, como una lengua biliosa que percibe todo como amargo, estaría condicionado, esto es, sería incapaz de abstraer esencias universales. Gilson explica con su característica nitidez esta doctrina: “si el alma humana fuera un cuerpo, no conocería ninguno. El conocimiento humano es, pues, la operación de una forma que, en tanto que apta para la intelección de los cuerpos, es

estar compuesto él por ninguna cosa sensible; b) el 2 sostiene que la comprensión del universal por parte del intelecto trasciende los límites de la materia y, en consecuencia, no podría estar compuesto de materia; c) el 3 asevera que el conocimiento implica la unidad entre el conocedor y lo conocido, de lo cual se derivarían consecuencias imposibles si el intelecto fuera material; d) el 4 argumenta que, si el intelecto fuera un órgano material, no podría conocerse a sí mismo, como *de facto* lo hace; e) el último sostiene que, mientras los contrarios no pueden coexistir en un cuerpo, sí lo hacen en el intelecto. De acuerdo con Foster, los tipos 1 y 2 son siendo los principales para Santo Tomás, prefiriendo el primero al segundo. Sin embargo, Foster argumenta que el tipo 2 es el más fundamental para defender la inmaterialidad del intelecto y el más prometedor para su uso en la actualidad, cf. Foster, David R., *A Study and Critique of Thomas Aquinas' Arguments for the Immateriality of the Intellect*, Disertación doctoral, UMI, 1990, 243pp.

²⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a13-18: “El intelecto, si ha de pensar todas las cosas, debe ser puro, para que domine, es decir, para que conozca; pues si tuviera algo de su propia naturaleza, esto obstaculizaría y oscurecería lo conocido (Δεῖ δὲ τὸν νοῦν, εἶπερ νοεῖ πάντα, ἀμυγῆ εἶναι, ἵνα κρατῆ, τούτέστιν ἵνα γνωρίζει· εἰ γὰρ ἔχοι τι τῆς αὐτοῦ φύσεως, τοῦτο κωλύει καὶ ἀμαυροῖ τὸ γνωριζόμενον)”.

esencialmente extraña a toda corporeidad. Puesto que ejerce operaciones en las que el cuerpo no tiene parte, el alma humana resulta ser una forma en la que el cuerpo no tiene parte. Para obrar por sí, es preciso subsistir por sí, pues el ser es la causa de la operación y toda cosa obra según lo que es”²⁷. En suma, la capacidad del entendimiento para conocer todas las naturalezas demuestra su inmaterialidad, reflejando el carácter simple del alma, subrayando que la substancia espiritual no está limitada por la materialidad.

Santo Tomás ahonda en este argumento al explicar que el entendimiento obra independientemente del cuerpo, aunque se sirve de él para obtener las imágenes sensibles o *phantasmata*, las cuales son representaciones corpóreas de los sentidos, incluyendo colores, olores, sonidos, etcétera. Estas *imágenes* no complican que el entendimiento sea corpóreo, sino que el alma, en potencia, recibe formas inmateriales (*species intelligibiles*) a partir de las imágenes sensibles, proceso aristotélico que diferencia el conocimiento intelectual del sensitivo. La subsistencia del alma se deriva de esta operación inmaterial: sólo lo que es subsistente, esto es, *ens per se*, puede obrar substancialmente, pues “Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit”²⁸. Por ejemplo, no se dice que el calor calienta (el calor, *per se*, no subsiste), sino que lo caliente calienta, como el fuego; de manera parecida, no es el entendimiento lo que entiende, sino el hombre por el entendimiento, pero la operación intelectual, al ser inmaterial, indica que el alma tiene un *esse* propio, independiente del cuerpo. Esta posición conduce a

²⁷ Gilson, Étienne, *El tomismo* (traducción de Fernando Múgica), EUNSA, Pamplona, 2000 (3a ed.), p. 344; Cf. Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 108.

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 2c.

algunos estudiosos, no sólo a Bazán, ya citado, sino también a Anthony Kenny, a sostener una cierta vaguedad entre la subsistencia e inmortalidad del alma, especialmente en esta *quaestio* 75 de la *prima pars*, a. 2²⁹.

Empero, al responder a las objeciones, Santo Tomás clarifica el concepto de subsistencia. En un primer sentido, algo subsistente es concreto (*hoc aliquid*), persistiendo en el ser sin adherirse como accidente o forma material; en un segundo sentido, es una naturaleza completa de una especie. El alma es subsistente en el primer sentido, esto es, como una substancia que persiste, pero no en el segundo sentido, pues forma parte del compuesto humano, similar a una mano, que es concreta, pero no subsiste independientemente. Esta distinción, influida por la simplicidad neoplatónica, evita reducir el alma a un accidente o a una parte material. Esto es importante mantenerlo presente para superar las objeciones de Bazán y Kenny y sostener, más bien, junto a Cornelio Fabro, que

El alma humana, que es espiritual en el orden de la substancia, no lo es del todo ni puede serlo en el orden de la acción; ella piensa y quiere, es cierto, pero antes de pensar y querer debe sentir; debe poder construir los órganos de los sentidos y mantenerlos en condiciones de eficiencia. Ahora se comprende también mejor por qué el alma espiritual puede ser la forma substancial del cuerpo y por qué debe ser la única forma del hombre. El alma humana muestra, en el ejercicio más ordinario de una consciencia madura, que tiene un sector de operaciones que excede por completo (*omnino excedentem*) las condiciones de la materia: por eso se dice que es una substancia espiritual y una forma *que subsiste por sí misma*. Pero el hombre tiene, además, las operaciones sensitivas y vegetativas, las cuales, aunque

²⁹ Cf. Kenny, Anthony, *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona 2000, pp. 144ss.

parezcan menos íntimamente ligadas al yo o incluso se desarrollen por debajo de la consciencia, se imponen, sin embargo, como indispensables para el ejercicio de las primeras y como pertenecientes con certeza al todo de la persona. No es el cuerpo el que contiene al alma, sino más bien el alma la que contiene al cuerpo, porque lo mantiene en vida; y es el alma la que necesita del cuerpo para formar al hombre completo y para desplegar la virtualidad de sus potencias. Aunque es espíritu, es *parte* de una naturaleza corpórea; y si es cierto que en la unión el cuerpo humano alcanza una dignidad superior, es aún más cierto que la unión redonda en un beneficio directo para el alma misma. Propiamente: *Unio corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur, sed propter animam quae indiget corpore ad sui perfectionem* (*De spirit. creaturis*, a. 6)³⁰.

A la segunda objeción, el Aquinate explica que las operaciones de las partes, como el ojo que ve, se atribuyen al todo (el hombre), pero el entendimiento, aunque usa los *phantasmata*, no depende de un órgano, a diferencia de los sentidos. A la tercera, subraya que el cuerpo es necesario para el entendimiento como fuente de imágenes, no como órgano, permitiendo al alma ser subsistente sin contradecir su relación con el cuerpo. Esta respuesta refleja la síntesis aristotélico-neoplatónica ya reiterada: el alma, como forma substancial o, en términos aristotélicos, ἐντελέχεια, es el acto primero del cuerpo, y su *esse* inmaterial, inspirado en el carácter simple que le asigna el neoplatonismo, la hace subsistente. Tal parece que la interpretación que de este asunto plantea Echeverría, al buscar defender la postura del Aquinate, es correcta, si con ella se buscan superar las críticas materialistas y dualistas que algunos autores dirigen a Santo Tomás. Dice este intérprete:

³⁰ Fabro, Cornelio, *L'ánima*, cit., p. 123.

examinando la operación intelectual, de la que tenemos experiencia de ser el sujeto y causa eficiente, llegamos a la conclusión de que las operaciones y potencias intelectivas son inmateriales, de donde se sigue que el sujeto es también inmaterial, pues nada actúa sino en cuanto está en acto. Si algo opera inmaterialmente es porque es inmaterial. De aquí se sigue que el sujeto del intelecto sea un subsistente inmaterial. Así, partiendo de la experiencia, Santo Tomás se ve llevado a afirmar a la vez que el alma humana es forma substancial del cuerpo y que la misma alma racional es subsistente. Es importante tener presente que el Aquinate no está intentando principalmente ser coherente con el aristotelismo, ni con el platonismo, sino adecuarse a la realidad. Es la adecuación la que le lleva, aplicando la razón, a sostener esta doble tesis del alma forma y substancia. Si esto, eventualmente, no se encontraba en Aristóteles, lo que no es claro, no es lo más relevante. Se trata del descubrimiento de un nuevo tipo de substancia, cuya forma es espiritual y subsistente³¹.

Pues bien, a esta brillante interpretación sólo cabe agregar que Santo Tomás, al querer explicar la realidad a partir de la experiencia, se sirve de una síntesis de aristotelismo y neoplatonismo, y con ella busca hacer frente al fenómeno, que no es otro que la naturaleza humana tal como es experimentada, a saber, como una unidad de operaciones corpóreas y espirituales, ni más ni menos.

Tras dejar por sentado en el artículo 1 que el alma no es cuerpo, sino el *actus corporis*, y en el artículo 2 que el alma humana es subsistente por la operación inmaterial del entendimiento, el Angélico profundiza en los artículos siguientes, primero, sobre la insubsistencia del alma irracional, la composición del alma humana, la identidad del alma con el hombre y su incorruptibilidad, temas que gravitan en la reflexión

³¹ Echeverría, Martín, *¿Es Tomás de Aquino un materialista inconsciente o un mal cartesiano?*, «Espíritu», LXXIII/168, 2024, p. 297.

filosófico-teológica de todo el siglo XIII, en vistas a defender la inmortalidad del alma en consonancia con la doctrina católica. En el artículo 3, Santo Tomás examina si el alma irracional de los animales es subsistente, es decir, si puede existir por sí misma, asunto de enorme interés filosófico que prepara la discusión sobre la inmortalidad del alma humana y refleja los debates escolásticos de su tiempo. Aunque las objeciones sostienen que el alma irracional es subsistente basándose en la comunidad de género entre hombre y animales, en la analogía entre lo sensitivo y lo intelectual y el movimiento del cuerpo por el alma, lo nuclear del argumento de Santo Tomás estriba en establecer una distinción entre las operaciones del alma humana y las de los animales, fundamentada en la tradición aristotélica y enriquecida por la jerarquía neoplatónica que proviene de San Agustín y Pseudo Dionisio, la cual sitúa al alma humana en un grado superior por su capacidad intelectual.

De manera sutil, Pasnau advierte que Santo Tomás desplaza la pregunta por la naturaleza del alma a la de sus operaciones; en sus palabras: “De Aquino desplaza nuestro enfoque de la naturaleza intrínseca del alma a sus operaciones, y de lo que podría ser el caso a lo que realmente es el caso. Él cree que es un problema mucho más tangible enfocarse en la operación del alma”³². En efecto, el Angélico argumenta que las almas irracionales no son subsistentes porque todas sus operaciones, como la sensación y el movimiento, dependen de mutaciones corporales, a diferencia del entendimiento humano, que opera sin órgano corporal, lo cual permite advertir la distinción ontológica entre el hombre y el animal bruto. Los filósofos presocráticos, como es el caso de los milesios (Tales, Anaximandro,

³² Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature*, cit., p. 51.

Anaxímenes), no distinguen entre las facultades sensitiva e intelectual, debido, ciertamente, a la tosquedad de su lenguaje filosófico, que carece todavía de la sofisticación que alcanza en autores de la talla de Platón y Aristóteles. Tales, por ejemplo, atribuye animación a todo, diciendo que “πάντα πλήρη θεῶν εἶναι (todo está lleno de dioses)”³³, sin diferenciar, con nitidez, entre sensación y entendimiento. En el *De anima*, el Estagirita defiende que “Ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν εἶναι οὐσία τις ἕτέρα καὶ μὴ φθειρῆσθαι (El intelecto parece ser una substancia distinta y no se corrompe)”³⁴, señalando que el νοῦς, por su inmaterialidad, es incorruptible, a diferencia de las operaciones sensitivas, que requieren mutación corporal, como la pupila alterada por el color, que tanto gusta en citar Santo Tomás. Para ejemplificar esta distinción, puede decirse que un paladar poco educado no distingue entre un varietal y otro, percibiendo a todos los vinos como iguales, mientras que un paladar refinado identifica matices específicos, como el sabor distintivo de cada varietal. De manera análoga, un entendimiento todavía tosco, como es *grosso modo* el de los presocráticos, confunde lo sensitivo con lo intelectual, mas uno refinado, como el de Platón y Aristóteles, distingue estas facultades. En efecto, Platón ya diferencia entre sensación (que corresponde al mundo sensible) e inteligencia (que se refiere al mundo de las Ideas), atribuyendo ambas al alma, lo cual conduciría a sostener, interpreta el Aquinate, que “Et ex hoc sequebatur quod etiam animae brutorum sint subsistentes”³⁵. Pero es Aristóteles quien precisa que sólo el entendimiento, esto es, el νοῦς, opera sin órgano corporal, mientras que la sensación requiere mutación física. Santo Tomás

³³ Aristóteles, *De anima*, I, 5, 411a7-8.

³⁴ Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430a10-14.

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 3c.

adopta esta distinción, destacando que la unidad substancial del ser humano (alma y cuerpo) implica la unidad de operaciones, pero sin confundirlas: lo sensitivo depende del cuerpo, mientras que lo intelectivo trasciende lo orgánico; por ende, como afirma la tradición que se remonta a Aristóteles y Pseudo Dionisio, la substancia espiritual no se halla limitada por la materialidad. Un sonido excesivamente alto, por ejemplo, ensordece, o un color brillante ciega, pues los sentidos tienen un rango limitado, pero el entendimiento, al captar lo sublime, esto es, lo más inteligible, no se satura, pudiendo luego percibir lo simple sin mayor esfuerzo, pues se fortalece como un músculo que, tras levantar pesas pesadas, encuentra ligeras las menores. Este ejemplo resalta la capacidad ilimitada del entendimiento humano, capacidad que permite defender la subsistencia del alma humana frente a la no subsistencia de las almas irracionales.

Santo Tomás refuta las objeciones dejando en claro que, si bien el hombre y los animales comparten el género animal, se diferencian en especie por sus formas. En efecto, como dice Aristóteles en la *Metafísica*, “τὸ εἶδος τὸ καθ’ ἕκαστον (la forma es lo que define cada cosa)”³⁶, y puesto que el alma es la forma, se sigue que el alma racional humana es lo que diferencia al hombre de los entes meramente sensitivos. No toda diferencia de forma, empero, implica diversidad de género, como entre un carlino y un beagle, que comparten la especie canina pese a los múltiples rasgos distintos, o entre humanos de diferentes características físicas, los cuales, ciertamente, pertenecen a la misma especie humana. Además, la analogía entre lo sensitivo y lo inteligible es válida sólo parcialmente, pues la

³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032b1-2.

sensación implica mutación corporal, mientras que el entendimiento no tiene tales límites. Por último, el movimiento del alma irracional no es inmaterial, ya que depende del cuerpo: el Aquinate destaca a menudo que el pensamiento requiere muchas veces de la imaginación para laborar. Todas estas puntualizaciones refuerzan la antropología tomista, la cual reserva al alma humana la subsistencia debido a su *esse* inmaterial.

En este marco conceptual se cuestiona, inmediatamente, si el alma es el hombre, es decir, si son conceptos idénticos, tema que presupone poner en cuestión la influencia platónica. En efecto, el platonismo tradicionalmente identifica al hombre con su alma, mientras que la tradición aristotélica subraya la unidad substancial de alma y cuerpo. Este artículo es fundamental porque refuta visiones dualistas y asevera que el ser humano es un compuesto de ambos principios, alineándose al aristotelismo, pero manteniendo una visión fuerte del alma (en lo que hay platonismo, ciertamente); en el fondo, también se adecúa el Aquinate a la doctrina cristiana de la resurrección. El núcleo del argumento distingue entre dos sentidos de la afirmación “el alma es el hombre (*animam esse hominem*)” y resalta la necesidad de la corporeidad en la definición de la especie humana.

Santo Tomás argumenta que el hombre no es sólo el alma, como sostiene Platón, quien identificaba al hombre con el alma que se sirve del cuerpo como un instrumento, una visión que alcanza proporciones enormes en el dualismo neoplatónico³⁷, donde el alma, superior al cuerpo, busca liberarse mediante el *reditus*. En cambio, el Aquinate adopta la concepción aristotélica de la unidad substancial, de acuerdo con la cual el alma es

³⁷ Cf. Plotino, *Enéadas*, IV, 8.

la forma substancial del cuerpo, pero insiste en que la especie humana incluye la materia común (carne y huesos) en su definición, no sólo la forma, con lo cual puede refutarse el dualismo platónico. Este principio es fundamental, efectivamente, para la antropología tomista, pues establece que el hombre no puede ser concebido sin corporeidad. Por ejemplo, la definición de una silla no exige una materia específica (madera o plástico), pues las cosas artificiales no requieren incluir el tipo de materia en su definición de especie; pero en las cosas naturales, como el hombre o el cerdo, la corporeidad es esencial: no hay hombre incorpóreo, pues la especie humana requiere un cuerpo humano, no un cuerpo porcino, como lo demostraría el absurdo de teorías sobrenaturales que sugieren transmigraciones de almas a cuerpos animales. La *materia signata quantitate*, como el cuerpo específico de un individuo, distingue a este hombre (con su carne y huesos) de otro, pero la materia común (carne y huesos en general) es parte de la especie humana, incluida en la definición aristotélica de la especie como conjunción de género y diferencia.

El Angélico profundiza su posición al explicar que la afirmación “el alma es el hombre” puede entenderse en dos sentidos: primero, que el hombre es el alma en el sentido de que la parte principal (el alma) representa al todo, pero no excluye al cuerpo, como en el caso de Sócrates, quien resulta compuesto de alma y cuerpo³⁸; segundo, que esta alma particular es este hombre, lo cual sería verdadero sólo si todas las operaciones humanas (como sentir) fueran exclusivas del alma, lo cual se vincula a la posición platónica que Santo Tomás rechaza. Cada cosa se define por sus operaciones (*unumquodque est id quod*

³⁸ Cf. Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford – Nueva York 2002, p. 14.

est per suam operationem), pero el sentir, como se ha demostrado previamente, a saber, en el artículo 3, requiere del cuerpo (por ejemplo, el hombre no ve sin ojos), lo que demuestra que el hombre no es sólo alma, sino compuesto de alma y cuerpo. Esta distinción es fundamental, pues refuta la visión platónica que reduce el hombre al alma, como si el cuerpo fuera un mero instrumento o accesorio que no entra dentro de su definición, y refuerza la tesis sobre la unidad substancial, que integra la corporeidad como esencial para la especie humana. La referencia a San Pablo (2 Cor. 4,16: “interior homo noster renovatur de die in diem”), citada en las objeciones, y que tiene especial peso debido a la proveniencia del texto, es interpretada por el Aquinate en clave neoplatónica, a saber, sosteniendo que el “hombre interior” es la parte intelectual, pero sostener tal posición no excluye o rechaza al cuerpo, pues el hombre es un compuesto inseparable. Además, apunta el santo Doctor, la distinción aristotélica entre substancia universal y particular subraya que el alma, aunque ciertamente es substancia, es parte del compuesto humano, no una persona completa o *hypostasis* acabada. Esta respuesta, de enorme importancia para la antropología tomista, refuta la visión platónica y refuerza la síntesis de razón y fe, integrando la jerarquía neoplatónica adaptada por Pseudo Dionisio.

Más adelante, al cuestionarse sobre si el alma está compuesta de materia y forma, el Aquinate enfrenta una cuestión que resulta habitual en el siglo XIII. Pretende contrarrestar las posiciones franciscanas influenciadas por Avicibrón, quien propone una materia espiritual en las substancias inmateriales, idea arraigada en cierto neoplatonismo que Santo Tomás rechaza para preservar la simplicidad del alma. Como atinadamente explica Brower, “Los hilemorfistas universales, un grupo

significativo de filósofos en los siglos XIII y XIV, defendieron, en oposición al Aquinate, que todas las substancias creadas deben considerarse compuestas de materia prima. Por la misma razón, estos filósofos distinguían típicamente dos tipos fundamentalmente diferentes de materia prima —corpórea e incorpórea— e insistían en que los cuerpos están compuestos de materia prima del primer tipo, mientras que los ángeles o espíritus creados están compuestos de materia prima del segundo tipo”³⁹. Pues bien, el núcleo del argumento reside en sostener la inmaterialidad del alma como forma pura, capaz de conocer el ser absolutamente. En efecto, Santo Tomás argumenta que el alma, como forma substancial o ἐντελέχεια, no puede contener materia, pues la forma es acto y la materia es potencia, conceptos opuestos, de acuerdo con la visión de Aristóteles. Si el alma fuera material, entonces incluiría potencialidad, contradiciendo su naturaleza como acto. Se llegaría al absurdo de afirmar que el alma es acto y potencia simultáneamente y bajo el mismo aspecto. Con esto podría ser suficiente para refutar al denominado hilemorfismo universal, pero el Aquinate va más allá, profundizando en el tema del alma intelectual: en verdad, esta última conoce formas absolutas (*species intelligibiles*), no individuales, lo que requiere inmaterialidad, pues la materia es principio de individuación, como en el ejemplo de Sócrates y Calias, que siendo lo mismo desde el punto de vista de la especie, son distintos por la *materia signata*⁴⁰. Si el alma estuviera compuesta, se seguiría que estaría limitada por una naturaleza material (como lo acuoso o lo sólido), restringiendo su

³⁹ Brower, Jeffrey E., *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford – Nueva York 2014, p. 30.

⁴⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 8, 1034a6-8.

capacidad de conocer todas las formas, de manera parecida a la lengua biliosa que percibe todo como amargo.

Este principio indica que el alma, al ser inmaterial, recibe las formas según su modo universal, no material, permitiendo conocer la esencia de las cosas, como distinguir una piedra de un alimento sin que estas naturalezas estén materialmente presentes. En otras palabras, si el alma estuviera compuesta de materia y forma, las formas se recibirían como individuales, limitándola a conocer sólo lo singular, como ocurre con las potencias sensitivas, que operan a través de órganos materiales. Por ello, y siguiendo la tesis aristotélica que indica que, si el alma puede pensar todas las cosas, debe ser no mezclada ($\acute{\alpha}\mu\iota\gamma\tilde{\eta}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), esto es, pura⁴¹. Lo contrario significaría admitir que el conocimiento intelectual distorsiona, por así decir, de raíz, todo lo que le llega, como la lengua biliosa altera el sabor al percibir todo de manera amarga. Efectivamente, el intelecto, al ser receptivo de todas las formas universales, no puede tener una naturaleza determinada, pues de lo contrario impediría y oscurecería lo conocido, pues resulta claro que todo ser corpóreo tiene una naturaleza determinada⁴². La analogía sensorial con el ámbito intelectual resalta la diferencia entre la sensación, que requiere mutación corporal y se satura con estímulos intensos (como un sonido alto que ensordece o un color brillante que ciega), y el entendimiento, que no se satura, pudiendo captar lo sublime y, después, lo simple. Para ejemplificar esta doctrina, puede decirse que un entendimiento que se decanta por el estudio de la filosofía puede luego penetrar con mayor agilidad en una lectura menos densa, como la de una novela, pues el entendimiento, como un músculo que se fortalece, se

⁴¹ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429-13-18.

⁴² Cf. Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, cit., p. 106.

acostumbra a niveles superiores de abstracción, a diferencia de los sentidos, que se saturan con estímulos intensos. Este ejemplo resalta, nos parece, la capacidad ilimitada del entendimiento humano, pues éste es inmaterial y, por ende, permite sostener la inmaterialidad del alma.

Pues bien, esta tesis adquiere mayores profundizaciones en la pluma de Santo Tomás al explicar que el alma conoce el ser (*esse*) de manera indeterminada, no agotando todas sus determinaciones (como el ser de un astro o una planta), lo que pone de relieve su capacidad infinita. Si el alma fuera material, se seguiría que estaría limitada por determinadas propiedades como la rocosidad o la terrosidad, pero al conocer al ser absolutamente, no se vuelve rocosa al pensar una piedra ni terrosa al pensar la tierra, a diferencia de las teorías presocráticas como la de Demócrito, que sugiere efluvios materiales. El alma capta al ser como *forma formarum*, demostrando que es una forma pura, no un compuesto de materia y forma. Cada ente participa del ser según su esencia: la piedra como piedra, el cerdo como cerdo, el hombre como hombre, pero el hombre participa más intensamente del ser por su capacidad intelectual, que incluye sensaciones, deseos y entendimiento, a diferencia de la piedra, que sólo es, o del cerdo que es y siente. Esta gradación ontológica, inspirada en Pseudo Dionisio, sitúa al hombre por encima de otros entes, pero dentro de la unidad substancial alma-cuerpo, opuesta al dualismo platónico y neoplatónico.

Si bien las objeciones a esta posición tienen cierto peso, pues contraargumentan que el alma está compuesta por su potencia para conocer, propiedades materiales como lo es el cambio, la causalidad divina y la exclusividad del acto puro, el Angélico las refuta clarificando que la potencia del entendimiento es distinta de la potencia de la materia prima, pues recibe

formas universales, no individuales. En efecto, la materia prima recibe sólo formas individuales, como Sócrates o Calias, pero no universales, las cuales sólo pueden ser aprehendidas por el entendimiento. En otro orden, la materia prima, como principio de pura potencialidad, recibe formas individuales, como las de una piedra o un cuerpo específico, pasando de un contrario a otro (por ejemplo, de lo frío a lo caliente). Por el contrario, la potencia receptiva del alma intelectual recibe la especie inteligible⁴³, permitiendo el paso de la ignorancia al saber, lo cual no implica contrariedad material, sino una actualización inmaterial del conocimiento. El alma, entonces, recibe formas universales sin mutar su naturaleza, lo que demuestra su inmaterialidad. Este contraste es esencial, pues la materia prima, como pura potencia, no puede compararse más que remotamente a la capacidad intelectual del alma. Además, las propiedades de cambio (el paso de la ignorancia al saber, que especificaría la fórmula del movimiento de cuño aristotélico) son propias del compuesto, no del alma sola. El alma, creada por Dios, no requiere materia para tener causa, pues su *esse* es participado, no material. La inmaterialidad del alma no la hace acto puro, pues participa limitadamente del *esse*, a diferencia de Dios, en lo cual se advierte, a nuestro juicio, la influencia dionisiana. Y esto es así porque en el *esse* es donde se encuentra la diferencia más radical entre Dios y las criaturas, pues sólo Dios es el ser; es más, no tiene ser, sino que es su propio ser y, puesto que no lo recibe de otro, lo tiene por sí mismo⁴⁴.

⁴³ Cf. Sáez, Damián, *La especie cognoscitiva en Tomás de Aquino*, Edicep, Valencia 2013, 130pp.

⁴⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, d. 8, q. 4, a. 1c; además, cf. Mondín, Battista, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, La Haya 1975, pp. 46ss.

Inmediatamente, el Angélico aborda la incorruptibilidad del alma humana, tema igualmente importante en el siglo XIII, pues muchos autores sostienen posiciones averroístas que ponen en cuestión la inmortalidad individual del alma, sosteniendo que el intelecto agente es único y universal, no personal. El núcleo del argumento sostiene la incorruptibilidad del alma por su naturaleza inmaterial y su capacidad para captar el ser absoluto, principio que, además, fundamenta la dignidad humana (*dignitas*) por su inconmensurabilidad⁴⁵. El argumento se apoya en la inmaterialidad del entendimiento, que conoce el ser universal, no limitado al aquí y ahora como sucede en el caso del conocimiento sensorial, por lo cual es evidente que el Aquinate integra la metafísica aristotélica con la jerarquía ontológica neoplatónica de Pseudo Dionisio. Puesto que el alma intelectiva es inmaterial, lo cual le permite conocer al ser absoluto e indeterminado, no limitado al aquí y ahora, es menester distinguir entre corrupción accidental (cambio de cualidades, como el color, al que comúnmente se denomina alteración) y substancial (que es, en definitiva, la pérdida del ser o aniquilamiento). En los términos de Santo Tomás: “Est enim corruptio duplex: scilicet per se et per accidens”⁴⁶. Las sustancias como el alma humana no se corrompen accidentalmente, pues su *esse* es substancial, es decir, no dependiente de otro. La incorruptibilidad se deriva, como se dijo, de la inmaterialidad del entendimiento, que conoce el ser universal, rasgo infinito que refleja la dignidad humana. No parece haber desacuerdo con la

⁴⁵ Cf. Echeverría, Martín, *El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino*, «Espíritu», 146, 2013, pp. 277-310; Lombo, José Ángel, *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001, 414pp.

⁴⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 6c.

posición dionisiana que afirma la indisolubilidad de la vida intelectual. Por el contrario, las almas irracionales, al depender de operaciones corporales, perecen con el cuerpo: el término del principio anímico, en tal caso, sólo resulta ser el cuerpo, y no lo inteligible. Esto mismo puede explicarse diciendo que el alma humana es un principio único que tiene dos términos, a saber, unida al cuerpo es sentiente y, *per se*, inteligente: en esto radica la diversidad con relación al alma de los brutos. Y es inteligente porque tiene por término lo entendido, que no se reduce a las cosas sensibles, pues, si fuera así, tendría el mismo término que el alma puramente animal⁴⁷.

Para ilustrar esta diferencia, puede decirse que los animales viven en un eterno presente, con memoria, pero sin consciencia del pasado o futuro, incapaces de planificar o reflexionar sobre la muerte: un animal bruto no recuerda su infancia ni anticipa su fin. El ser humano, por su parte, vive consciente de su mortalidad, en un “horizonte de la muerte” o, lo que es lo mismo, siendo un ser para la muerte, según la filosofía

⁴⁷ En la filosofía de Rosmini, esta posición resulta todavía más nítida. El obispo Pietro M. Ferrè ilustra esta doctrina con términos muy precisos: “¿cuál es este término entendido? Según la doctrina rosminiana, es el ser universalísimo e indeterminadísimo, que por naturaleza está presente a la inteligencia humana de modo que la manifestación de este mismo es la creación de la inteligencia misma. Admitido este término, la espiritualidad del alma humana recibe un carácter de excelencia que, sin comparación, la eleva por encima de la de los brutos. El ser universalísimo está fuera del espacio y del tiempo, pues no admite en sí extensión ni sucesión. Por lo tanto, el alma humana, que lo intuye, no puede valerse en tal intuición de los órganos del cuerpo, necesariamente extensos y subordinados a la ley del tiempo. He aquí, pues, que el alma humana, bajo este aspecto, no sólo es espiritual en sí misma, sino también independiente en su acto más noble de todo vínculo de materia”, *Il principio filosofico di Antonio Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica*, Frizierio, Verona 1859, n. 45.

heideggeriana, planificando en algunos casos, incluso, su tumba, lo que revela la operación inmaterial del entendimiento. Este punto es central, pues la capacidad para captar al ser infinito, aunque indeterminadamente, implica un *esse* inconmensurable. Las almas irracionales, al carecer de esta operación, fenecen con el cuerpo, sin subsistencia alguna. Por ejemplo, la mascota puede recordar a su dueño, pero no formula nociones de pasado o futuro, ni tampoco alcanza el concepto abstracto de “dueño”, a diferencia del ser humano, que vive en un horizonte temporal consciente, planificando y reflexionando sobre su existencia. Esta distinción pone de realce que los animales no mueren a la manera del hombre, sino que perecen, careciendo de la consciencia de la muerte que caracteriza al entendimiento humano. Pues bien, si el hombre posee capacidad para conocer el ser absolutamente, entonces posee un deseo natural para existir siempre, un deseo que no puede ser vano: “naturale desiderium non potest esse inane”⁴⁸. Esta idea, de influencia aristotélica, se robustece con el neoplatonismo de Pseudo Dionisio, para el cual el alma, como substancia intelectual, participa del ser de manera más intensa que otros entes naturales. La distinción entre el conocimiento sensitivo, limitado a lo particular⁴⁹, y el conocimiento intelectual, que abarca al ser en toda su amplitud, resulta el fundamento ontológico para sostener la incorruptibilidad del alma, pues sólo el entendimiento humano puede aprehender el ser infinito. En suma, Santo Tomás enfatiza que la incorruptibilidad del alma se deriva de su capacidad para conocer el ser

⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 6c.

⁴⁹ Cf. Riera, Agustín, *La articulación del conocimiento sensible: una interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1970, 169pp.

absolutamente, lo que implica el apetito natural por existir siempre, aspiración que, ciertamente, no puede ser vana.

La cuestión 76 de la *Summa Theologiae* contiene una de las discusiones más significativas y arduas en la antropología tomista, caracterizada por su complejidad y profundidad, que no puede agotarse en una sola exposición debido a la riqueza de las doctrinas que contiene. Esta cuestión se concentra en la antropología metafísica, tema abstracto y exigente que presupone un conocimiento profundo de la metafísica tomista y una comprensión suficiente de la historia de la filosofía. El tema aborda la unión del alma y el cuerpo, partiendo del fundamento establecido en la cuestión 75, donde se define que el hombre es una substancia individual constituida por la unión de alma y cuerpo, y que el alma humana es inmaterial, subsistente e incorruptible. Desde la perspectiva de lo universal, la especie humana incluye tanto el elemento corporal como el anímico; en otros términos, el hombre es, en esencia, alma y cuerpo. La interrogante central de la cuestión 76 es: *Quomodo anima unitur corpori?*, y se desarrolla en ocho artículos, siendo el primero, destacado como el más complejo, el que aborda la pregunta fundamental: *Utrum principium intellectivum uniatur corpori ut forma?*, indicando la dirección aristotélica de la respuesta.

A nuestro juicio, huelga decir que la primera objeción es la más ardua, pues se basa en Aristóteles mismo, quien en el libro tercero del *De anima* afirma, según el entender del Aquinate, “intellectus est separatus”, traduciendo *separatus* al término griego χωριστός, empleado por Anaxágoras para referirse al νοῦς. Anaxágoras sostiene, en efecto, que la inteligencia está separada del cosmos, y Aristóteles formula una tesis semejante sobre el alma intelectual: esta última está separada del

cuerpo y no es el acto de ningún cuerpo, por lo que no se une al cuerpo como forma. Esta constituye una de las objeciones más difíciles. La segunda objeción argumenta que toda forma está determinada por la naturaleza de la materia de la que es forma; si así no fuera, no se seguiría la proporción entre la materia y la forma. Si el entendimiento se uniera al cuerpo como forma, dado que todo cuerpo posee una naturaleza determinada, se seguiría que el entendimiento tendría una naturaleza determinada. Santo Tomás ha defendido previamente que “intellectus omnia cognoscere potest”, de guisa que, si tuviera una naturaleza determinada, su conocimiento estaría limitado, lo cual contradice la razón del entendimiento. La tercera objeción plantea que toda potencia receptiva que es acto de un cuerpo recibe la forma de modo material e individual, según el modo de ser del recipiente. Empero, la forma de lo conocido no es recibida en el entendimiento de modo material e individual, sino, por el contrario, de modo inmaterial y universal, lo que implicaría que el hombre fuera universal: pero esto es absurdo, evidentemente. Si no fuese así, no conocería lo inmaterial y universal, sino sólo lo singular, como ocurre con los sentidos.

La cuarta objeción sostiene que la potencia y la acción pertenecen al mismo sujeto, dado que el que puede obrar y obra es el mismo. Puesto que la acción del entendimiento no pertenece a ningún cuerpo, tampoco la potencia intelectual pertenece a un cuerpo. Además, una capacidad o potencia no puede ser más abstracta o simple que la esencia de la que deriva. Por tanto, la sustancia del entendimiento no es la forma del cuerpo. La objeción afirma que lo que posee el ser por sí mismo no se une al cuerpo como forma, dado que la forma es aquello por lo que algo es. De este modo, el ser de la forma no pertenece a la forma en cuanto tal. Puesto que el principio intelectual tiene el

ser en cuanto tal y subsistente, como se afirmó, no se une al cuerpo como forma. La sexta objeción argumenta que lo que pertenece por naturaleza a un ser siempre está con él. La forma, por naturaleza, está unida a la materia de manera esencial, no accidental. En caso contrario, la unión de la materia y la forma sería accidental, no substancial. Por tanto, la forma no puede darse sin la materia. Sin embargo, el principio intelectual, al ser incorruptible, permanece sin estar unido al cuerpo, como se demostró previamente, por lo que no se une a este último como forma.

Las objeciones anteriores son de gran peso y, a nuestro juicio, la primera destaca por incluir un asunto doctrinal y la autoridad de Aristóteles. Sin embargo, se presenta una opinión contraria, también de Aristóteles, en el libro octavo de la *Metafísica*, donde se establece que la diferencia procede de la forma, y la diferencia constitutiva del hombre es la racionalidad, que le corresponde en virtud del principio intelectual. Por tanto, el principio intelectual es la forma del hombre. Esta constituye la tesis que Santo Tomás defiende.

El Doctor común argumenta que lo primero por lo que un ente obra es la forma del ser al que se le atribuye la acción, premisa que tiene carácter de mayor para los fines de su antropología. En efecto, todo ente actúa en virtud de lo que es, principio evidente en la metafísica tomista, derivado de Aristóteles⁵⁰. Para determinar qué es un ente, se deben considerar sus operaciones, pues éstas revelan su naturaleza. Por ejemplo, si algo parece una vaca y muge, lo más probable es que sea un bovino de dicha especie. Siguiendo esta vía argumentativa, Tomás sostiene que originalmente por lo que un cuerpo es sano

⁵⁰ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 8, 1050a3-4.

es la salud, y lo primero por lo que el alma tiene conocimiento es la ciencia. De ahí que la salud sea la forma del cuerpo y la ciencia la del alma, principio que se aplica al caso concreto: el cuerpo está sano por la salud, y el alma conoce por la ciencia. Esto se fundamenta en que ningún ente obra, sino en cuanto está en acto. La potencia, según Aristóteles, implica que una cosa puede ser otra, pero aún no lo es, presuponiendo la existencia del ente, pero ella no puede ofrecer ninguna operación⁵¹. La potencia indica que hay algo que puede devenir otra cosa, mientras que lo posible señala que no hay contradicción en que algo pueda ser, nociones distintas pero relacionadas. Lo que aún no es, como en el caso de la potencia, no puede obrar, principio fundamental para entender que el alma, como acto, es la forma que actualiza el cuerpo.

El Aquinate argumenta que un ente actúa en virtud de lo que está en acto. Resulta crucial que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma: “Primum per quod corpus vivit est anima”⁵². Una cosa se denomina viva, es decir, en acto viva, porque posee alma, que constituye el principio vital, como se estableció en la cuestión 75 (a. 1). En los diversos grados de entes vivientes, la vida se expresa mediante distintas operaciones, y lo primero por lo que se ejecutan estas operaciones es el alma. El principio de la operación, es decir, lo que está en acto, es el alma, que tiene su término en el cuerpo del viviente. Esto implica que existen distintos tipos de vivientes, los cuales se distinguen por las operaciones que realizan. Para mantener el ejemplo anterior, si algo parece una vaca y muge, lo más probable es que sea una vaca. El hombre no puede mugir, aunque puede imitar el sonido, pero no se convierte, por ello, en una

⁵¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 1.

⁵² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1c.

vaca. Para Aristóteles, y también para Santo Tomás, resulta evidente que un ente es lo que es por las operaciones que realiza, es decir, por aquello que lo hace estar en acto, pues en cuanto es tal cosa, obra como le corresponde. Y aquello que lo hace estar en acto es un tipo de alma, punto que refuerza la concepción aristotélica del alma como forma substancial.

El alma constituye el principio por el cual los vivientes se alimentan, sienten y se mueven localmente. Los entes vivos realizan estas operaciones: las plantas se alimentan, algunos entes sienten (el pasto no siente, pero el perro o el cerdo sí), y otros se mueven localmente, es decir, cambian de lugar. Esto revela que, por este principio, los entes operan, ejecutando acciones como alimentarse, sentir o cambiar de lugar, que son propias de los vivientes en general. Asimismo, el alma es el principio por el cual el hombre entiende. Según Aristóteles, la operación propia del hombre es entender, pues es exclusiva de él. Un cerdo se mueve localmente, al igual que el hombre, pero esta operación no es exclusiva. Una planta se alimenta, al igual que el hombre, pero esta operación tampoco es exclusiva. Sin embargo, ni la planta ni el cerdo entienden, mientras que el hombre sí, lo que constituye su operación propia, al menos en el ámbito físico. Por tanto, el principio por el que el hombre entiende, ya sea llamado entendimiento o alma intelectual, es la forma del cuerpo, es decir, aquello por lo que el hombre es lo que es en acto.

De hecho, si alguien insiste en afirmar que el alma intelectual no es la forma del cuerpo, como podría desprenderse del averroísmo, debe explicar cómo el entender es una acción de un hombre concreto, pues quien entiende experimenta que él es el que entiende: “Qui intelligit experitur quod ipse est qui intelligit”. Aunque esta proposición pueda parecer sencilla, es

sumamente compleja. En la época del Aquinate, este asunto resulta central para la antropología filosófica: ¿el hombre entiende de manera individual o universal? Santo Tomás sostiene que, si alguien afirma que el alma intelectual no es la forma del hombre, no puede explicar cómo se dice que un individuo concreto entiende: “Hic homo intelligit”. Algunos afirman que el entendimiento no conforma el ser del hombre, sino que está fuera de él. Esta postura no es propiamente platónica, pues para Platón, aunque el entendimiento es parte del hombre, no lo constituye en su totalidad, ya que el hombre incluye el cuerpo. En cambio, esta tesis es defendida por varios metafísicos musulmanes, especialmente por Averroes, cuya teoría es adoptada por algunos cristianos. De acuerdo con esta postura, el entendimiento no es la forma del hombre. Sin embargo, Santo Tomás argumenta que esta tesis no explica cómo un hombre concreto entiende y otro no, lo cual contradice la evidencia de que algunos hombres comprenden ciertas cosas y otros no.

Por otro lado, aunque el Aquinate no la menciona explícitamente en esta cuestión, es cierto que la teoría de la introspección es ampliamente conocida en el medioevo. La introspección implica reflexionar para descubrir que se conocen ciertas cosas y, al profundizar, encontrar las condiciones por las cuales esas cosas son conocidas. Por ejemplo, se conoce que $2 + 2 = 4$, verdad que no es producida por el sujeto, sino que se descubre o aprende, pero es verdadera independientemente de quien la conozca. Al profundizar en estas verdades, se concluye que deben tener un fundamento eterno, que el Hiponense identifica con Dios. Las verdades matemáticas son captadas, ciertamente, por la mente, no por los sentidos, pues nunca nadie ha experimentado al número subsistente; lo que se conoce

son individuos agrupados abstractamente con un número. Si estas verdades son eternas, deben ser captadas por una Mente eterna, lo que constituye una de las demostraciones agustinianas de la existencia de Dios.

De acuerdo con el Angélico, la acción se atribuye al agente de tres maneras, y esto en virtud de su ser: o actúa con todo su ser, o con parte de su ser o por medio de algo accidental. En el primer caso, el ejemplo tomista es que el médico cura. En efecto, se dice que alguien actúa con todo su ser, pues se entrega en la cura con todo lo que es él: curar es un acto integral. El segundo caso, a saber, el que obra con parte de su ser, se refiere, por ejemplo, al hombre que ve por los ojos, o sea, cuando una parte del agente lleva a cabo el acto; se ve, pues, no con la nariz, sino solamente con los ojos, una parte del hombre. También puede actuarse a través de algo accidental, como cuando se dice que lo blanco edifica, es decir, cuando el hombre que construye es justamente blanco; no apunta directamente a Sócrates o a Calias. Pues bien, la acción de entender no se atribuye al accidente, puesto que se hace en cuanto el hombre es hombre.

Cum igitur dicimus Socratem aut Platonem intelligere, manifestum est quod non attribuitur ei per accidens, attribuitur enim ei inquantum est homo, quod essentialiter praedicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere quod Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam, aut oportet dicere quod intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod

intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur⁵³.

Es el mismo hombre el que siente, el que percibe y el que entiende. Lo que siente uno no lo sienten necesariamente otros y viceversa, y entre ellos el sentir no se da sin el cuerpo, de ahí que sea necesario que el cuerpo sea alguna parte del hombre. Por ello, el entendimiento con el que Sócrates entiende es alguna parte de Sócrates, así como que el entendimiento de algún modo está unido al cuerpo de Sócrates, es decir, integralmente. Sócrates, quien entiende, lo hace a través de una facultad, la facultad intelectual, pero eso no significa que el hombre se reduzca a la facultad intelectual, puesto que también es una evidencia que el hombre siente, y siente precisamente corpóreamente.

La exposición de Santo Tomás continúa trayendo a colación a Averroes, quien sostiene que dicha unión se realiza por la especie inteligible, es decir, el Comentador afirma que la unión entre el intelecto y el hombre se da por dicha *species*, lo cual tiene un doble sujeto: uno, el entendimiento posible, y otro, las mismas imágenes que están en los órganos corporales. La especie inteligible sirve de unión entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o aquel hombre. Para el aristotelismo, el hombre tiene un entendimiento que se llama posible (νοῦς παθητικός), es decir, receptor. Para que se dé el entendimiento posible, se requiere que haya en los órganos, es decir, en el cerebro se diría hoy en día, imágenes de las cosas, esto es, semejanzas⁵⁴. Las semejanzas, a su vez, provienen de la experiencia

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1c.

⁵⁴ Este concepto, considerado por varios autores como problemático (por ejemplo, Panaccio, Claude, *Aquinas on Intellectual Representation*, en: Perler, Dominik (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*,

sensorial, y la sensación está fundamentada en el sentido; no hay sensación sin sentido y sensible. La sensación implica cierta elaboración del material que nos viene dado por los sentidos, porque muchos aspectos de la realidad se escapan al hombre por carecer del sentido correspondiente para sentir cierto sensible. Pues bien, la sensación está sometida a elaboración interior, la cual concluye en la *imago*, y la imagen se refiere a cualquier tipo de sensación. En castellano, lamentablemente, se ha empobrecido la connotación de imagen, pues suele entenderse como algo coloreado, una figura, una representación visual, etcétera. En latín, en cambio, *imago* es más amplio, abarcando la *imago* del olor, del sabor, de la textura, de cualquier tipo de sensación interiorizada en el cerebro, lo que implica la memoria y otras facultades, como recordar un olor, un sabor, una textura o un sonido, no sólo algo visto. Su connotación es mucho más amplia en la filosofía y traduce al término griego φάντασμα. El aristotelismo, tanto de Santo Tomás como de Averroes, está de acuerdo en que la imagen es necesaria para obtener la especie inteligible. La diferencia está en que, para Averroes, el intelecto agente está fuera del individuo, mientras que para el Angélico está en el individuo, diferencia gigantesca con implicaciones metafísicas de amplio espectro. Si se afirma el modelo de Averroes, no hay, a la postre, inmortalidad del alma; Santo Tomás, en cambio, busca defender la inmortalidad del alma, para lo cual se debe afirmar que el intelecto está en el

Brill, Leiden 2001, pp. 185-291; Brower, Jeffrey – Brower-Toland, Susan, *Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», 117/2, 2008, pp. 193-243), no ha dejado de suscitar debates en la filosofía contemporánea, cf. Limardo, Darío J., *Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: el conocimiento en cuanto relativo y la relación de semejanza en Tomás de Aquino*, «Pensamiento», 78/301, 2022, pp. 1749-1770.

hombre, es decir, cada individuo humano tiene un *intellectus agens*.

El problema del averroísmo es que no puede explicar por qué un individuo entiende y otro no, si el intelecto es único y universal. Resulta, pues, más racional sostener que cada uno tiene su intelecto y que uno lo emplea de una manera y otro de otra, en lugar de postular un solo Intelecto universal. El Intelecto agente, en el sistema averroísta, es el último de una serie de Intelectos que provienen del Motor inmóvil, lo que complica el discurso, pero, en esencia, el Intelecto agente universal es semejante a un motor que tiene como cometido hacer pasar de la imagen a la especie inteligible. Si el Entendimiento fuera universal, entonces entender no sería un acto de Sócrates, sino del Entendimiento universal concretado en Sócrates. Más bien, hay que sostener que Sócrates es el que entiende o no entiende, por él mismo, no por un Entendimiento universal. Esto último se evidencia todavía más si se compara con lo que ocurre en los sentidos, de los cuales parte Aristóteles para analizarlo: “τὸ δὲ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι· ἀλλ’ ἐν μὲν τῷ αἰσθάνεσθαι τὰ αἰσθητά, ἐν δὲ τῷ νοεῖν τὰ νοητά (El pensar es como el percibir; pero en la percepción [se trata de] los objetos sensibles, mientras que en el pensamiento [se trata de] los objetos inteligibles)”⁵⁵. En efecto, la relación entre las imágenes sensibles y el entendimiento es análoga a la que existe, por ejemplo, entre los colores y la vista. Así como las especies de los colores están en la vista, las especies de las imágenes sensibles están en el entendimiento posible. Es evidente que, por el hecho de que los colores estén, por ejemplo, en la pared, la acción de ver no se atribuye a la pared, pues no se dice que la pared ve, sino que

⁵⁵ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 3. 427a17-19.

es vista. Del mismo modo, no se sigue que Sócrates, en quien están las imágenes sensibles, entienda, sino que él o sus imágenes son entendidas.

Algunos sostienen que el entendimiento se une al cuerpo como motor, de modo que el entendimiento y el cuerpo forman un solo ente, permitiendo atribuir la acción del entendimiento al todo. Pero Santo Tomás considera que es insostenible por muchas razones:

Primo quidem, quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cuius motus praesupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit, sed potius e converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundo quia, cum Socrates sit quoddam individuum in natura cuius essentia est una, composita ex materia et forma; si intellectus non sit forma eius, sequitur quod sit praeter essentiam eius; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertio, quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serra. Si igitur intelligere attribuitur Socrati quia est actio motoris eius, sequitur quod attribuat ei sicut instrumento. Quod est contra philosophum, qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Quarto quia, licet actio partis attribuat toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi forte per accidens, non enim dicimus quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate dicto modo fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si vero Socrates est totum quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quae sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quae

sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens, quomodo et unum⁵⁶.

En consecuencia, queda en pie la opinión de Aristóteles, esto es, la tesis de que este hombre entiende porque el principio intelectual es su forma, es decir, cada uno tiene su propia alma intelectual y entiende por ella, no por un Entendimiento universal. Así pues, por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectual se une al cuerpo como forma, pues se conoce un ente por su operación. Y si la operación propia del hombre es entender, pues por ella supera a todos los animales, entonces se sigue como corolario que la plena felicidad se halla en esta operación, afirmando que el hombre es feliz en cuanto entiende. Si cada individuo está llamado a la felicidad, y la felicidad consiste en entender, cada uno es feliz en cuanto entiende. La consecuencia de lo anterior es que es preciso que el hombre tome su especie de lo que es principio de dicha operación, pues a los entes les viene la especie de su propia forma, por lo que el principio intelectual debe ser la forma propia del hombre.

Pues bien, una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella, en lo que resplandece de nueva cuenta la filosofía neoplatónica. En efecto, la forma de un cuerpo compuesto tiene alguna operación que no es causada por las cualidades fundamentales: cuanto mayor es la categoría de las formas, tanto más supera su poder al de la materia elemental; el alma vegetativa supera la forma de un metal, el alma sensitiva supera la vegetativa, y de todas las formas de la naturaleza corpórea, la de más categoría es el alma humana. El hombre, entonces, lleva a cabo

⁵⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 1c.

más operaciones que el animal, lo que fundamenta su mayor intensidad de ser. El acto del entendimiento, que es entender, sobrepasa a la materia, pues conceptos como el ser o la materia prima son altamente inteligibles, no sensibles. La materia prima, como concepto, se capta exclusivamente por el entendimiento, no por representaciones sensibles, que son meras imágenes. La virtud, entendida como la cualidad que adquiere una facultad por la agilidad en llevar a cabo una acción, es un concepto inteligible, no reducible a representaciones sensibles. El entendimiento, efectivamente, capta inteligibilidades que superan lo material, como el Bien de Platón o el Uno de los neoplatónicos, que no son representables estrictamente, lo cual refuerza la capacidad del *intellectus* para superar la materialidad o corporeidad, sin por ello negar que se sirve de las imágenes para llevar a cabo su actividad.

En el artículo 2 de la misma *quaestio* 76, se plantea el Aquinate si el principio intelectual se multiplica conforme se multiplican los cuerpos. Las objeciones sostienen: primero, que ninguna substancia inmaterial se multiplica numéricamente dentro de la misma especie, y dado que el alma humana es inmaterial, no habría muchas almas de la misma especie, sino un solo entendimiento para todos los hombres, una postura que mezcla averroísmo con influencias del hilemorfismo universal. Segundo, que, anulada la causa, se anula el efecto; si los cuerpos se multiplican, las almas también, pero si los cuerpos desaparecen, no habría variedad en las almas. Tercero, si el entendimiento de uno es distinto del de otro, las especies de las realidades serían recibidas individualmente, lo que es contrario a la naturaleza del entendimiento, que capta de manera universal. Cuarto, si el entendimiento es distinto del de otro, lo que uno entiende sería distinto de lo que él entiende, lo que implicaría

objetos numéricamente individuales y un entendimiento sólo en potencia, incapaz de abstraer conceptos comunes. Quinto, que la ciencia del maestro no engendra la ciencia en el discípulo, como el calor, por lo que la ciencia sería la misma numéricamente, implicando un solo entendimiento. Sexto, citando a Agustín, si hay muchas almas, el entendimiento sería uno solo, sugiriendo un entendimiento común. En cambio, Aristóteles asevera que las causas universales son con respecto a lo universal, y las particulares con respecto a lo particular, por lo que es imposible que un alma intelectiva, numéricamente la misma, esté en entes numéricamente diversos.

La solución sostiene que es del todo imposible que el entendimiento sea uno solo para todos los hombres. Si el entendimiento de Sócrates y Platón fuera uno, serían un solo hombre, distinguidos sólo por elementos accidentales, como la túnica, lo que es absurdo desde el platonismo y el aristotelismo mismo. Si el entendimiento es parte del alma, que es la forma del hombre, es imposible que muchas cosas tengan la misma forma, como es imposible que tengan el mismo ser. Ciertamente, cada ente participa del ser, pero en cuanto es acto suyo, esto es, propio. La solución tomista resplandece por su originalidad: en efecto, cada ente humano participa del ser al modo humano, pero individualmente; nadie puede participar del ser de la misma manera en que lo hace otro hombre, pues, de lo contrario, se podrían confundir entre sí. Alejandro del Cura explica, a propósito de esta doctrina: “Cada forma, en cuanto principio real, perfectivo y específico, es, en el orden de la esencia, un acto y, por consiguiente, un modo de ser. Por eso, poner diferentes formas substanciales en un ser concreto equivale a

multiplicar su esencia destruyendo así su unidad substancial”⁵⁷. De aquí se sigue que cada individuo humano entiende por sí solo, sirviéndose de su propio entendimiento y, por ende, de sus propias facultades orgánicas, en cuanto estas últimas son precisas para entender, según el aristotelismo. Por esta razón asienta el Aquinate en contra del averroísmo: “Et si addamus quod ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum; sequetur ulterius quod sit et agens unum et actio una; idest quod omnes homines sint unus intelligens, et unum intelligere”⁵⁸. La individuación del ente que entiende y de la especie por la que entiende no impide el conocimiento de los universales, pues la materialidad inclina al conocimiento particular, pero el entendimiento, al ser inmaterial, capta la naturaleza común despojada de la materia, como también afirma Aristóteles⁵⁹. Lo entendido no está en el entendimiento como la piedra, sino como su imagen, y lo entendido es la naturaleza común, no la imagen.

Es menester recalcar que lo entendido no es la imagen de la piedra, sino la naturaleza de la piedra. Esto es verdad, a no ser que el entendimiento haga un acto reflejo sobre sí mismo. Pero a lo que apunta Santo Tomás, siguiendo al aristotelismo es que una cosa es representar y otra entender; son dos actos distintos que no deben confundirse. Estrictamente hablando, el conocimiento no es representación, sino que, al tratarse de entidades materiales, requiere servirse de imágenes, pero el conocimiento no es equivalente a la imagen. Por ejemplo, siguiendo a Descartes, es posible inteligir qué es un milágon,

⁵⁷ Del Cura, Alejandro, *Originalidad de la concepción metafísica de Santo Tomás de Aquino*, «Estudios filosóficos», 4/6, 1955, p. 148.

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 2c.

⁵⁹ Cf. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429a15-18.

mas no puede representarse, pues es imposible para el hombre imaginar un polígono de mil lados simultáneamente, pero sí es posible entender qué es un polígono de mil lados. Aunque se utilice la representación para entidades corpóreas, no hay que confundir un acto con el otro. De no ser así, la ciencia no trataría sobre las cosas, sino sobre las especies inteligibles. En la historia del pensamiento, Platón, Aristóteles y Plotino, en la antigüedad, admiten las ideas como representación universal (si bien Aristóteles critica a su maestro en cuanto a la subsistencia de las Ideas); en la Edad Media, en sus orígenes San Agustín las coloca en la Mente de Dios, y así también lo hace Santo Tomás. En la filosofía moderna, Descartes, Malebranche, Leibniz, Rosmini, Gioberti, etcétera, las admiten, y las confunden con la sensación autores como Protágoras, Leucipo, Demócrito, Epicuro, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac, entre otros.

Santo Tomás, como se ha visto, las admite, y asevera que ocurre que, de una misma cosa (o esencia o idea), se forman imágenes distintas, ya que el conocimiento se realiza por una asimilación de lo cognoscente a lo conocido. Así pues, conocer es una asimilación del conocimiento de lo cognoscente a lo conocido. De esto se deduce que una misma cosa puede ser conocida por distintos entes, como resulta evidente en los sentidos, pues muchos ven el mismo color y se figuran diversas representaciones. Cada uno, desde un distinto punto de vista, representa el objeto de manera diferente, aunque coincidan en decir que es un mismo objeto, pero lo sienten y lo ven de manera distinta. Igualmente, muchos entendimientos conocen una misma realidad, como el milágon. Pero esto sólo ocurre si, siguiendo a Aristóteles, se distingue entre el entendimiento y el sentido, pues las cosas son sentidas según la disposición

individual que poseen fuera del alma. La naturaleza del objeto entendido está fuera del alma, pero no tiene el modo de ser según el que es entendida, es decir, la naturaleza común del objeto, que todos entienden, excluye los principios de individuación o la materia. La representación del objeto no agota su naturaleza, pues fuera del alma no existe sólo la naturaleza común del objeto; sólo en el entendimiento se capta esa naturaleza común. No existen, pues, las Ideas a la usanza platónica, a saber, fuera de la mente⁶⁰. En efecto, para Platón los objetos entendidos existen fuera del alma tal como son entendidos, pues las naturalezas de las cosas están separadas de la materia. Santo Tomás, manteniéndose más fiel al aristotelismo, interpreta que las Ideas existen, pero en cuanto captadas por la mente, y si lo hacen eternamente, es porque la Mente de Dios las produce y, por ende, no fuera de ella, como en el platonismo tradicional.

Como se ha dicho, el conocimiento es la captación de lo inteligible (o intuición de lo inteligible, como afirma en el *Comentario a las Sentencias*: “Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum in id quod est sibi praesens intelligibile”⁶¹), es decir, de la naturaleza común de ese objeto, mientras que la representación es la concreción de ese objeto con ciertas características. Por ejemplo, la piedra concreta se capta a través de los sentidos, y a partir de esa información se produce una representación interna de la piedra, con características como su medida o color plateado, utilizando los órganos

⁶⁰ Santo Tomás habla de universales reales, al modo platónico, y de universales lógicos, cf. Sellés, Juan F., *El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino*, «Diánoia», 53/61, 2008, pp. 47-71.

⁶¹ Santo Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5, sol.

internos del cerebro. Pero la naturaleza común de la piedra supera cualquier representación y todas las piedras numéricas en el mundo. En este preciso sentido, el conocimiento, que es la captación de lo inteligible, supera la representación, como se dijo. El Aquinate subraya que, al conocer, se requieren imágenes sensibles, es decir, se necesita estar representando, pues la representación es una función de la imaginación, pero no equivale al conocimiento. Por ejemplo, cuando se dice que la piedra es de cierta manera, se imagina una piedra, pero eso es una función de la imaginación, no el conocimiento mismo, de guisa que, como afirma Santo Tomás a este propósito con enorme agudeza,

idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu eiusdem oculi sunt diversae visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis quae a phantasmatibus abstrahitur. In uno autem intellectu a phantasmatibus diversis eiusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III de anima. Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconueniens est ponere unum intellectum omnium hominum⁶².

Así pues, lo entendido resulta ser una sola especie inteligible, por ejemplo, el concepto general de piedra, aun cuando el individuo se represente de múltiples maneras tal concepto,

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 2c.

como cuando lo hace adjudicándole propiedades como el color marrón o la multiplicidad de caras; o bien, cuando, en otro momento, lo hace con el color gris y con una sola cara. Además, cada hombre se representa de manera distinta tal naturaleza común, pero la especie inteligible permanece idéntica, pues el entendimiento abstrae lo universal de las imágenes sensibles, no la imagen misma. Por consiguiente, la multiplicidad de representaciones individuales, como la piedra gris o marrón, no implica un entendimiento universal, sino que confirma que cada hombre posee su propio principio intelectual, el cual capta la misma naturaleza común de manera individual, lo que refuta la tesis de cuño averroísta de un Intelecto agente único y sostiene, más bien, la individuación del alma humana como forma del cuerpo.

En el artículo 3 de la cuestión 76, Santo Tomás de Aquino plantea la interrogante: ¿En el hombre, además del alma intelectual, existen otras almas distintas? El Aquinate sostiene que en el hombre existe una sola alma, la cual desempeña múltiples funciones, integrando todas las operaciones vitales en un principio unitario. En efecto, Santo Tomás, en el *sed contra*, afirma que no existen dos almas en el hombre, como sostienen ciertos autores que distinguen un alma animal, que vivifica al cuerpo y se mezcla con la sangre, y otra espiritual, dedicada a la razón. Defiende más bien que una sola alma, por su unión con el cuerpo, lo vivifica y, mediante la razón, se gobierna a sí misma, subsumiendo las funciones nutritivas, sensitivas e intelectivas: “Una et eadem anima est in homine quae et corpus vivificat per suam unionem ad ipsum, et seipsam per rationem gubernat”⁶³. Esta tesis, que constituye el núcleo de la antropología tomista,

⁶³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 3c.

como puede verse, se fundamenta en la tradición aristotélica y en algunas posiciones neoplatónicas. En su respuesta, Santo Tomás expone que Platón sostiene que, en un mismo cuerpo, e incluso en sus diversos miembros, existen varias almas responsables de distintas operaciones vitales. En el *Timeo*, ubica la fuerza nutritiva en el hígado, la concupiscible en el corazón y la cognoscitiva en el cerebro. En la *República*, asocia estas almas a clases sociales, lo que revela una concepción tripartita del alma vinculada a las funciones vitales y sociales. Por su parte, Aristóteles, en el *De Anima*, rechaza esta multiplicidad de almas, sosteniendo que las operaciones del alma, como la sensibilidad y el apetito, dependen de órganos corporales, pero no el principio vital, que es la misma alma. Es posible observar que, en determinados animales, como los anélidos, al seccionarse cada parte continúa mostrando operaciones anímicas (sensibilidad y el apetito): esto pone de manifiesto que el alma animal está distribuida homogéneamente en todo el cuerpo, no dividida en principios diversos⁶⁴. Santo Tomás retoma este argumento para refutar a Platón: si las almas fueran esencialmente distintas y localizadas en diferentes partes del cuerpo, las partes seccionadas de un anélido realizarían funciones distintas; empero, ambas partes seccionadas realizan idénticas operaciones, moviéndose y mostrando sensibilidad y apetito, lo cual evidencia que el alma animal es homogénea y no divisible en principios separados. Esta observación biológica permite sostener un argumento filosófico más amplio: si las operaciones del alma fueran esencialmente distintas, una parte del gusano realizaría una función y la otra una distinta, lo cual no ocurre, pues ambas partes exhiben idénticas capacidades sensitivas y

⁶⁴ Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413b13-29.

apetitivas, confirmando que el alma animal es un principio unitario que vivifica el cuerpo en su totalidad. En la biología aristotélica, el alma del animal resulta divisible y transmisible de padres a hijos.

Este fenómeno conduce al Angélico a cuestionarse si la separación del alma intelectual respecto a otras partes del alma es meramente conceptual o también local. Aristóteles no parece resolver del todo esta cuestión en el *De Anima*, pero Santo Tomás argumenta que, si el alma se concibe como motor, según la metáfora, de inspiración platónica⁶⁵, del piloto que guía una nave, sería posible que un mismo cuerpo fuera movido por múltiples almas, de manera análoga a como una nave es impulsada por diversos motores, como el timón, el motor primordial y las velas. Esta concepción platónica resulta viable, pues un mismo móvil puede ser accionado por varios motores, cada uno actuando sobre una parte distinta del cuerpo. En la nave una parte se mueve por el timón, que dirige el rumbo, mientras otra se impulsa por el motor, que suministra la fuerza motriz. Empero, desde la perspectiva aristotélica, para la cual el alma es *forma corporis*, es imposible que un solo cuerpo posea varias almas esencialmente distintas, ya que la forma es el principio que otorga unidad y ser al ente. El punto central de la argumentación tomista radica en diferenciar entre almas esencialmente diferentes y funciones diversas de una misma alma. En efecto, el alma humana es una sola, pero capaz de realizar múltiples operaciones, como las funciones nutritivas, sensitivas e intelectivas, todas ellas integradas en un único principio formal. A propósito de esto, Santo Tomás desarrolla justamente tres argumentos para defender la unidad del alma humana.

⁶⁵ Es provechosa la explicación a propósito de esto de: Gilson, Étienne, *El tomismo*, cit., p. 353.

Primero, si el animal tuviera varias almas esencialmente distintas, no sería un ente unitario, sino una multiplicidad de entes, lo cual es absurdo. Un bruto, por ejemplo, un cerdo, realiza diversas funciones, como comer, dormir o moverse, pero lo hace como una unidad: todas estas funciones u operaciones corresponden a un solo ente. En la metafísica aristotélico-neoplatónica, la unidad y el ser se corresponden: un ente es uno en virtud de su forma única, que en el hombre es el alma intelectual. Si existieran varias almas en el ser humano, el hombre sería varios entes, lo que desmiente a la experiencia. Esta idea se refuerza con la jerarquía de los entes de proveniencia neoplatónica: una roca posee una unidad fragmentaria, pues al golpearla con un martillo se divide en varias partes, cada una de las cuales constituye, al final, una roca distinta; una planta, al dividirse, puede producir nuevas plantas en ciertos casos, dependiendo de su estado; pero un ser humano, al ser escindido, no genera dos seres humanos, lo que señala mayor unidad ontológica⁶⁶. En la concepción neoplatónica, Dios representa la

⁶⁶ La siguiente explicación de la indivisibilidad de la persona humana es sumamente lúcida y sugerente: “El Aquinate concibe la indivisibilidad desde la perspectiva de las partes, no desde la perspectiva del todo. Esto marca una diferencia crucial. Si observamos a un ser humano y preguntamos si el cuerpo es separable de la persona completa, parece que la respuesta es sí. Podemos perder piernas, brazos, órganos y tejidos sin que la persona sea destruida. Además, perdemos y ganamos células constantemente: las células del hígado se reemplazan en cinco días. Desde esta perspectiva, parece que el cuerpo es eminentemente separable de la persona completa. El Aquinate, sin embargo, adopta la perspectiva opuesta. En lugar de centrarse en si el todo sobrevive sin alguna parte, pregunta si las partes pueden sobrevivir sin el todo. En el caso de una sustancia viva, no pueden. Las células del hígado dejan de existir cuando salen del cuerpo. Ya no funcionan como lo hacían antes, contribuyendo de cierta manera a un organismo vivo. Desde la perspectiva de las partes, entonces, la sustancia es un todo indivisible. Desde este punto de vista, las sustancias vivas parecen

máxima unidad, indivisible por naturaleza, y los entes superiores en la jerarquía del ser exhiben mayor unidad que los inferiores. Si el hombre tuviera varias almas, como una vegetativa, una sensitiva y una racional simultáneamente, no sería esencialmente uno, sino un agregado de entes, lo cual resulta absurdo.

Segundo, en lógica aristotélica, los predicados derivados de formas distintas se relacionan accidentalmente si no están vinculados entre sí. Por ejemplo, aseverar que algo es “blanco” y “dulce” implica una predicación accidental, ya que dichas cualidades no dependen una de otra. En el caso del hombre, el predicado “animal” se emplea esencialmente, no de manera accidental. La esencia del hombre estriba en ser un “animal racional”, donde la animalidad y la racionalidad son aspectos de una misma alma, no dos almas distintas, como sostendrían los adversarios. En efecto, si fueran formas distintas, como sostienen los adversarios, el hombre no sería verdaderamente animal, lo que resulta absurdo, pues está animado. Santo Tomás cita a Aristóteles, específicamente el libro VIII de la *Metafísica*, en donde argumenta contra Platón que, si las ideas de “animal” y “bípedo” fueran distintas, el hombre no constituiría una unidad⁶⁷. Además, en el *De Anima*, afirma que no es el cuerpo el que contiene al alma, sino más bien el alma la que contiene al cuerpo, haciéndolo uno⁶⁸. Si el alma estuviera dividida en distintas formas esenciales, como propone Platón, el hombre sería un compuesto de múltiples entes, lo que impugna a la noción de unidad ontológica. Santo Tomás subraya que el alma, como forma, es el principio que otorga unidad al cuerpo, y no puede

tener una unidad fundamentalmente diferente de la de los agregados no vivos”, Pasnau, Robert, *Aquinas on Human Nature*, cit., p. 93.

⁶⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 3, 1043b36-1044a11.

⁶⁸ Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 2, 414a13-19.

haber múltiples formas de carácter esencial en un mismo ente, pues esto violaría el principio de unidad y, en definitiva, al principio del ser.

Tercero, la experiencia demuestra que cuando una operación del alma es intensa, otras se ven disminuidas. Cuando una persona se concentra intensamente en una tarea intelectual, puede olvidar el sueño o el cansancio; de manera parecida, cuando está físicamente agotada, el pensamiento se ve afectado. Este fenómeno de interferencia entre operaciones evidencia que todas ellas provienen de un solo principio, puesto que, si las operaciones fueran producidas por principios distintos, no habría tal interferencia. Por ende, el alma sensitiva, intelectual y nutritiva son numéricamente la misma en el hombre. Este argumento, de carácter empírico, refuerza la tesis de la unidad del alma al dar cuenta que las operaciones vitales, aunque diversas en su manifestación, penden de un único principio formal que las integra. Recuperando de nueva cuenta la posición de que las formas y las especies se distinguen por su grado de perfección en la jerarquía del ser, resulta evidente que los entes animados son más perfectos que los inanimados, los animales superan a las plantas, y el hombre supera a los animales. Dentro de los animales, hay asimismo una gradación: un chimpancé, por ejemplo, realiza operaciones más complicadas que un caracol; es el hombre, con las capacidades racionales que posee, quien supera al resto de los animales. Esto es así porque el alma intelectual contiene virtualmente las funciones del alma sensitiva, propia de los animales, y del alma nutritiva, propia de las plantas. El término “virtualmente” tiene un sentido metafísico preciso: las funciones están presentes en el alma intelectual y las agrupa, sólo que enmarcadas y encaminadas al alma intelectual. Así, es evidente que el alma intelectual permite al hombre

realizar operaciones vegetativas, como nutrirse, y sensitivas, como percibir o desear, sin necesidad de sostener almas diferentes. Por ello, puede decirse que Sócrates es hombre y animal por una sola alma, no por almas distintas. Esta concepción de la virtualidad es profundamente aristotélico-neoplatónica, pues en la unidad del alma se contiene la multiplicidad de sus operaciones, en lo que se advierte de nueva cuenta la tesis de la intensidad del *esse*.

En el caso de los entes naturales a los que se aboca la *physisica*, el hombre tiene, como se ha dicho, un puesto privilegiado, pues sus operaciones no se limitan a las meramente sensitivas o vegetativas, sino que las integra en un principio superior. Santo Tomás concluye, por ello, que el alma intelectiva es la única forma del hombre, conteniendo virtualmente las funciones sensitivas y nutritivas: “Sicut figura pentagona non habet figuram quadrangulam per unam partem et pentagonam per aliam, ita nec Socrates est homo per unam animam et animal per aliam, sed per unam et eandem”⁶⁹. Así como el pentágono no es cuadrilátero por una parte y pentágono por otra, el hombre no es animal por un alma y racional por otra, sino ambos por una sola alma. Esta unidad, en la tradición aristotélico-neoplatónica, integra la multiplicidad de funciones en un principio formal único. El hombre es un animal racional, no porque posea un alma animal y otra racional, sino porque el alma intelectiva engloba todas las operaciones vitales en una sola forma⁷⁰.

⁶⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 3c.

⁷⁰ Este error proviene, según Gilson, del platonismo, que considera a “los universales como formas separadas de las que participarían los entes sensibles”, por lo que habría que decir “que Sócrates es animal en tanto que participa de la idea de animal, hombre en tanto que participa de la idea de hombre, lo que equivale a establecer en él una multiplicidad de formas jerarquizadas”, *El tomismo*, cit., p. 355.

Esta postura refuta la multiplicidad de almas propuesta por Platón y fundamenta una antropología filosófica unitaria, donde la unidad del ser humano se deriva de la unidad de su alma. La solución tomista resplandece por su claridad y coherencia: el alma intelectual, como forma del cuerpo, no solo vivifica al hombre, sino que le permite realizar todas las operaciones vitales, desde las más básicas, como la nutrición, hasta las más elevadas, como el razonamiento. La unidad del alma, además, se alinea con la experiencia cotidiana, donde las operaciones del alma se manifiestan de manera integrada, y con la metafísica aristotélica, que ve en la forma el principio de unidad y ser de cada ente.

En el artículo siguiente, Santo Tomás de Aquino plantea si en el hombre, además del alma intelectual, existe otra forma substancial. La solución profundiza la tesis del artículo 3, sosteniendo que el hombre posee una sola forma substancial, a saber, el alma intelectual, que confiere el ser substancial en sentido absoluto, pues, de acuerdo con la concepción hilemórfica, la forma substancial otorga el ser substancial, definiendo la esencia del ente. En el caso del hombre, esta forma es el alma intelectual, por lo que es imposible que exista otra forma substancial en él: “Impossibile est quod in homine sit aliqua forma substantialis praeter animam intellectivam”⁷¹. Si el alma intelectual no fuera forma, sino motor, como sostienen los platónicos, escribe el Aquinate, sería necesaria otra forma substancial para constituir el cuerpo en su ser, permitiendo que el alma lo mueva. De acuerdo con esta visión, el hombre realizaría operaciones como mover los brazos mediante el alma animal y pensar

⁷¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 4c. Además, cf. Lobato, Abelardo, *La forma sustancial y la unidad del compuesto*, «Estudios filosóficos», 6/13, 1957, pp. 333-337.

mediante el alma intelectual, actuando esta última como una suerte de capitán que dirige una nave. Por ejemplo, en un barco, el capitán dirige el rumbo, mientras el obrero mantiene el fuego para moverlo; si los dos se ausentan, la nave queda inactiva. Santo Tomás rechaza esta postura, pues, si el alma se redujera a ser motor, el cuerpo carecería de unidad intrínseca, dependiendo de agentes externos para su operación. Por el contrario, en la concepción hilemórfica, la forma y la materia se exigen mutuamente, y el alma intelectual, como forma substancial, unifica al hombre en su ser, integrando la totalidad de sus operaciones en un principio. Si existiera otra forma substancial, lo más consecuente estribaría en sostener que el hombre sería múltiples entes (planta, animal bruto y hombre), lo cual es absurdo, pues contradice la experiencia de la unidad humana.

Para demostrarlo, Santo Tomás distingue entre forma substancial y accidental. La forma substancial confiere el ser en absoluto, haciendo que el hombre sea hombre; la forma accidental otorga un ser relativo, como ser blanco, delgado o caliente. Las formas accidentales, como la cualidad o la cantidad, no pertenecen a la esencia; un hombre no es más o menos hombre por ser robusto, delgado, blanco o negro. Ser robusto o delgado es una modalidad accidental; un hombre muy grueso no es más hombre que uno delgado, ni un hombre blanco es más hombre que uno negro. Atribuir esencialmente “la humanidad” a estas cualidades llevaría a absurdos, como considerar que un hombre robusto tiene más de humano por tener más cantidad. Quienes sostienen lo opuesto, entienden a la humanidad como accidente, no como substancia. Ciertamente la forma substancial, en cambio, confiere el ser en absoluto: el hombre es hombre porque su alma intelectual le da el ser

humano. Cuando se adquiere o pierde una forma accidental, como la robustez, no se genera ni se corrompe el ente absolutamente, sino sólo en cierto modo, esto es, de manera relativa; en cambio, la forma substancial implica generación o corrupción absoluta. Si existiera otra forma substancial además del alma, el advenimiento del alma no generaría al hombre en sentido absoluto, ni su pérdida lo corrompería totalmente, sino que produciría cambios accidentales, lo cual es falso, pues el hombre no es un agregado de accidentes, sino un ente unitario.

Los antiguos filósofos naturalistas, como Heráclito, que identifica al fuego como materia prima, o Tales, que considera al agua como principio de todos los entes, sostienen que nada se genera ni se destruye absolutamente, sino que todo se transforma, como afirma Aristóteles en el libro I de la *Física*⁷². De acuerdo con esta postura, la materia prima (agua, fuego, aire) es el ser absoluto, y los entes individuales, como Pedro o un cerdo, son individuaciones accidentales. Al corromperse Pedro o el cerdo, la materia prima permanecería, sin generación ni corrupción substancial. Así, si Pedro se corrompe, seguiría siendo agua en la visión de Tales, etcétera. Santo Tomás rechaza esta idea, pues, si existiera otra forma substancial además del alma, esta última no comunicaría el ser en absoluto, y los procesos de generación y corrupción serían accidentales. Esto implica que no habría distinción substancial entre Pedro, el cerdo y la planta; todos serían, en efecto, la misma materia prima, sin formas substanciales propias, sino a lo sumo accidentales. Todavía más: desde el punto de vista moral, sin individuación substancial, no habría base para reconocer al otro como ente distinto con derechos y deberes. Si la totalidad de los

⁷² Cf. Aristóteles, *Física*, I, 7, 190a13-21.

individuos fuera equivalente a las transformaciones de una materia prima, como el agua para Tales o el fuego para Heráclito, no existiría un “otro” que respetar. La idea de derechos y obligaciones requiere al menos dos entes distintos gnoseológicamente; sin individuación, sería absurdo hablar de un derecho frente a otro que debe respetarlo. La individuación substancial es necesaria para la ética, pues el reconocimiento del otro como ente distinto, con su propia forma substancial, fundamenta el precepto evangélico de amar al prójimo como a uno mismo.

Los grandes filósofos, como es justamente el caso de Santo Tomás, conciben la filosofía como un todo orgánico, donde lo que se sostiene en antropología repercute en la ética. Para el Aquinate, cada ente tiene su propio *actus essendi*, incomunicable e intransferible, otorgado por su forma substancial: en el caso humano evidentemente se trata del alma intelectual. Y puesto que nadie puede compartir el *actus essendi* de otro, cada hombre, en virtud de su forma substancial, contiene virtualmente las funciones sensitivas y nutritivas realizando lo que formas menos perfectas hacen en otros entes. Estas son las palabras de Santo Tomás: “Sicut anima intellectiva virtualiter continet sensitivam et nutritivam, ita virtualiter continet omnes formas inferiores”⁷³. Esta contención virtual se deriva de la jerarquía de los entes, donde formas más perfectas incluyen las operaciones de las menos perfectas. El hombre realiza funciones vegetativas, como nutrirse, y sensitivas, como moverse, pero a la manera humana, pues el hombre se alimenta o recibe luz solar, pero no exactamente como la planta; se mueve localmente como un bípedo, a diferencia del cerdo, que lo hace como cuadrúpedo. Estas operaciones están contenidas virtualmente en

⁷³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 4c.

el alma intelectual, que las integra en un principio superior, mostrando cómo la perfección del alma humana abarca todas las funciones inferiores sin requerir formas adicionales.

En el artículo 5, Santo Tomás plantea si es conveniente que el alma intelectual se una al cuerpo correspondiente, y siguiendo de nueva cuenta las formas de Aristóteles, retoma la tesis general que dice: la forma no es por la materia, sino la materia por la forma. La materia debe ser apta para recibir la forma; el alma de un cerdo, por ejemplo, no puede unirse a la materia de una planta, ni el alma humana a la de un cerdo. En los artefactos mismos se aplica el mismo principio: resulta imposible fabricar una silla de agua, pues el agua no es apta para recibir esa forma; lo mismo aplica al alma humana, que exige un cuerpo con órganos aptos para sus funciones, como nutrirse, sentir y entender. Estas funciones vegetativas y sensitivas, presentes en el hombre, requieren un cuerpo orgánico capaz de sostenerlas. En el orden de la creación, para el Aquinate el alma intelectual ocupa el lugar más bajo entre las sustancias intelectuales, pues, a diferencia de los ángeles, que tienen conocimiento innato, debe desgranar la verdad a través de los sentidos, como señala Pseudo Dionisio en *De divinis nominibus*: “Humana anima ex sensibus veritatem colligit”⁷⁴. Como explica Gilson, el alma humana “pertenece ya a este orden de formas que no poseen bastante perfección para subsistir en estado separado; mientras que cada inteligencia angélica de un grado definido subsiste aparte”⁷⁵. El hombre, corpóreo por naturaleza, no conoce a Dios intuitivamente, sino mediante la reflexión metafísica, requiriendo un cuerpo para sentir y entender. Y esto resulta ser lo natural para el caso del ser humano, y

⁷⁴ Cf. Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus*, VII.

⁷⁵ Gilson, Étienne, *El tomismo*, cit., p. 349.

la naturaleza no falla en lo necesario, salvo en casos accidentales. Pues bien, el alma intelectual, al ser forma del cuerpo, incluye la facultad de sentir, que requiere órganos corporales: todos los sentidos, a su vez, se fundamentan en el tacto, el más básico, dado que muchos sentidos tienen su asiento en él, como el gusto, que es un tacto especializado de la lengua. La vista y el oído, aunque más alejados, dependen del tacto, pues el ojo siente al ser tocado. Un cuerpo como el humano optimiza el tacto, permitiendo mayor sensibilidad. Esta sensibilidad superior del tacto en el hombre fundamenta su capacidad intelectual, pues la percepción sensible es el punto de partida para la abstracción intelectual. El alma intelectual siente con mayor intensidad que las almas sensitivas de los animales, pues las cualidades inferiores se perfeccionan en el ente superior, según Pseudo Dionisio: “Qualitates inferiores in superiori perfectius existunt”⁷⁶. El miedo en el hombre, por ejemplo, es más intenso que en el animal bruto, pues el elemento intelectual proyecta la sensación, multiplicando su impacto. Los hombres con mejor tacto tienen mejor entendimiento, pues el tacto refleja prudencia e inteligencia, como en la expresión “tener buen tacto” significa cierta perspicacia, pues un individuo que goza de él comprende mejor las situaciones, mostrando una inteligencia práctica que relaciona la sensibilidad con el entendimiento.

En el artículo 6, Santo Tomás plantea si el alma intelectual se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales. Retomando las líneas de la *Metafísica* de Aristóteles, donde se afirma que el accidente es posterior a la substancia en tiempo y conocimiento (los accidentes son posteriores a la substancia: “τὰ δὲ συμβεβηκότα ὕστερα τῆς οὐσίας ἐστίν”⁷⁷), afirma que

⁷⁶ Cf. Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus*, V.

⁷⁷ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, VIII, 1, 1042a32-33.

no puede haber formas accidentales previas al alma, que es la forma substancial. Por ejemplo, para que algo sea blanco, debe ser previamente, tanto en el tiempo como desde la perspectiva gnoseológica, extenso; la substancia precede ciertamente al accidente. Si el alma fuera sólo motor, como sostienen los platónicos en la interpretación tomista, se requerirían disposiciones accidentales para mover al cuerpo. Descartes, siguiendo una lógica de este cuño, concibe el alma como *res cogitans* que se vincula al cuerpo en la glándula pineal, como el piloto en la nave. Santo Tomás rechazaría esta idea, pues el hilemorfismo no requiere intermediarios; la unión de materia y forma constituye al ente directamente, sin necesidad de disposiciones accidentales⁷⁸. La materia está en potencia para todos los actos, pero el primer acto es el ser, conferido por la forma substancial. Cualidades accidentales, como ser caliente o extenso, presuponen al ser. En el hombre, en efecto, el alma intelectiva es el *actus essendi*, incomunicable, perdido sólo en la muerte, cuando el cuerpo deviene cadáver. El cadáver tiene figura humana, pero no forma, pues ya no es hombre; se le llama hombre equívocamente. En el artículo 7, Santo Tomás ahonda en este asunto cuestionando si el alma se une al cuerpo mediante un cuerpo intermedio. Sostiene que la forma se une a la materia sin mediación, como la figura a la cera, que recibe el sello justamente sin intermediarios. Si el alma fuera motor, se necesitarían cuerpos intermedios, pues un motor mueve lo alejado por medios próximos. Algunas teorías platónicas, como la de Avempace, sostienen que el alma tiene un cuerpo incorruptible; otras, que se une mediante un espíritu corpóreo o luz (sideral, cristalino,

⁷⁸ Cf. Fisher, Kendall A., *Thomas Aquinas on Hylomorphism and the in-Act Principle*, «British Journal for the History of Philosophy», 25/6, 2017, pp. 1053-1072.

empíreo). Estas ideas, que vinculan el alma vegetativa al cielo sideral, la sensitiva al cristalino y la intelectual al empíreo, reflejan una cosmología medieval donde los astros y el cielo cristalino preceden al empíreo, la región luminosa próxima a Dios. Santo Tomás las rechaza como ficticias, pues la luz no es cuerpo, el éter no entra en la composición material, y el alma se une directamente como forma. Esta refutación se vincula con la tesis de la simplicidad hilemórfica, en cuyo acto unitivo elimina cualquier necesidad de intermediarios cósmicos o materiales, afirmando la unión directa de alma y cuerpo como principio de la humanidad.

A partir de estas consideraciones, y estimando que se trata precisamente de un solo acto por el que alma y cuerpo se unen conformando una sola entidad, el Aquinate plantea si el alma está totalmente en cualquier parte del cuerpo, afirmando, en seguimiento de San Agustín: “Anima tota in toto corpore est et tota in qualibet parte”⁷⁹. Si el alma fuera motor, estaría sólo en una parte, como en el platonismo (hígado, corazón, cerebro). Como forma substancial, más bien, el alma está en todo el cuerpo y en cada parte, no como accidente, pues esto requeriría un ser substancial previo, contradiciendo la preeminencia metafísica de la substancia sobre el accidente. La forma substancial perfecciona al todo y a cada parte. Por ejemplo, la disposición de una casa es accidental, pues sus partes (cuartos, etcétera) pueden cambiarse; en el hombre, la unidad del alma y el cuerpo es substancial. Al separarse el alma, el cuerpo no es hombre, sino cadáver, llamado hombre, como se dijo, sólo equívocamente, como una imagen o estatua. Las partes del cuerpo, como la mano o el ojo, son hombre mientras están

⁷⁹ San Agustín, *De Trinitate*, VI.

unidas al alma; al separarse, pierden sus funciones. Para comprender esta presencia total del alma, Santo Tomás distingue tres tipos de totalidad: cuantitativa (como una línea), esencial (como materia y forma), y virtual (las potencias). La totalidad cuantitativa no corresponde al alma, pues no es una cantidad, como la blancura, que se divide accidentalmente. Una pared puede ser blanca, pero con partes rojas o grises; en el hombre, el alma no se divide cuantitativamente, como en los anélidos, donde la división genera dos entes. La totalidad esencial y virtual corresponde al alma: está toda en cada parte por su esencia, pero sus potencias (vista en el ojo, olfato en la nariz, imaginación, intelecto, etcétera) se distribuyen virtualmente. Por ejemplo, el alma está en el ojo en cuanto ve, en la nariz en cuanto huele, y en el intelecto en cuanto concibe, pero todas estas funciones remiten a la unidad del hombre, no a almas separadas.

Como concluye Grabmann, “De esta manera Tomás de Aquino ha aplicado la idea de la forma substancial a la relación del alma y el cuerpo en el hombre, la ha mantenido lógicamente y con ello ha puesto en notable relieve la idea de la unidad esencial del hombre”⁸⁰. En efecto, el Aquinate aplica con rigor la noción aristotélica de forma substancial a la relación entre alma y cuerpo, de guisa que brinda una antropología filosófica que resalta la unidad esencial del hombre. En las *quaestiones* 75 y 76 de la *Summa theologiae*, como se ha visto, el Doctor común sostiene que el alma intelectiva es la única forma substancial del hombre, integrando virtualmente las funciones nutritivas, sensitivas e intelectivas en un solo principio. Esta concepción, enriquecida por la metafísica aristotélica y neoplatónica, refuta

⁸⁰ Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino*, cit., pp. 113-114.

al dualismo platónico, que fragmenta alma y cuerpo, y al averroísmo, que postula un Entendimiento universal. Como forma substancial, el alma vivifica al cuerpo y se gobierna mediante la razón, unificando al hombre en su ser. Todo individuo tiene su *actus essendi* intransferible, garantizando su individuación ontológica, lo que permite reconocer al otro como ente distinto. Esta unidad impregna todo el cuerpo, pues el alma está presente en cada parte, no como accidente, sino como principio esencial. Como aclara Gilson, “El cuerpo no es la prisión del alma, sino un servidor y un instrumento a su servicio; la unión del alma y del cuerpo no es un castigo del alma, sino un enlace bienhechor, gracias al cual el alma humana alcanzará su completa perfección”⁸¹. De manera todavía más radica, Jourdain escribe: “Según Santo Tomás, no se comprende bien el papel del cuerpo si se lo ve únicamente como una pesada envoltura, una oscura prisión donde el alma, como se dice, está encerrada. El cuerpo tiene la misión de completar, en cierto modo, el ser del alma; es su auxiliar indispensable; el alma se sirve de él para sus propias operaciones, incluso para la del conocimiento y el pensamiento. En efecto, es después de haber recibido, a través de los órganos corporales, las imágenes determinadas de los objetos sensibles, que el entendimiento humano concibe, mediante la abstracción, lo universal y lo inteligible. El cuerpo, por su parte, depende del principio del pensamiento. Las sensaciones, el movimiento, la nutrición, todas las funciones vitales dependen del alma. Así, el alma no es un espíritu puro; a diferencia del espíritu puro, está comprometida con la materia; es de su esencia estar unida al cuerpo; su verdadera definición

⁸¹ Gilson, Étienne, *El tomismo*, cit., pp. 347-348.

es que es la forma del cuerpo”⁸². El hombre es, pues, un compuesto substancial indivisible. La síntesis tomista armoniza razón y fe con coherencia lógica, integrando la corporeidad esencial con el fin sobrenatural de la resurrección cristiana. En síntesis, al rechazar formas múltiples o intermediarios, Santo Tomás pone de relieve la unidad esencial del hombre, donde alma y cuerpo forman una sola naturaleza.

⁸² Jourdain, Charles, *La philosophie de Saint Thomas D’Aquin*, t. I, L’Hachette, París 1858, pp. 386-287.

LA DINAMOLOGÍA TOMISTA:

LAS *QUAESTIONES* 77 A 83 DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Santo Tomás de Aquino inicia su análisis en la cuestión 77 de la *Summa theologiae* con una exposición que, en términos escolásticos posteriores, recibe el nombre de dinamología, concepto que en el ámbito de la antropología filosófica designa la reflexión sobre las “potencias” humanas. Efectivamente, la palabra δύναμις en el lenguaje escolástico se traduce como *potentia*, y en el marco de la *Summa theologiae* se halla un examen detallado, si bien breve, de las capacidades operativas del alma. La dinamología, al menos en la *Summa theologiae*, abarca desde la susodicha cuestión 77 hasta la 83. Pues bien, en el artículo primero de la *quaestio* 77, el Angélico plantea la siguiente pregunta: “Utrum essentia animae sit sua potentia?”, es decir, si la esencia del alma se identifica con las potencias que de ella emanan. La primera objeción, a nuestro juicio la más significativa, se fundamenta en las palabras de San Agustín, quien en el libro noveno del *De Trinitate* sostiene que “la mente, el conocimiento y el amor residen en el alma de manera substancial o esencial (*mens, notitia et amor sunt in anima substantialiter vel essentialiter*)”. Esta sentencia la complementa el Aquinate recuperando otra más, hallada en el mismo libro trabajo del Hiponense, pero del libro X, donde afirma que “la memoria, la inteligencia y la voluntad constituyen una sola vida, una sola mente, una sola esencia (*memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia*)”. Según esta objeción, San

Agustín parece equiparar la esencia del alma con sus potencias, sugiriendo que ambas son una misma realidad. Pero en el *sed contra*, Santo Tomás recurre a la autoridad del Pseudo Dionisio, quien en el capítulo 11 del *De caelesti hierarchia* establece que “los espíritus celestes se dividen en esencia, potencia y operación (*spiritus caelestes dividuntur in essentiam, potentiam et operationem*)”. Con mayor razón, en el alma humana, la esencia debe distinguirse de la potencia.

Santo Tomás, efectivamente, defiende la tesis de que la esencia del alma no es idéntica a su potencia, siguiendo la distinción ya planteada en la cuestión 75, donde se sostiene la diferencia entre esencia, potencia y operación. La esencia constituye, como se ha visto, el fundamento más profundo del alma, pero su naturaleza se conoce a través de las operaciones, las cuales, a su vez, presuponen la existencia de potencias que las hacen posibles. En otras palabras, las operaciones permiten inferir la presencia de potencias, y estas últimas, a su vez, remiten a una determinada esencia. Es imposible sostener que la esencia del alma sea idéntica a su potencia, aunque algunos autores lo hayan afirmado. Esta posición se fundamenta en dos argumentos principales. El primero se basa en una doctrina metafísica fundamental: la potencia y el acto dividen al ser y a cualquier género de ente, y ambos deben, pues, referirse al mismo género. Por ejemplo, el calor y el frío pertenecen al mismo género, mientras que el calor y la pequeñez no, pues corresponden a géneros distintos. Si un acto no pertenece al género de la substancia, la potencia vinculada a dicho acto tampoco puede pertenecer al género en cuestión, lo que llevaría a una contradicción, pues, según el principio de no contradicción, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo bajo el mismo aspecto. El alma, por consiguiente, no puede ser simultáneamente

potencia y acto en el género de la substancia; debe ser una u otra. Pues bien, la operación del alma, además, no pertenece al género de la substancia, pues lo que una cosa es difiere de lo que hace. En las substancias creadas, en efecto, a diferencia de lo que sucede en Dios, existe una separación entre la esencia, la potencia y la operación. Por ejemplo, un hombre puede tener la capacidad para correr sin estar corriendo, lo que no altera su substancia, pues no deja de ser hombre por no realizar esa acción. En Dios, en cambio, no existe tal distinción, pues su substancia coincide con su operación, dado que siempre está en acto pleno, sin necesidad de diferenciar entre esencia, potencia y operación: “sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura”¹. En las criaturas esta separación es, como afirma el texto, evidente. En el hombre, la operación del conocimiento no es equivalente a su substancia, pues el hombre conoce, pero no siempre está en el acto de conocer, a diferencia de Dios, cuya substancia es conocer y amar de manera continua, sin movimiento, pues es Acto puro.

Inmediatamente, el Aquinate escribe:

Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa

¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 1c.

anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum².

En efecto, este segundo argumento sostiene que el alma está esencialmente en acto, pero si su esencia fuera el principio inmediato de sus operaciones, todo ente dotado con alma estaría siempre realizando acciones vitales, como conocer. Esto es falso en las criaturas, pues, por ejemplo, el hombre a veces duerme y no está conociendo. En Dios, como se ha dicho, no existe tal separación, pues su substancia no está ordenada a un acto posterior, sino que constituye el término último. Esto permite extraer la tesis de que en las criaturas la potencia está ordenada a un acto posterior. El alma, en cuanto subyace a su potencia, es el acto primero, ordenado al acto segundo, que es la operación. Según Aristóteles, el acto primero es la forma que hace ser al ente, mientras que el acto segundo es la operación que actualiza la potencia. Por ejemplo, el acto primero es ser hombre, lo que no se puede eliminar, pues el hombre no puede transformarse, en cuanto tal, en piedra o, salvo en un sentido psicológico, pero nunca entitativamente. El acto segundo, como conocer, es variable y depende de la potencia. En la definición aristotélica, como se ha visto, el alma es el acto del cuerpo que tiene vida en potencia, pero esta potencia no excluye al alma. En consecuencia, la esencia del alma no es su potencia, pues nada está en potencia respecto a un acto en cuanto es acto. El alma humana, como acto primero, es inamovible hasta la muerte, de acuerdo con la filosofía tomista, pero las potencias son susceptibles de actualizarse en actos segundos. Por ejemplo, el hombre tiene la capacidad de convertirse en virtuoso moralmente, pero no nace siendo virtuoso; puede

² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 1c.

llegar a serlo mediante la voluntad, secundada por el intelecto. Las potencias, como la voluntad y el intelecto, están enraizadas en el alma, pero no son idénticas a ella. Las potencias son positivas por naturaleza, aunque pueden manifestarse de manera ambivalente. Así, una persona con un problema cognitivo no pierde el acto primero que la hace humana, aunque su capacidad para conocer abstractamente esté limitada. Análogamente, una persona con discapacidad física no realiza ciertas operaciones, como correr, pero esto no le sustrae, bajo ninguna consideración su humanidad. Santo Tomás subraya que el acto primero, a saber, el alma, es lo que hace ser al cuerpo humano, mientras que las potencias permiten actualizar ciertas operaciones.

En la respuesta a la primera objeción³, Santo Tomás explica que Agustín, al referirse a la mente que se conoce y se ama a sí misma, indica que el conocimiento y el amor, en cuanto referidos al alma conocida, residen en el alma de manera substancial o esencial, porque la esencia del alma tiene la capacidad de conocerse y amarse⁴. Así pues, la afirmación del Hiponense de que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola vida, una sola mente, una sola esencia, se refiere al todo potencial, resultan ser un punto medio entre el todo universal y el todo integral. El todo universal está presente en todas sus partes, es decir, en toda su esencia y potencia, como el género animal en el hombre y el caballo, y se predica de cada parte. El todo integral no está en todas sus partes según su esencia o potencia, como la casa no está en la pared o el tejado, sino en el conjunto, que es una unión accidental. El todo potencial está

³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 1, ad. 1.

⁴ Cf. Cruz, Juan, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1999, 254pp.

presente en cada parte en toda su esencia, pero no en toda su potencia, y se predica de cada parte de manera menos propia. Por eso, San Agustín afirma que la memoria, la inteligencia y la voluntad son una sola esencia del alma, pero se predicen como facultades distribuidas en toda la esencia. Así, por ejemplo, se puede decir que el dedo tiene memoria, pues recuerda la textura de un objeto, pero la facultad de la memoria reside en el cerebro, no en el dedo; o bien, el intelecto distingue un libro de una mesa a partir del tacto, no el tacto mismo.

En el artículo siguiente, Santo Tomás aborda si existen múltiples potencias del alma. Siguiendo a Aristóteles, sostiene que hay, efectivamente numerosas potencias, cada una definida por el acto al que se ordena⁵. Es fundamental distinguirlas en antropología filosófica, pues confundir las operaciones de una potencia con otra genera filosofías distintas y muchas veces falsas. Aristóteles, en el libro segundo del *De caelo*, afirma que los entes más débiles alcanzan una bondad imperfecta con movimientos limitados, los superiores con más movimientos, y los más elevados con pocos, mientras que el grado supremo, Dios, alcanza la perfección sin movimiento, de acuerdo con una filosofía de cuño aristotélico-neoplatónica. Las palabras del Santo doctor son las siguientes: “sunt in rebus infima, non possunt

⁵ El orden, en el caso del alma humana, corresponde a la beatitud: “Sunt ergo in anima humana plures potentiae ad hoc ut consequi possit beatitudinem ad quam finaliter ordinatur. Istaem autem potentiae per actus et objecta distinguuntur, ut dicitur 2 de anima. Potentia enim secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum: unde oportet rationem potentiae accipere ex actu ad quem ordinatur. Unde ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversificetur ratio potentiae. Ratio autem actus secundum diversam rationem objecti diversificatur, ut dicitur in eodem”, Santo Tomás de Aquino, *De potentiis animae*, c. 1 (hoy en día, esta obra ha sido puesta en duda, pero, al interior de la tradición de los estudios tomistas, resulta fiel a la doctrina del Aquinate).

consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem”⁶. Mientras más operaciones requiere un ente para su perfección, menos perfecto es. Por ejemplo, en la analogía de la salud que trae a colación Santo Tomás, el menos dispuesto no alcanza una salud perfecta, otro la alcanza con muchos remedios, otro con pocos, y el más perfecto goza de salud sin remedios. Una piedra no tiene disposición para la salud, pero las plantas y los animales sí, aunque con limitaciones. El hombre, a diferencia de los entes inferiores, puede alcanzar la bienaventuranza, lo que equivale a la salud máxima para su naturaleza, pero requiere muchos medios, a diferencia de los ángeles, que necesitan menos. Por su naturaleza liminar, entre lo corporal y lo espiritual, el alma humana posee potencias tanto de las criaturas corporales como de las espirituales, lo que explica su diversidad.

Santo Tomás rechaza la visión platónica de que las potencias corporales son limitantes, como sostiene Platón, para quien el cuerpo es una prisión, como se ha dicho. Para el Angélico, el cuerpo es parte integral de la naturaleza humana y, en consecuencia, las potencias corporales son adecuadas a ella. Como cristiano, considera que el cuerpo participa en la alabanza a Dios, a diferencia de algunos filósofos más espiritualistas que desprecian lo corporal. En el artículo tercero, se pregunta si las potencias se distinguen por sus actos y objetos, y recurre nuevamente a Aristóteles, quien en el libro segundo del

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 2c.

De anima afirma que los actos son anteriores a las potencias, y los objetos son aún más anteriores. Por tanto, las potencias se distinguen por sus actos y objetos. Una potencia es ininteligible sin relación a un acto. Por ejemplo, la potencia para correr se define por el acto de correr. La diversidad de potencias se establece por la diversidad de actos, y estos últimos, a su vez, por la diversidad de objetos. Asumiendo la distinción proveniente de la metafísica entre potencia pasiva y activa, es menester sostener que la potencia pasiva es la capacidad para recibir una afección, mientras que la potencia activa permite al ente producir un acto, como el crecimiento, que es una operación del cuerpo. El objeto de una potencia pasiva, como el color en la visión, actúa como causa motora, mientras que el objeto de una potencia activa, como el tamaño en el crecimiento, es el término o fin. La facultad visiva, que, para Santo Tomás, en consonancia con la fisiología medieval es pasiva, tiene como objeto propio el color y no la figura, como a veces se confunde, pues ella es un sensible común captado también por otros sentidos, como el tacto. Un ciego, efectivamente, puede conocer la figura rectangular palpando, pero no el color rojo, que es exclusivo de la vista. Las potencias sensitivas, como la vista y el oído, se distinguen por sus objetos (color, sonido), mientras que diferencias accidentales, como ser músico o grande, no las diversifican.

Esta exposición adquiere mayor claridad en el artículo siguiente, donde se pregunta si hay un orden entre las potencias del alma: Aristóteles, en el libro segundo del *De anima*, compara las potencias del alma con figuras geométricas, que están ordenadas entre sí. Dado que el alma es una, pero sus potencias son múltiples, debe existir un orden racional de la unidad a la multiplicidad, un principio que asimismo asume la filosofía

neoplatónica. Santo Tomás distingue un triple orden: dos basados en la dependencia entre potencias y uno en el orden de los objetos. Dice el Doctor común:

uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum⁷.

En efecto, de acuerdo con el orden de la naturaleza, lo perfecto es anterior a lo imperfecto, como en la filosofía de Plotino, donde el Uno precede a las criaturas sensibles. Las potencias del alma son menos perfectas en relación con la unidad, según la tesis neoplatónica, y, por tanto, algunas potencias son más perfectas que otras en relación con esta unidad. Además, según el orden de generación y tiempo, lo imperfecto precede a lo perfecto. El primer argumento es ontológico o metafísico, en el sentido de que lo imperfecto requiere de lo perfecto, mientras que el segundo es temporal, pues en el tiempo primero se dan las potencias imperfectas y luego las perfectas. Según el primer orden, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, pues son más perfectas, dado que conocer lo universal es más perfecto que conocer lo particular. En consecuencia, las potencias intelectivas rigen y dirigen a las sensitivas. Por ejemplo, si la voluntad ordena cerrar los ojos, se deja de ver los

⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 4c.

colores, mostrando que las facultades inferiores responden a las superiores. Asimismo, según este orden, las potencias sensitivas son anteriores a las del alma nutritiva, pues son más perfectas. En el orden de generación, como se lee en el texto citado, se invierte esta prioridad, pues las potencias del alma nutritiva preceden a las del alma sensitiva. En la constitución de un hombre, primero se desarrollan las facultades nutritivas y luego se añaden las sensitivas, ya que las primeras preparan al cuerpo para las acciones de las segundas. Por ejemplo, un embrión genera primero actividades nutritivas, no sensitivas ni intelectivas; incluso, puede afirmarse que los niños pequeños no producen conceptos universales inicialmente, esto es, recién nacidos, aunque esto no altera el acto primero de su humanidad. Las potencias sensitivas, a su vez, preceden a las intelectivas, pues el hombre requiere sentidos para conocer.

El tercer tipo de orden es explicado por Angélico en estos términos: “Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quaedam vires sensitivae ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus. Nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus. Sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor”⁸. Efectivamente, algunas potencias guardan relación entre sí, como la vista, el oído y el olfato. Por naturaleza, la vista es la primera, pues es común a los cuerpos superiores e inferiores. El sonido, perceptible en el aire, es anterior a la combinación de elementos que producen el olor. En la Antigüedad, la visión se considera la facultad más estimada, pues, si se debiera elegir perder un sentido, se preferiría conservar la vista sobre el olfato. En el orden de generación, las

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 4c.

facultades sensitivas están ordenadas entre sí, reflejando una jerarquía natural. A nuestro juicio, las afecciones emocionales, como los instintos en los animales, son activas, pero requieren conocimiento previo. Por ejemplo, un animal siente amor o tendencia hacia un bien, como el amo, porque lo reconoce como el individuo que le proporciona comida o cuidados. En los seres humanos, las afecciones pueden ser racionales, pero también dependen del conocimiento. Así pues, existe orden natural en las potencias.

En el artículo quinto, Santo Tomás aborda si todas las potencias del alma están en el alma como en su sujeto. Aristóteles, en el *De somno et vigilia*, que son parte de los *Parva naturalia*, sostiene, según la lectura tomista, que “sentire non est proprium animae nec corporis, sed compositi”. Sentir requiere la unión de alma y cuerpo, pues un cadáver, como se ha visto, no siente, pues no pertenece al universo de los entes vivientes. Dice el Angélico sobre este punto:

Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola⁹.

Así pues, las potencias sensitivas tienen como sujeto el compuesto, no sólo al alma. El sujeto de una potencia operativa es aquello capaz de obrar, y todo accidente da nombre a su sujeto propio, como el caminante, que realiza la operación de

⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 5c.

caminar. Algunas operaciones del alma, como entender y querer, se ejecutan sin intervención de órganos corporales, lo que permite a Santo Tomás evitar el materialismo. Si todas las operaciones fueran del compuesto, estarían sujetas a leyes físicas y químicas, eliminando la libertad y, por ende, la moralidad, pues las acciones libres no serían controladas por el sujeto, sino por interacciones neuronales. Un materialista consecuente negaría la moralidad, el derecho y los sistemas de justicia, pues no habría libertad. Santo Tomás sostiene que ciertas potencias, como el entendimiento y la voluntad, tienen al alma como sujeto, mientras que las sensitivas y nutritivas dependen del compuesto.

El artículo anterior se vincula indiscutiblemente al siguiente, en el que se pregunta si las potencias del alma dimanan de su esencia. La opinión de Aristóteles es que las potencias son propiedades del alma, y el sujeto es causa de sus accidentes. Por tanto, las potencias dimanan de la esencia del alma como su causa: “*potentiae animae procedunt ab eius essentia sicut a causa*”¹⁰. Pues bien, la forma substancial da el ser en absoluto, como ser hombre, mientras que la forma accidental, como el color, no hace ser absolutamente, sino de un modo particular, y su sujeto ya está en acto. Por ejemplo, el color de piel, determinado por factores externos como los genes, es un accidente necesario, pero no propio del sujeto. La forma substancial tiene preeminencia sobre la materia, mientras que la forma accidental completa al sujeto. Todas las potencias, ya sea del alma sola o del compuesto, dimanan de la esencia del alma, pues el accidente es causado por el sujeto en acto y recibido en potencia: “*Compositum autem est in actu per animam. Unde*

¹⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6, sc.

manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia”¹¹.

Con estas consideraciones asentadas, es menester aclarar cómo se conoce una potencia y si una surge de otra. Efectivamente, las potencias se conocen por sus actos, y el acto de una potencia, como la fantasía, es causado por el de otra, como el sentido. Por tanto, una potencia puede originarse de otra en un orden genético:

in his quae secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quae sunt magis remota. Ostensum est autem supra quod inter potentias animae est multiplex ordo. Et ideo una potentia animae ab essentia animae procedit mediante alia. Sed quia essentia animae comparatur ad potentias et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se vel simul cum corpore; agens autem et finis est perfectius, susceptivum autem principium, inquantum huiusmodi, est minus perfectum, consequens est quod potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non e converso. Sensus etiam est quaedam deficiens participatio intellectus, unde secundum naturalem originem quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum a perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii, e converso potentiae imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum, sicut anima, secundum quod habet potentiam sensitivam,

¹¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 6c.

consideratur sicut subiectum et materiale quoddam respectu intellectus¹².

La esencia del alma es el principio eficiente y final de las potencias, ya sea sola o en unión con el cuerpo. Las potencias más perfectas, como el entendimiento, son el fin de las menos perfectas, como el sentido, aunque en el orden de generación, las sensitivas preceden a las intelectivas. Por ejemplo, los niños muy pequeños actúan primero sólo como animales, es decir, mediante las potencias sensitivas, antes de desarrollar las intelectivas, que son el vértice de las operaciones humanas. Esto es así porque el conocimiento intelectual requiere de las sensaciones previas, y estas últimas ponen en acto el entramado de otras potencias, como son las que provienen de los sentidos internos, y estos últimos motivan, a su vez, las facultades inteligentes, las cuales son las únicas que subsisten una vez que el alma no informa al cuerpo, como se advierte en el último artículo de la cuestión 77¹³.

Resulta evidente que lo anterior conduce inexorablemente a cuestionarse por el número de potencias del alma, lo cual resulta así porque toda dinamología requiere establecerlo con precisión. Aristóteles, de hecho, distingue cinco potencias fundamentales: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva. Se diferencian entre sí por sus objetos y por el modo, de ser el caso, en que superan la naturaleza corporal. La vegetativa actúa sólo sobre el cuerpo unido al alma, siendo la menos universal. La sensitiva se refiere a todos los cuerpos sensibles, y la intelectiva abarca todo ser, siendo la más universal. La operación del alma racional no requiere órganos corporales, a

¹² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 7c.

¹³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 77, a. 8c.

diferencia de la sensitiva, que los necesita para una disposición adecuada, aunque no en virtud de cualidades corporales. La vegetativa, la más inferior, depende de cualidades corporales, como el calor, para funciones como la digestión, pero supera la naturaleza corporal al provenir de un principio interno. Las facultades intelectivas, como se ya se ha adelantado, no se limitan al ser sensible, sino que alcanzan al ser en su universalidad. Ahora bien, en cuanto el alma tiende hacia un objeto exterior, se distinguen dos géneros adicionales de potencias anímicas: las apetitivas y las locomotrices. Las potencias apetitivas son aquellas por las que el alma se orienta hacia un objeto externo como su fin, siendo este último lo primero en el orden de la intención, aunque sea lo último en su ejecución. El fin motiva, en sentido remoto, las acciones, vistas como medios para obtenerlo¹⁴. Las potencias locomotrices, por su parte, permiten al alma tender hacia un objeto externo como término de su operación y movimiento. Todos los animales se mueven para alcanzar lo que desean.

Pues bien, los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Algunos, como las plantas, sólo poseen vida vegetativa. Otros, además de lo vegetativo, tienen lo sensitivo, pero no lo locomotor, como ciertas plantas que capturan presas sin desplazarse. Otros poseen movimiento local, es decir, locomoción, como los animales perfectos, que requieren múltiples acciones para sobrevivir y, por ende, necesitan moverse para obtener lo necesario, como alimentos o recursos. Finalmente, algunos vivientes, como el hombre, poseen inteligencia. Según la visión aristotélica tradicional, los animales no son estrictamente inteligentes; la inteligencia es propia del hombre

¹⁴ Cf. Llano, Carlos, *Análisis filosófico del concepto de motivación*, EUNSA, Pamplona 2009, 100pp.

y hace referencia a la espiritualidad¹⁵. Sin embargo, lo apetitivo no constituye un grado de vivientes, pues todos los seres con sentido poseen apetito, como afirma Aristóteles y recalcan el Aquinate: “Appetitivum autem non constituit aliquem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus”¹⁶. Si hay conocimiento sensitivo, entonces existe apetito sensitivo; si hay conocimiento intelectual, existe, por consiguiente, apetito intelectual, denominado voluntad. En la mayoría de los filósofos, la voluntad es el apetito intelectual racional, concepto nuclear de la antropología filosófica.

En el artículo segundo, Santo Tomás examina si las potencias vegetativas (nutritiva, aumentativa y generativa) están correctamente asignadas. Pues bien, las potencias vegetativas, que son las de menor grado en la escala de los entes del mundo físico, son tres, pues su objeto es el cuerpo que vive por el alma. Estas operaciones son: 1) la generativa, por la que el cuerpo adquiere el ser; 2) la aumentativa, por la que alcanza su desarrollo debido; y 3) la nutritiva, por la que se conserva en su ser y proporción. Las plantas se generan, crecen y se nutren. La nutrición y el desarrollo afectan al mismo sujeto en el que se encuentran, mientras que la generativa produce su efecto en otro cuerpo, pues nadie se engendra a sí mismo. La potencia generativa, al actuar sobre un objeto exterior, se aproxima a la dignidad del alma sensitiva, aunque de manera menos sublime y universal, lo cual es afirmado por Santo Tomás en

¹⁵ Cf. Carpio, Franco, *En defensa de la realidad espiritual de la inteligencia*, «Revista de psicología», 11/1, 2021, pp. 29-39.

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 1c; cf. Hernández, Fernando G., *La función de los apetitos en la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino*, «Patristica et Mediaevalia», 41/1, 2020, pp. 23-40.

seguimiento del Areopagita: “Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animae sensitivae, quae habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo et universaliori, supremum enim inferioris naturae attingit id quod est infimum superioris, ut patet per Dionysium”¹⁷. Por lo anterior, entre las potencias vegetativas, la generativa es la más perfecta, pues es propio de lo perfecto producir algo igual a sí mismo. Las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa, y la nutritiva al desarrollo, reflejando un orden jerárquico como el que exige el neoplatonismo y el aristotelismo simultáneamente.

Siguiendo la lógica del discurso dinamológico, Santo Tomás analiza si los cinco sentidos externos están correctamente distinguidos, que son los que el Estagirita distingue. Pues bien, algunos han buscado la razón de esta distinción en los órganos, de acuerdo con el predominio de elementos como agua o aire; otros, en el medio sensible externo, como el aire o el agua; y otros, en las cualidades sensibles, según sean simples o compuestas. Ninguna de estas opiniones es admisible, según el Aquinate, pues las potencias no existen en razón de los órganos, sino que los órganos existen para las potencias: “Non enim potentiae sunt propter organa, sed organa propter potentias, unde non propter hoc sunt diversae potentiae, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum”¹⁸. Efectivamente, la naturaleza proporciona órganos diversos en correspondencia con la diversificación de las potencias y asigna medios sensibles distintos según su actividad. Conocer las cualidades sensibles no es propio del sentido, sino del entendimiento, pues la

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 2c.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3c.

noción de cualidad es abstracta. La distinción de los sentidos externos se basa en lo que les es propio: el sentido es una potencia pasiva sometida a la alteración de objetos sensibles externos: “sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exteriorius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur”¹⁹. Pues bien, según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas. Es importante destacar que la facultad es el principio próximo de la operación, y que en el caso del sentido externo implica al órgano material, con el matiz de que el órgano no es el que siente sino, más bien, la facultad a través del órgano, por ejemplo, no es el ojo el que ve, sino la vista mediante el órgano visivo. A la anatomía y la fisiología corresponde el estudio de los órganos en cuanto tales, mientras que la dinamología lo hace desde la perspectiva de la facultad considerada en cuanto tal.

La alteración o *immutatio* puede ser física, cuando la forma del objeto se recibe en el sujeto según su ser natural, como el calor en lo calentado, o espiritual, cuando se recibe según su ser espiritual, como el color en la pupila, que no se colorea. Santo Tomás rechaza las teorías atomistas, como las de Leucipo y Demócrito, que sugieren efluvios físicos que impactan los sentidos. La alteración espiritual establece una representación intencional de la forma sensible en el órgano, sin que el ojo se vuelva blanco al ver un objeto teñido de tal tono. Si sólo la alteración física fuera necesaria, todos los cuerpos alterados sentirían, lo cual es absurdo: el órgano externo no es suficiente, ni tampoco el objeto externo, sino la conjunción de ambos que se opera mediante la vida que impregna al órgano

¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3c.

mismo: se trata, pues, de un acto unitario que implica al compuesto de facultad y órgano y el sensible. La *sensatio* es, así, una operación vital, o sea, inmanente, lo cual se da por el alma, si bien es asimismo una operación orgánica, pues se produce por el órgano. Para que haya sensación, es menester que lo sensible se una al sentido, y lo hace mediante la representación o *species impressa*. Pues bien, el Aquinate sostiene que en la vista sólo hay alteración espiritual; en el oído y el olfato, hay alteración física por parte del objeto (el sonido por percusión del aire, el olor por acción del calor); en el tacto y el gusto, hay alteración física por parte del órgano, pues la mano se calienta y la lengua se impregna de sabores. La vista, libre de alteración física según el Angélico²⁰, es el sentido más perfecto y universal, seguida del oído y el olfato, mientras que el tacto y el gusto son los más materiales. En suma, el órgano tiene impresión material, sea fisiológica o espiritual (según la terminología del Angélico en este punto), mientras que la facultad tiene la representación o similitud del objeto por el que se hace presente a los sentidos, que es ya una cierta intencionalidad. En la respuesta a la segunda objeción, Santo Tomás explica que los sensibles comunes, como la dimensión y la figura, son intermedios entre los sensibles propios (como el color) y los sensibles por accidente (como el movimiento). Los sensibles propios alteran directamente el sentido, mientras que los comunes, como la figura, se reducen a la cantidad. La figura es una cualidad de la cantidad, definida por el contorno dimensional, captada por la vista o el tacto, siendo un sensible común²¹.

²⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *In de Trin.*, q. 1, a. 3c; cf. Núñez, José M., *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008, pp. 19-24.

²¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 3, ad. 2.

De los sentidos externos para el Angélico a los internos (reciben ese nombre porque el sentido es precisamente interno y labora sobre la sensación externa con su objeto), de los que se pregunta lo mismo que en relación a los anteriores. Hay que retener que las facultades se diferencian de acuerdo con su operación y la diversidad de sus objetos, de manera que se precisa que cada uno de los sentidos internos tenga una operación distinta y un objeto diferente al de otros. Pues bien, según Aristóteles y Avicena, los sentidos internos son cinco: sentido común, fantasía, imaginación, estimativa y memoria, pero, para Santo Tomás, se reducen a cuatro, pues hace una a la imaginación y la fantasía. Pues bien, partiendo de la premisa de que la naturaleza proporciona al alma sensitiva las operaciones necesarias para la vida del animal perfecto, asevera que los sentidos externos perciben lo sensible presente, mientras que los internos perciben lo sensible ausente: “quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet”²². Sin los sentidos internos, los animales no podrían buscar objetos lejanos, como los carnívoros que persiguen a sus presas. El animal debe recibir y conservar las especies sensibles, lo que requiere potencias distintas para recibir (sentido común) y conservar (imaginación y memoria). La memoria actúa como un depósito de formas sensibles, como la imagen de un objeto que reúne color, textura y sabor en una sola representación. Además, el animal debe percibir intenciones no captadas por los sentidos externos, como la oveja que huye del lobo, no por su color o figura, sino por ser un enemigo natural, lo que

²² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4c; cf. Tellkamp, Jörg A., *La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: fuentes y doctrina*, «Universitas philosophica», 25-26, 1996, pp. 45-67.

corresponde a la estimativa: “Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum”²³. A quienes cuestionan la necesidad de una potencia estimativa en el animal, es menester responder, junto a Mausbach, que

en primer lugar, los juicios que hemos dicho que caracterizan la facultad estimativa no pueden reducirse a las especies de la imaginación ni a su influencia sobre el apetito. Por ejemplo, el hecho de que los animales irracionales muestren un amor tierno por sus crías y desprecien a las ajenas no se debe a la apariencia externa, al color o a la forma (que son objeto de la imaginación), ya que estas son iguales o muy similares en ambos casos, sino a un cierto juicio natural por el cual perciben una familiaridad singular con sus crías. Esto es aún más evidente en aquellos animales que, instruidos por los hombres, comienzan a amar u odiar; las formas simples de las cosas concebidas en el alma no los mueven a actuar, ya que en su estado natural carecen de tal capacidad. Por ejemplo, los perros que acompañan a sus amos como si fueran sirvientes no son atraídos por su apariencia o figura, ni siempre son movidos por los placeres que estos les proporcionan, pues incluso estando saciados de comida se mantienen fieles a ellos y, a veces, por el deseo de su amo perdido, rechazan la comida. De las muchas penas y premios que reciben, surge una cierta noción particular de deber y familiaridad, similar a cómo en la razón, a partir de múltiples experiencias

²³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 78, a. 4c. Sobre este punto, cf. Perler, Dominik, *Why is the sheep afraid of the wolf? Medieval debates on animal passions*, en Pickavé, M. –Shapiro, L. (eds.), *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 32–52.

individuales, se deriva un conocimiento común y universal. Pero un argumento más grave es que, sin esta facultad, la variedad de pasiones apenas puede explicarse. Porque, ante la misma imagen de una cosa presente en el alma, surgen y se suceden amor, deseo, esperanza, desesperación, tristeza, según cambian las condiciones de lugar o tiempo. Sin embargo, si se supone que una simple imagen es naturalmente atractiva para el apetito, esta imagen no estaría revestida de las condiciones de lugar y tiempo; para que, según esta diversidad, el amor natural encuentre el modo correcto de actuar y despierte la pasión adecuada, se necesita una virtud que de alguna manera evalúe las condiciones cambiantes y fluidas de las cosas, y esa es la estimativa. Este argumento se aplica especialmente a la potencia irascible, cuyas afecciones, ante el mismo bien propuesto por la imaginación, resultan completamente opuestas si, por ejemplo, lo que antes parecía alcanzable con esperanza se torna demasiado difícil debido a un cambio en las condiciones. Si algo excede o no las fuerzas no es algo que la mera imaginación pueda juzgar, ni se define por un significado constante o innato, sino que debe estimarse según las circunstancias particulares de las cosas y los momentos²⁴.

La memoria conserva estas *intentiones*, permitiendo al animal recordar lo nocivo o conveniente. En el hombre, la estimativa se llama cogitativa²⁵, pues percibe intenciones mediante comparación, no sólo de manera instintiva, y es conocida como razón particular o *ratio inferior*, asociada a la parte media de la cabeza: “El poder estimativo/cogitativo, al aprehender la *intentio* individual, explica cómo un agente puede pasar de considerar un *phantasma* sensible en la imaginación *secundum se* a considerarlo como una representación de algo previamente

²⁴ Mausbach, Joseph, *Divi Thomas Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Schoeningh, Paderborn 1888, pp. 20-21.

²⁵ Cf. García, Miguel A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa Pamplona 1997, 407pp.

experimentado”²⁶. La reminiscencia en el hombre, a diferencia de la memoria animal, analiza lógicamente el pasado. Avicena propone una quinta potencia que une y divide imágenes, como formar un monte de oro, pero Santo Tomás considera suficiente la imaginación, siguiendo a Averroes en el *De sensu et sensibilibus*. Es preciso distinguir entre la fantasía y la memoria, como hacen los tomistas, en cuanto “la primera capta sólo las formas sensibles, en tanto que la segunda, las intenciones. Profundizando, se debe decir que, ambas potencias se refieren a la misma imagen o fantasma, pero de modo distinto. La primera la considera en sí misma, casi abstractamente, sin referencia a la cosa que representa, en tanto que la memoria se dirige al fantasma, *reconociéndolo* (sobre este reconocimiento volveremos dentro de poco) como semejanza de algo sentido anteriormente. Es decir, no le interesa la imagen por sí misma, sino que la ordena a otra cosa que ella hace presente, lo que es característico de las *intentiones*”²⁷. En suma, son nueve las facultades o potencias sensitivas, a saber, cinco externas y cuatro internas, que son las que sostiene la antropología tomista.

Santo Tomás de Aquino prosigue en la cuestión 79 de la *Summa theologiae* con el análisis de las potencias intelectivas, en el marco de la dinamología. Este tratado, iniciado en las cuestiones 77 y 78, donde se abordaron las potencias en general y las sensitivas (externas e internas), se centra ahora en las potencias intelectivas, fundamentales para comprender la naturaleza racional del hombre, con la intención de explorar posteriormente las potencias apetitivas. En el artículo primero de la

²⁶ Jalsevac, John, *The intentio of Pastness in Aquina's Theory of Memory*, «Dialogue», 62, 2023, p. 488.

²⁷ Echavarría, Martín, *Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino*, «Sapientia», 57/211, 2002, p. 96.

cuestión 79, Santo Tomás se plantea si el entendimiento una potencia del alma. A menudo, en efecto, se incurre en la confusión de identificar el entendimiento con la misma alma, como si fueran términos equivalentes, equiparando la mente o el intelecto a la esencia anímica. Sin embargo, el Angélico sostiene que, en sentido estricto, el entendimiento constituye una potencia del alma, no su esencia. En la solución, argumenta que

necesse est dicere, secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae, et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis²⁸.

Esta afirmación se fundamenta en la existencia de otras potencias anímicas, como las sensitivas y vegetativas, que no se reducen al entendimiento. En términos estrictos, el *intellectus* es una facultad del alma, pues la esencia de un ser que obra es el principio inmediato de su operación sólo cuando dicha operación coincide con su ser. En la metafísica tomista, la proporción entre potencia y operación es análoga a la que se da entre *essentia* y *esse*. Cuando no hay separación entre la operación y el ser, la operación es idéntica a la esencia, como se deriva del texto: esta identidad sólo se da en Dios, donde entender es equivalente a ser. En el hombre, en cambio, el entendimiento no es continuo, pues a veces entiende y a veces no, lo que demuestra que no es su esencia. Por tanto, en las criaturas

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 1c.

intelectuales, como el hombre y los ángeles, el entendimiento es una potencia, no la esencia misma.

A nuestro juicio, esta distinción es fundamental, pues el entendimiento humano, al igual que el angélico, tiene limitaciones. Aunque los ángeles, según la teología tomista, poseen un entendimiento que penetra más dimensiones de lo real que el humano, ambos son entes intelectivos que pueden entender o no entender, a diferencia de Dios, cuyo entendimiento es infinito y siempre en acto. Por ejemplo, tanto hombres como ángeles captan los primeros principios, pero la capacidad de deducción y las implicaciones que en ellos se hallan varían. Aunque existe cierta similitud en la capacidad de captar principios, el entendimiento angélico es superior al humano, penetrando más aspectos de la realidad, mientras que el humano es más limitado. Empero, ambos están vinculados como entes intelectivos, pues poseen la capacidad de aprehender lo universal, aunque en grados distintos. La pregunta filosófica central es: ¿qué hace que un ente sea intelectivo? La naturaleza del ente intelectivo radica en la capacidad para conocer, mas este conocimiento se manifiesta en tres niveles: sensación, percepción e intelección. En sentido estricto, la sensación y la percepción no son conocimiento propiamente dicho, pues implican una modificación subjetiva del ente sensitivo. Por ejemplo, al observar una mesa azul, la retina del sujeto es modificada, lo que constituye una afección subjetiva, no un conocimiento pleno. La captación de los sentidos implica una afección, una modificación que se efectúa por la acción de los cuerpos. A nivel meramente sensorial, la sensación del órgano pasa desapercibida, pues se concentra en lo visto, pero simultáneamente también se siente el ojo propio. Los animales operan en el nivel sensitivo, con sensaciones y percepciones, pero no alcanzan la intelección,

que consiste en captar objetivamente la esencia universal de un ente, específicamente material, como señalan varios tomistas²⁹.

En efecto, la intelección implica aprehender la esencia de un ente material, en el caso del hombre³⁰. Por ejemplo, al observar una silla, se perciben sensorialmente su color azul, su dureza y su posición espacial, pero intelectualmente se capta que es una silla, clasificándola bajo el universal “silla”. Esta operación de clasificar un ente según su esencia es propia de la intelección. Los animales, aunque distinguen entre un alimento y algo dañino, no captan los conceptos universales de “alimento” o “enemigo”, sino que operan al nivel de la percepción sensible, inclinándose, por ejemplo, hacia el alimento por preferencia instintiva. En el hombre, la capacidad de inteligir le permite distinguir entre una silla y una mesa sin necesidad de deliberar y opta por sentarse en aquélla en vez de ésta. Esta distinción es evidente: el ente intelectual capta lo universal, mientras que el ente sensitivo se limita a lo particular. La confusión surge cuando alguien no logra clasificar intelectualmente un ente, lo que indica una falta de intelección.

La raíz de la intelección radica en la captación intuitiva de la idea del ser, que es la noticia más universal, esto es, resulta que es la que abarca a todas las ideas o esencias inteligibles, siendo estas últimas, según el el Hiponense y el Aquinate, *principales formae, rationes verum stabiles atque incommutabiles*,

²⁹ Por ejemplo, cf. Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Santo Tomás de Aquino*, t. II, Desclée, Buenos Aires 1945, p. 147.

³⁰ Cf. Gehring, Ralph B., *The Knowledge of Material Essences According to St. Thomas Aquinas*, «The Modern Schoolman», 33, 1956, pp. 153-181; cf. Muñoz, Ceferino, *En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino*, «Tópicos», 43, 2012, pp. 123-151.

que se contienen en la Mente de Dios³¹. Efectivamente, todos los universales, como “cerdo” o “animal”, son determinaciones de la idea del ser. Incluso los conceptos negativos, como la ceguera o la oscuridad, requieren la idea del ser para ser inteligibles, pues la ceguera estriba en la negación de la visión y la oscuridad en la ausencia de luz. Sin la idea positiva de visión o luz, estos conceptos serían ininteligibles. Ser un ente intelectual significa, entonces, captar al ser de manera indeterminada y universal, lo que justamente distingue al hombre de entidades no intelectivas. Todo ente inteligente, por ello, capta la idea del ser intuitivamente, si bien esto no exige la necesidad de teorizar sobre ello, mientras que el filósofo, por su parte, es capaz de elaborar una teoría sobre el ser, como sucede con el fisiólogo en el caso del cuerpo humano. Esta capacidad para captar el ser, aunque no siempre se conceptualice, fundamenta la naturaleza intelectual del hombre. Distinguir entre un cuerpo humano y otra entidad corpórea implica comprensión intuitiva del ser. Ahora bien, la idea del ser es el fundamento de todos los universales, pues no se puede pensar nada sin referirlo al ser. Incluso la noción de “no ser” resulta una negación del ser, que presupone conocer indeterminadamente qué es. Esta dependencia evidencia que la intelección es la captación del ser

³¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 2. Las ideas son eternas en cuanto son en el Intellecto divino: “quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, in quantum universalia abstrahunt ab hic et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse aeterna, nisi in intellectu, si quis sit aeternus”, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 7, ad. 2m. Esto mismo permite aseverar, a la postre, que todas las inteligencias creadas inteligen, cuando son rectas, las mismas ideas, puesto que tienen su fundamento estas últimas en la Mente de Dios. De lo contrario tendrían razón quienes afirman el absurdo de que son muchos los soles porque son muchas las miradas que lo miran.

en su forma universal e indeterminada, lo que constituye el núcleo de la experiencia intelectual humana. Para emplear el lenguaje hermenéutico contemporáneo, el ser es el horizonte último de la experiencia intelectual humana, esto es, el marco último o primero que permite inteligir cualquier ente.

En el artículo segundo, Santo Tomás examina si el entendimiento es una potencia pasiva, y en su solución distingue tres sentidos de (*patere*). En el sentido más propio, padecer es la privación de algo que corresponde al ente por naturaleza o tendencia, como el agua que pierde su frialdad al calentarse o el hombre que enferma o se entristece. En un sentido menos propio, padecer es cualquier alteración, ya sea positiva (sanar, alegrarse) o negativa (enfermar, entristecerse). En una acepción más general, padecer es el paso de la potencia al acto sin pérdida de algo propio, lo que constituye una perfección. En este sentido, el entendimiento humano es pasivo, pues pasa de la potencia al acto al captar lo inteligible: “Secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hac ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali”³². El entendimiento opera sobre el ser en universal (*ens in universali*), y su pasividad se evidencia en su capacidad de determinar aspectos del ser universal. Por ejemplo, al entender que un artefacto para sentarse es una silla, el entendimiento especifica la idea universal del ser, pasando de la potencia al acto: así pues, inteligir puede entenderse precisamente como la determinación de la idea de ser a través de la experiencia, que en el caso de hombre exige la dimensión sensitiva.

³² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 2c.

El entendimiento humano, a diferencia del divino, no capta la totalidad del ser, pues esto requeriría una inteligencia infinita. En Dios, todas las determinaciones del ser están presentes en acto, pues Él es la causa primera de todos los entes. Dice el Angélico: “Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus, per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum”³³. El entendimiento creado, tanto humano como angélico, está en potencia respecto a lo inteligible. Aristóteles, en el libro tercero del *De anima*, compara el entendimiento humano a una tablilla en blanco (*tabula rasa*), sin determinaciones iniciales, que adquiere conocimiento mediante la experiencia. Esta tablilla presupone la capacidad para recibir determinaciones, como un pizarrón que permite escribir letras. La idea del ser en universal es justamente el horizonte último que permite estas determinaciones, por lo cual el propio Aquinate le llama *esse comune*, porque es capaz de recibir todas las especificaciones³⁴. Así pues, si bien es verdad que nada hay en el intelecto que no haya estado en los sentidos, pues no puede haber en él nada determinado que no se haya sentido antes, es necesario sostener que en el entendimiento humano se halla la condición de posibilidad para la intelección (*ens includitur in quocumque apprehenso*), que no es otra cosa que la determinación en dicho ámbito de las sensaciones, las cuales permiten conocer al

³³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 2c.

³⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 6: “Esse comune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis, quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur”.

propio cuerpo y a los cuerpos externos, mientras que a los entes reales que no caen bajo el sentido sólo se conocen de manera analógica, por conjetura o razonamiento. El entendimiento angélico, según la jerarquía dionisiana, está más cerca del entendimiento divino, captando más determinaciones del ser que el humano, que es el más limitado entre los entes intelectivos. Los ángeles, especialmente los serafines y querubines, reflejan la luz divina con mayor intensidad, mientras que los ángeles de menor rango, como los arcángeles y los ángeles, son más distantes; en la parte más baja de la jerarquía intelectual se sitúa el hombre, cuyo entendimiento pasa de la potencia al acto progresivamente. La metáfora aristotélica del sello en la cera ilustra esta pasividad: el entendimiento recibe la impresión de lo inteligible, como la cera recibe el sello, pasando de la potencia al acto. La capacidad para entender, esto es, para de la potencia al acto es universal en los seres humanos, que siempre están aprendiendo. El entendimiento divino, en cambio, para seguir con la metáfora aristotélica, es como la *tabula* con todos los sellos posibles ya impresos, mientras que el angélico está más cerca de esta plenitud, dependiendo de su proximidad a Dios en la jerarquía celeste.

En el artículo siguiente, Santo Tomás de Aquino aborda una interrogante que constituye una columna esencial en la historia de la antropología filosófica, desde los tiempos de Aristóteles hasta la actualidad, a saber, si es necesario postular la existencia de un entendimiento agente. A nuestro juicio, esta pregunta es de una importancia capital, pues ha definido las discusiones cardinales sobre la esencia del conocimiento humano a lo largo de la historia del pensamiento, desde la filosofía antigua hasta los debates modernos. Aunque en antropología filosófica o psicología racional más reciente se estudie con escasa

profundidad, su relevancia es innegable, pues no sólo se interroga sobre la necesidad de un entendimiento agente, sino también sobre si se trata de una facultad separada o unida al alma, rasgo que marca diferencias cruciales entre diversas corrientes filosóficas, como las Aristóteles y los pensadores musulmanes como Avicena y Averroes. La centralidad de esta cuestión radica en su conexión con la idea del ser, que actúa como el horizonte último de la intelección humana, permitiendo al hombre captar los universales y distinguir la esencia de los entes materiales.

Santo Tomás fundamenta su argumento en Aristóteles, citando el libro tercero del *De anima* en el *sed contra*: “*quod sicut in omni natura ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere. Est ergo ponere intellectum agentem*”. Estos términos requieren un análisis. Según Aristóteles, en toda naturaleza existe una distinción entre lo que es pasivo, es decir, lo que recibe, y lo que es activo, es decir, lo que produce. En el contexto del alma, esta distinción se traduce en el entendimiento posible, que tiene la capacidad para recibir todas las cosas, y el entendimiento agente, que tiene la capacidad de hacerlas inteligibles. Esta dualidad está íntimamente ligada a la idea del ser, pues el entendimiento humano opera en el marco del ser universal, que engloba a todos los inteligibles posibles. La solución de Santo Tomás parte de la experiencia humana misma, que demuestra que nadie nace conociendo todas las cosas en acto, tesis que incluso el platonismo más radical no sostiene (en efecto, aunque pueda sostenerse que el conocimiento es una reminiscencia, el proceso de recordar implica pasar de la potencia al acto). Pues bien, en términos aristotélicos, el entendimiento humano es comparable a una *tabula rasa*, como se ha dicho, pues es capaz de hacerse todas las cosas en

potencia, lo que manifiesta una capacidad potencialmente infinita para conocer, siempre enmarcada en el horizonte de la idea del ser. Para que esta capacidad pase al acto, es preciso un agente en acto, conforme a una doctrina metafísica fundamental: nada puede pasar de la potencia al acto sin la intervención de un agente que ya esté en acto. Por ejemplo, el agua fría tiene la potencia de calentarse, pero requiere un agente en acto, como el fuego, para que este paso ocurra. En el lenguaje cotidiano, esta idea se expresa en el adagio latino *nemo dat quod non habet*. En este sentido, el *intellectus agens* actúa como el principio activo que hace inteligibles las cosas, abstrayendo las especies inteligibles de sus condiciones materiales, permitiendo que el entendimiento posible capte las determinaciones o especificaciones del ser. Una inmejorable explicación se halla en un artículo vuelto ya clásico de Juan Fernando Sellés: “Como es sabido, Aristóteles descubre la distinción real entre *acto y potencia* que se da en toda la realidad salvo en el Acto Puro: Pero si esa distinción se mantiene en todo el ámbito de lo real salvo en Dios, el conocimiento humano no puede permanecer al margen de ella, puesto que el conocer humano también es real. En efecto, el Estagirita descubre una potencia susceptible de conocer todas las cosas a la que llama entendimiento posible, que inicialmente es pura potencia de conocer sin conocimiento innato ninguno (*tamquam tabula rasa*), y un conocer en acto, asimismo inorgánico, requerido para activar a dicha potencia nativamente pasiva. Este conocer activo además de *ser en acto* desde que es, debe ser *previo, superior y perfectamente adaptado* a la potencia cognoscitiva de índole espiritual. Se trata del intelecto agente”³⁵.

³⁵ Sellés, Juan F., *El entendimiento agente según Tomás de Aquino*, «Revista española de filosofía medieval», 9, 2002, p. 105.

En contraste, Platón sostiene que no es necesario postular un entendimiento agente, pues las Ideas son intrínsecamente inteligibles en el mundo de las Ideas, siendo inmateriales y, por ende, accesibles al entendimiento humano sin necesidad de un proceso activo de abstracción. Para Platón, entonces, el entendimiento humano participa de estas Ideas subsistentes, iluminadas por una luz inteligible, que las hace comprensibles por sí mismas. Aristóteles, sin embargo, rechaza la noción de que las formas de los seres naturales subsistan sin materia, ya que las formas materiales no son inteligibles en acto por sí mismas. Por ejemplo, la forma de un animal cualquiera no es inteligible sin un proceso que la extraiga de su materialidad. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que “Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem”³⁶. Para ilustrar este asunto, al percibir un ente sensible cualquiera, los sentidos captan su color, textura y forma, generando una imagen en el encéfalo, pero esta imagen no constituye el concepto universal de, por ejemplo, “silla”. Para inteligir “silla” como universal, en el marco de la idea del ser, esto es, en cuanto ente, se requiere del entendimiento agente, que ilumina la imagen sensible y advierte la determinación que ella implica en el ser ideal e indeterminado, adquiriendo el concepto inteligible, depositado en el entendimiento posible, que padece o recibe precisamente esta intelección. Este proceso de abstracción es esencial para determinar la idea de ser específicamente, como el universal “silla”, que se enmarca en el horizonte justamente del ser. En la respuesta a la segunda objeción, Santo

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3c.

Tomás aborda la metáfora de la luz, que Aristóteles emplea para comparar el entendimiento agente. Algunos sostienen que, así como la luz hace visibles los colores, el entendimiento agente es necesario para hacer inteligibles las cosas. Otros, como Averroes en su comentario al *De anima*, argumentan que la luz ilumina el medio, no los colores mismos. Santo Tomás aclara que el entendimiento agente, como la luz, es necesario para entender, pero no como un medio externo, sino como una facultad interna del alma que ilumina las imágenes sensibles, permitiendo captar la idea del ser en sus determinaciones. Por ejemplo, para ver el color blanco de una pared, el objeto debe ser blanco y estar iluminado; de manera análoga, para inteligir un universal, el entendimiento agente ilumina la imagen sensible, haciéndola inteligible en el marco del ser³⁷.

En el artículo cuarto, Santo Tomás examina si el entendimiento agente es algo propio del alma. La respuesta no puede ser para él más que afirmativa: “intellectus agens de quo philosophus loquitur, est aliquid animae”³⁸. Toda alma humana posee su propio entendimiento agente, que ilumina las imágenes sensibles para hacerlas inteligibles en el contexto de la idea del ser. Para demostrarlo, Santo Tomás argumenta que, por encima del alma humana, debe existir un entendimiento superior, Dios, que otorgue la facultad de entender, pues todo lo que participa de una perfección requiere un ser perfecto que la posea en esencia. El alma humana es intelectiva por participación, pero no toda ella es intelectiva, pues incluye facultades irracionales, como las vegetativas (nutritiva, aumentativa), que no están bajo control voluntario. Además, el entendimiento humano alcanza el conocimiento mediante el raciocinio, proceso que

³⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 3, ad. 2.

³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 4c.

implica movimiento como se verá más adelante, a diferencia de los ángeles, que entienden inmediatamente, captando las determinaciones de la idea del ser con mayor profundidad debido a su proximidad al Entendimiento divino.

Santo Tomás rechaza la postura averroísta, que identifica al Entendimiento agente con una substancia separada común a todos los hombres, pues esto contradice la experiencia individual del conocimiento. Toda persona abstrae las formas universales de manera propia, como se observa al captar el universal “silla” o “árbol” a partir de la experiencia sensible. Por ejemplo, al ver una silla, se abstrae su concepto universal a partir de la experiencia, no de una iluminación externa. La experiencia indica que el entendimiento agente es una facultad propia del alma, participada ciertamente por Dios, pero ella no implica una iluminación directa de Dios en el conocimiento natural, sino una facultad inherente al alma humana que permite captar las determinaciones de idea del ser en universal a través de la experiencia sensitiva. La postura averroísta, que postula un Entendimiento agente único, es contraria a la experiencia, pues cada individuo entiende de manera distinta: uno puede captar un universal, como “silla”, mientras otro no, lo que evidencia la multiplicidad de entendimientos agentes. La experiencia sensible es fundamental para la abstracción: al percibir un objeto como un perro o una silla, los sentidos proporcionan datos que el entendimiento agente transforma en conceptos universales, como “perro” o “silla”, en el marco de la idea del ser. Sin experiencia, no se pueden formar estos conceptos. Por ejemplo, quien nunca ha experimentado una silla, no puede abstraer su universal, y la ignorancia limita el conocimiento al carecer de datos sensibles. La revelación, como un acto sobrenatural, no es el modo natural de conocer; el conocimiento

humano se basa en la experiencia sensible y la intelección, que culminan en la determinación de la idea generalísima de ser. Asimismo, la abstracción también implica errores, pues puede equivocarse al determinar a los entes.

En el artículo quinto, el Doctor común pregunta si el entendimiento agente es uno en todos los hombres. Siguiendo de nueva cuenta a Aristóteles, que compara el entendimiento agente con la luz, que no es la misma en todos los objetos iluminados, Santo Tomás afirma que “Si autem intellectus agens sit aliquid animae, ut quaedam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quae multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversarum substantiarum”³⁹. Si fuera una substancia separada, como propone Averroes, sería único para todos, pero la experiencia muestra que cada persona tiene su propio entendimiento agente, pues el conocimiento varía individualmente. Así como la comida que uno consume no nutre a otro, lo que uno entiende no necesariamente lo entiende otro, aunque haya una comunión en conceptos universales como “silla”. Esta multiplicidad de entendimientos agentes corresponde a la multiplicidad de almas humanas, cada una con su propia capacidad de determinar la idea del ser.

En el artículo siguiente, Santo Tomás aborda si la memoria está en la parte intelectual del alma. En la cuestión anterior, como se ha visto, se afirma que la memoria es una potencia sensitiva, pero aquí se explora si también puede ser intelectual. Avicena sostiene que la memoria es exclusivamente sensitiva,

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 5c.

pues depende de órganos corporales y no puede retener especies inteligibles sin un acto continuo de entender. Según Avicena, cuando alguien deja de pensar en un concepto, como “silla”, este último desaparece del entendimiento, requiriendo una nueva abstracción. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, discrepa de esta posición:

Intellectus autem est magis stabilis naturae et immobilis, quam materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit in actu, sed etiam postquam agere per eas cessaverit; multo fortius intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive a sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet⁴⁰.

Las especies inteligibles, como el concepto de “silla”, se archivan en el entendimiento, permaneciendo de manera latente incluso cuando no se piensan activamente. Por ejemplo, la estructura inteligible de la metafísica de Plotino puede estar archivada en la memoria intelectual, permitiendo su exposición sin estar presente en acto. La memoria intelectual, a diferencia de la sensitiva, que recuerda eventos particulares como un evento, retiene conceptos universales, como las ideas de Aristóteles o Platón, sin depender de órganos corporales, y está vinculada a la idea del ser como horizonte de la intelección. Lo anterior conduce a cuestionar si la memoria intelectual y el

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 6c.

entendimiento son potencias distintas. Admitiendo, como se ha demostrado, que las potencias se distinguen por sus objetos, el entendimiento posible recibe las determinaciones del ser en universal, mientras que la memoria intelectual conserva estas especies inteligibles. Dado que conservar y recibir son funciones de la misma potencia pasiva, la memoria no es una potencia distinta del entendimiento, sino parte de él, permitiendo almacenar las determinaciones de la idea del ser.

En el artículo octavo, Santo Tomás examina si la razón es una potencia distinta del entendimiento. Pues bien, para el Angélico, la razón y el entendimiento son la misma potencia, pues entender es la aprehensión simple de la verdad inteligible, mientras que raciocinar es un proceso discursivo para alcanzar esa verdad. Los ángeles, según el Pseudo Dionisio, captan la verdad directamente, esto es, sin proceso discursivo, mientras que el hombre, al ser justamente racional, avanza paso a paso, como explica el mismo autor. En efecto, raciocinar es como un movimiento hacia el entendimiento, que es el reposo o conclusión de tal transición:

Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potencias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in

loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur⁴¹.

Efectivamente, como dice el texto mismo, el ratiocinio parte de los primeros principios, como el de no contradicción, que es inmóvil y fundamental para captar la idea del ser, y culmina en juicios que verifican la verdad, como en el silogismo. Boecio compara el entendimiento con la eternidad y la razón con el tiempo, pues Dios capta todo simultáneamente, mientras que el hombre razona progresivamente⁴², buscando determinaciones de la idea del ser.

En el artículo noveno, el Aquinate pregunta si la razón superior y la inferior, según los términos de San Agustín, son potencias distintas. En el libro doce del *De Trinitate*, en efecto, el Hiponense distingue la *ratio superior*, que contempla lo eterno, y la *inferior*, que se ocupa de lo temporal, pero no como potencias distintas, sino como funciones de la misma potencia racional. La razón superior busca la sabiduría, captando los primeros principios, como el de no contradicción, que refleja la idea del ser en su carácter eterno, mientras que la inferior se dedica a la ciencia, deduciendo conclusiones, como en la geometría o la perspectiva. Ambas funciones de hecho pertenecen a la misma potencia, que se mueve de lo temporal a lo eterno⁴³. Pero es menester no caer, como advierte Chenu, en el reduccionismo de estos conceptos desde la perspectiva del aristotelismo, es decir, Santo Tomás resiste a la simplificación del concepto agustiniano de *ratio superior e inferior*, defendiendo su valor único frente a las categorías aristotélicas de conocimiento necesario y contingente, evitando así las limitaciones de una

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 8c.

⁴² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 8, ad. 2.

⁴³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 15, aa. 1 y 2.

aristotelización excesiva del tomismo⁴⁴. De acuerdo con Patricia Moya y Manfred Svensson, puede decirse que la distinción entre *ratio superior* y *ratio inferior* en Tomás de Aquino se basa en las funciones que desempeñan: la *ratio superior* se ocupa de las realidades de naturaleza superior al intelecto humano, que son inmateriales por sí mismas, y su acto principal es la contemplación de la verdad, aunque también puede derivar principios prácticos para la acción. Por su parte, la *ratio inferior* se centra en realidades de naturaleza inferior, sobre las cuales el alma es superior, y las aprehende inmaterializándolas mediante el acto cognoscitivo, otorgándoles un ser más noble en el alma que en su existencia propia. Efectivamente, esta *ratio inferior* puede convertir estas realidades en objetos de contemplación o utilizarlas como criterios para regular la acción práctica. Siguiendo la perspectiva agustiniana, el Aquinate sostiene que el entendimiento humano se relaciona con objetos superiores, que inspiran una actitud contemplativa, y con objetos inferiores, que orientan la acción práctica. Empero, esta distinción no implica una separación absoluta, ya que ambos usos del entendimiento están estrechamente relacionados. Además, bajo la influencia aristotélica, el Aquinate aclara que estas funciones no corresponden a facultades distintas, sino que reflejan diferentes aplicaciones de una misma capacidad intelectual, determinada por la naturaleza de los objetos conocidos y el modo en que el entendimiento los aborda⁴⁵.

⁴⁴ Cf. Chenu, Marie-Dominique, *Ratio superior et inferior*, «Laval Théologique et Philosophique», 1, 1945, p. 122; cf. Mulligan, Robert W., *Ratio superior and ratio inferior: the Historical Background*, «The New Scholasticism», 29/1, 1955, pp. 1-32.

⁴⁵ Cf. Moya, Patricia – Svensson, Manfred, *Ratio superior, ratio inferior y el agustinismo de Tomás de Aquino*, «Anuario de Estudios Medievales», 43/2, 2013, p. 789.

Esta temática adquiere mayor profundidad más adelante, pues se cuestiona si la *intelligentia* es una facultad propiamente dicha, por lo que dice que ella “*proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere*”. Pero algunos tratados traducidos del árabe, dice el Aquinate, se emplea el término *intelligentia* para significar a los ángeles, que en griego son *intellectus* o *intelligentiae*. En realidad, para Santo Tomás la inteligencia es el acto del entendimiento, y esto sucede porque muchas veces los filósofos, sobre todo justamente los árabes, distinguen entre entendimiento agente, posible, habitual y consumado (*adep-tum*). Sólo el intelecto agente y el posible son distintos, pues una cosa es la potencia activa y otra la pasiva. Empero, los otros se diferencian en el entendimiento posible porque hacen referencia a tres estados diversos: “*intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus*”⁴⁶. El intelecto se llama meramente en potencia cuando puede recibir las especies inteligibles, mientras que está en acto primero cuando se constituye en lo que es, es decir, en intelecto, lo cual se da justamente cuando aprehende los primeros principios, por lo cual recibe el nombre de intelecto habitual; finalmente, se llama competo o consumado cuando en acto entiende, cuando tiene presente, como objeto de su intelección, alguna especie inteligible o, en términos más platónico-agustinianos, una idea.

En la respuesta a la tercera objeción, aborda con precisión la relación entre los diversos actos del entendimiento, todos los

⁴⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 10c.

cuales, a nuestro parecer, tienen como fundamento último al ente que intuye naturalmente la mente humana, es decir, la idea del ser en universal resulta el horizonte último de la intelección humana. A nuestro juicio, en efecto, esta explicación es fundamental, pues permite unificar los actos intelectuales en una sola potencia, evitando la multiplicación innecesaria de facultades, y permite situar la idea del ser como el fundamento que engloba tanto el conocimiento especulativo como el práctico. Santo Tomás argumenta que los actos enumerados, como la aprehensión simple, el pensamiento, el saber y la comunicación de la verdad, no corresponden a potencias distintas, sino que se derivan de una única potencia intelectual, la cual opera en el marco de la idea del ser, pues, al margen de ella, todo lo concerniente a esta dimensión humana permanecería en la sombra. Esta unificación simplifica la antropología filosófica, destacando que todos estos actos tienen como raíz la captación inteligible del ser, que es el objeto universal del entendimiento.

Santo Tomás explica que la primera actividad de la potencia intelectual es la aprehensión simple de un objeto, es decir, la captación inmediata de la verdad inteligible, como cuando se comprende el universal “silla” en el horizonte del ser, o sea, como determinación de este último. En segundo lugar, esta aprehensión se orienta hacia el conocimiento o la acción, lo que manifiesta dos *intentiones* posibles: la especulativa, que busca la contemplación de la verdad, y la práctica, que dirige el conocimiento hacia la acción. Esta distinción es de enorme importancia, pues muestra que el entendimiento humano, enraizado en la intuición del ser, puede operar en dos direcciones: o bien se detiene en la mera contemplación de la verdad (especulativa), o bien se aplica a la acción (práctica). No existen otras intenciones posibles; estas dos agotan las posibilidades

del entendimiento y el resto se retrotraen a ellas. Por ejemplo, al conocer un universal como “cerdo”, se puede contemplar su esencia (especulativo) o emplear tal conocimiento para decidir cómo interactuar con un cerdo específico (práctico), siempre en el marco del ser. Además, explica el Aquinate que, mientras persiste la investigación de lo propuesto, el entendimiento se encuentra en un estado de indagación, que Santo Tomás denomina *excogitatio*. Pensar consiste en mantener la mente ocupada en la reflexión sobre lo que se está entendiendo, como cuando se examina un concepto en relación con otros más para alcanzar una comprensión más profunda. Este proceso culmina en el saber o la sabiduría (*scire vel sapere*), que implica juzgar con certeza lo pensado en relación con nociones ciertas, como los primeros principios, que están enraizados en la idea del ser. La sabiduría, según Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica*, corresponde a la captación de estos principios universales, que permiten formular juicios ciertos. Este saber se convierte en la base del lenguaje interior, que primero se formula internamente y luego se expresa externamente, comunicando la verdad aprehendida. A nuestro juicio, esta secuencia refleja cómo el entendimiento humano, operando en el horizonte del ser, transforma la aprehensión inicial en conocimiento articulado, ya sea para contemplación o para acción⁴⁷. La postura tomista subraya que no toda diferencia de actos implica potencias distintas, sino sólo aquéllas que no pueden reducirse a un mismo principio. Todos los actos mencionados (aprehensión, pensamiento, saber, comunicación) se derivan de la misma potencia intelectual, cuya raíz es precisamente la captación del ser como objeto universal. Por ejemplo, al

⁴⁷ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 10, ad. 3m.

entender “silla”, se aprehende su esencia, se reflexiona sobre ella, se la relaciona con principios ciertos, y se la comunica, todo dentro del mismo entendimiento, que opera en el marco universalísimo del ser. Esta unificación evita la multiplicación innecesaria de facultades, manteniendo la simplicidad como guía para la antropología.

Pues bien, lo que resulta natural al Aquinate es inquirir si el entendimiento especulativo y el práctico son potencias distintas. La solución, siguiendo la línea trazada en precedencia, es que no se trata de potencias diferentes, sino idéntica con diferentes intenciones. La intención especulativa se orienta a la contemplación de la verdad; por su parte, la práctica se dirige a la acción. Santo Tomás ya ha sostenido que la *intentio* del entendimiento es especulativa o práctica, pero ambas se reducen a una misma potencia intelectual, cuya raíz, a nuestro juicio, radica en el ser en universal. En el artículo 11, se profundiza esta idea, explicando que lo accidental en lo que es objeto del entendimiento no diversifica la potencia. En efecto, el color blanco es captado por la misma potencia visiva, independientemente de si está en un hombre, un cerdo o una pared, pues el objeto formal de la visión es el color, no propiamente el sujeto que lo porta. De manera análoga, el entendimiento capta todo bajo la idea de ser, esto es, la diferencia entre contemplación (especulativa) y acción (práctica) es accidental, no esencial, pues en ambos casos el acto fundamental es entender, es decir, aprehender el ser en sus determinaciones. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma que:

Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem, practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod philosophus dicit in III de anima,

quod *speculativus differt a practico, fine*. Unde et a fine denominatur uterque, hic quidem *speculativus*, ille vero *practicus*, idest *operativus*⁴⁸.

El entendimiento especulativo se concentra en la contemplación de la verdad, como cuando se aprehende el universal “hombre” para comprender su esencia; por su parte, el práctico aplica tal conocimiento a la acción, como decidir tratar a un hombre de acuerdo con las exigencias que le corresponden. Esta diversificación en el fin, a saber, contemplación o acción, no implica, empero, potencias diferentes, sino una sola potencia intelectual que opera en el horizonte del ser. A nuestro juicio, esta distinción es fundamental, pues muestra cómo la idea del ser permite tanto la especulación teórica como la acción práctica, unificando la antropología tomista frente a otras filosofías, como resulta ser la de Kant. Efectivamente, el filósofo prusiano rechaza esta unificación, postulando que la razón especulativa y la práctica son facultades distintas que no se vinculan. Para él, la razón especulativa no puede conocer los objetos en sí mismos (*noumena*), sino sólo los fenómenos, representaciones de la consciencia que no garantizan la realidad objetiva. Por consiguiente, la razón práctica, que establece normas morales, no se fundamenta en el conocimiento de la realidad, sino en principios formales, como resulta el imperativo categórico, que carecen de contenido. Santo Tomás, por el contrario, sostiene que el entendimiento especulativo y el práctico son una misma potencia, pues ambos operan en el marco del horizonte del ser, objeto universal del entendimiento. Lo que se conoce especulativamente (la verdad del ser) tiene injerencia en las decisiones prácticas, pues el conocimiento de la verdad

⁴⁸ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 11c.

fundamenta la acción moral. Al conocer, por ejemplo, que el hombre es un ente inteligente y sensible, con un valor intrínseco, se deduce que debe tratársele como fin, no como medio, principio moral que Kant también termina por admitir, pero que, de acuerdo con los tomistas, contradice su propia separación entre razón especulativa y práctica, pues requiere el conocimiento de qué es el hombre.

En su respuesta a la segunda objeción, el Angélico aborda una cuestión que ha generado numerosos debates en la escolástica: “verum et bonum se invicem includunt, nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile”⁴⁹. La verdad, captada por el entendimiento especulativo, es un bien, en efecto, para el entendimiento, pues conocer la verdad es apetecible en sí mismo. A nuestro juicio, esta posición resulta de enorme profundidad, pues muestra que la verdad (el ser conocido) y el bien (el ser apetecido) son dos perspectivas del mismo ente, enraizadas en la idea del ser. El entendimiento especulativo capta la verdad como una determinación del ser, mientras que el práctico la aplica a la acción, orientándola hacia el bien. Por ejemplo, al conocer que el hombre es un ente inteligente, se deduce que tratarlo con respeto es un bien moral, pues la acción se fundamenta en la verdad de lo que es el ser humano. Sin este vínculo, la moralidad sería ininteligible, pues no habría cómo someterse a una ley moral sin comprenderla. Este vínculo entre verdad y bien implica que la acción moral es exclusiva de los entes inteligentes, pues sólo ellos son capaces de captar la idea del ser. Aristóteles, en su noción de *πρᾶξις*, reserva la acción moral al hombre, pues los animales, que

⁴⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 11, ad. 2m.

carecen de entendimiento, no actúan moralmente, sino por instinto. La *πραξις* requiere entender la verdad del ser, como cuando se reconoce el valor intrínseco del hombre y se actúa en consecuencia. A nuestro juicio, este punto es medular, pues la antropología tomista, al enraizar la acción moral en el entendimiento del ser, conduce a indicar con claridad uno de los fundamentos morales, a saber, la intelección. Así, al tratar a una persona como un ser humano, se actúa conforme a la verdad de su ser; si se la trata como un objeto, se viola esta verdad, resultando en una acción inmoral. A lo largo de la historia, las variaciones en la idea del ser humano han generado controversias morales, pero la idea del ser humano como ente inteligente y corpóreo ha sido constante, y la modernidad ha avanzado en incluir a todos bajo este universal.

Pues bien, cabe decir algo más sobre la verdad que cabe tildar de práctica. Gustavo Ponferrada llama la atención sobre el tema de la verdad al escribir que en Santo Tomás se aprecia el planteamiento de este asunto desde una perspectiva estrictamente filosófica, es decir, “se ubica el tema de la verdad en un marco metafísico, partiendo del primer principio, el ente. Este tiene modos especiales de realizarse, expresables por categorías; además tiene modos generales, comunes a todo ente. Los primeros radican en la esencia, los segundos en el *actus essendi*; entre éstos se ubica lo verdadero, que no es sino el ente mismo en cuanto *conveniente* con el entendimiento. De ahí que la definición de la verdad como adecuación de la cosa y el entendimiento exprese formalmente la razón de lo verdadero (aparecen en texto tres términos similares: *adecuación*, *correspondencia* y *comparación*: se prefiere el primero). De modo que ante todo se da la entidad de la cosa; luego su correspondencia o adecuación con el entendimiento, en lo que consiste su verdad

y por fin el conocimiento de esa verdad”⁵⁰. Entre los filósofos que cultivan el tomismo, suele destacarse la verdad desde la perspectiva de la correspondencia, sin descuidar otros ámbitos de la verdad, como la coherencia y la pragmática, pues, como afirma Beuchot, “Santo Tomás aceptaría la verdad coherentista como una condición preparatoria para la verdad correspondentista, y la verdad pragmatista como un signo y resultado de la verdad correspondentista. Y aún llega Santo Tomás —al igual que Aristóteles— a admitir una cierta verdad por convención, como la que se da en la discusión o tópica, pero como algo que no alcanza a ser como la verdad correspondentista. En todo caso, la verdad como correspondencia o adecuación es el núcleo fuerte de la teoría tomista de la verdad, su aspecto distintivo”⁵¹.

Pues bien, lo anterior puede conducir a problematizar el tema de la verdad práctica, pues, como dice García-Huidobro, “Si se ha reconocido que la verdad consiste en una adecuación entre el intelecto y la cosa, parece difícil que se pueda admitir un lugar para la verdad en el campo práctico. Esto por dos razones: en primer lugar, aun suponiendo que el intelecto tenga un papel en ese terreno, resulta que la cosa con la que el intelecto debe adecuarse parece que no existe, puesto que, si no se trata de conocer por conocer, sino de conocer para hacer, resulta que lo que hay que hacer aún no ha sido hecho, es decir, todavía no existe. ¿Y cómo podría adecuarse el intelecto a algo que no existe? Si se responde que la cosa existe como proyecto,

⁵⁰ Ponferrada, Gustavo E., *El tema de la verdad en Santo Tomás: sus fuentes*, «Sapientia», 41/159, 1986, p. 24.

⁵¹ Beuchot, Mauricio, *La verdad en Santo Tomás: teoría de la correspondencia o adaequatio*, «Cuadernos salmantinos de filosofía», 18, 1991, p. 31.

habrá que reconocer que los proyectos se dan en la inteligencia, con lo cual se estaría diciendo que la inteligencia tendría que adecuarse consigo misma, lo cual o es imposible —pues la adecuación supone dos términos diferentes—, o es vano: la inteligencia parece estar siempre de acuerdo consigo misma, al menos tratándose de personas normales. La segunda razón que parece hacer imposible la verdad práctica, es que la práctica está marcada por la contingencia y el cambio de circunstancias, de modo que arribar a algo así como un conocimiento o verdad prácticos parece una ilusión. Se supone que la verdad debe tener cierta universalidad y permanencia, mientras lo que hay que hacer aquí y ahora es algo completamente singular, en lo cual juegan un papel relevante no sólo las circunstancias históricas sino incluso la psicología y la aptitud física del sujeto. Cualquier lector de Aristóteles o de Tomás de Aquino debe reconocer que cosas como la valentía no están definidas de antemano. Por más que se diga que el valiente es aquél que afronta los peligros que hay que asumir y huye de aquéllos que corresponde huir, no se está dando solución a ningún problema práctico mientras no se especifiquen, por ejemplo, la edad y fuerza del sujeto de que se trata, y otras cosas por el estilo”⁵².

Pues bien, el Aquinate apunta, como se ha visto a partir de los textos citados, que hay un uso práctico de la razón que se vincula al teórico precisamente por la verdad, que es el mismo ente en cuanto es aprehendido por el intelecto y apetecido por la voluntad, al que se le presenta mediado por la razón práctica. Es posible sostener, pues, que la presencia de una verdad práctica revela la existencia de un empleo de la razón que trasciende lo meramente especulativo. La razón humana no se

⁵² García-Huidobro, Joaquín, *Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino*, «Sapientia», 50, 1995, p. 245.

agota en la contemplación de la realidad ni en la deducción a partir de verdades adquiridas con cierta estabilidad. Hablar de una razón práctica, o más precisamente, de un uso práctico de la razón, pone de manifiesto que ésta no es únicamente constatativa, sino también directiva, capaz de orientar la acción humana. Que la praxis se ocupe de realidades susceptibles de configuraciones diversas implica renunciar a concebir la ética como un dominio de certezas absolutas, regido por un sistema de normas preexistentes. Sin embargo, esto no debe conducir al desamparo de un emotivismo no cognoscitivo. Si nos hallamos ante la necesidad de decidir en el ámbito de lo contingente, la razón, en su modestia, puede ofrecer un auxilio invaluable. Para ello, debe ser una razón atenta a la experiencia, sensible a las circunstancias, abierta al diálogo con los demás y capaz de discernir, en las más variadas situaciones, aquello que dignifica al hombre y aquello que lo menoscaba. Para cumplir con esta tarea, la razón no tiene más opción que hacerse práctica⁵³.

Es menester destacar el apetito, el cual se vuelve recto cuando se adecúa a la verdad, ya que esta última, de ser tal, lo es por adecuarse a la realidad: pero esta verdad no deja de ser ideal, al menos en el ámbito del entendimiento, pues todo lo que se entiende se entiende justamente en cuanto es ideal; no se conoce, desde el punto de vista del entendimiento, el individuo o lo particular, si no es a través del universal. A esto algunos tomistas le denominan “intencional”, como cuando Alejandro Llano explica que “hay una única forma, que existe en la naturaleza de las cosas con ser real, y en la mente con ser intencional. Con la particularidad de que el ser intencional no

⁵³ Cf. García-Huidobro, Joaquín, *Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino*, cit., pp. 261-262.

hace que la forma subsista y persista en sí misma, sino que la remite —como idéntica a ella— a la forma que posee ser real”⁵⁴. Y precisamente este universal tiene carácter de verdad cuando está enraizado en la realidad, a la que representa. Por ello, el apetito es recto cuando se adecúa a la verdad, es decir, al ente ideal, que presta su servicio al entendimiento práctico como guía para el actuar, especialmente en el campo moral. Por ello es que en la *Summa* Santo Tomás ha indicado la importancia del apetito, pues lo apetecido es el mismo ser en cuanto bueno, y si el bien se convierte con la verdad, lo apetecido es recto cuando corresponde a la verdad, que es lo conocido. Así se entiende también que algunos intérpretes, como Skarica, digan que “Así, en el texto de la *Summa*, al caracterizar la verdad del intelecto práctico, se atiende a la conformidad del intelecto con el apetito recto, a diferencia de lo que ocurre con la verdad del intelecto especulativo, donde se atiende más bien a la conformidad con la realidad”⁵⁵. Por ello es que la acción, al ser particular y contingente, se dice verdadera por conformarse a la verdad práctica, que no deja de ser ideal, y en este caso la acción, que resulta ser real y contingente⁵⁶, es verdadera si se conforma a lo ideal, pues la verdad primariamente considerada se da en el entendimiento, ni más ni menos.

Es más, en la I-IIae, específicamente en la cuestión 64, a. 3, el Aquinate sostiene que la cosa misma (*res*) es la medida del

⁵⁴ Llano, Alejandro, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 110. A este universal resultaría tal vez preferible llamarlo ideal, esto es, en la mente se encuentra el ser idealmente considerado.

⁵⁵ Skarica, Mirko, *La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, «Anuario filosófico», 32/1, 1999, p. 293.

⁵⁶ Cf. Pradier, Adrián, *Verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, en: Chillón, José M. – Martínez, Ángel – Valera, Luca (eds.), *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Comares, Granada 2022, pp. 51-59.

entendimiento, tanto en las virtudes intelectuales especulativas como prácticas. Este principio de hecho es el fundamento objetivo del medio virtuoso y descarta toda interpretación subjetivista, voluntarista o apetitiva:

Verum autem intellectus nostri absolute consideratum, est sicut mensuratum a re, res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in X Metaphys.; ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio, per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicit esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit⁵⁷.

En efecto, la verdad del entendimiento (considerada en absoluto, apunta él, como se ve), es medida por la cosa (*sicut mensuratum a re*). Efectivamente, la cosa mide al entendimiento, y la verdad consiste en decir lo que la cosa es, cuando es. Por ello, el medio virtuoso estriba en decir lo que es, mientras que su exceso en decir lo que no es y su defecto decir no ser lo que es. Así, el medio, puede decirse, es ontológico, a saber, la conformidad con la cosa. Por tanto, no depende del estado del agente, ni del apetito. La virtud práctica tiene, entonces, a la cosa como regla:

Verum autem virtutis intellectualis practicae, comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati. Et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem, in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis. Sed respectu appetitus, habet rationem regulae et mensurae. Unde idem medium, quod est virtutis moralis, etiam est ipsius prudentiae, scilicet rectitudo rationis, sed prudentiae quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis, ut mensuratae

⁵⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 64, a. 3c.

et regulatae. Similiter excessus et defectus accipitur diversimode utrobique⁵⁸.

En definitiva, la virtud intelectual práctica tiene razón de algo medido (*mensuratum*), por lo cual el medio se enteliga asimismo por su conformidad con la cosa, ya sea en las virtudes especulativas o prácticas. A nuestro juicio, el bien del acto moral está en la cosa obrada: el apetito recto tiene razón de regla y medida (*mensurans*), lo cual significa, según este texto, que la verdad mide al apetito. El entendimiento está en la verdad cuando se adecúa a la cosa, mientras que el apetito es recto cuando se ajusta a la verdad. Por ende, el apetito recto es consecuencia de su adecuación con la verdad: es *mensuratum a re*, o sea, está en conformidad con la cosa. En suma, la cosa es medida de la virtud, pues sin ella no hay verdad, y sin verdad no hay bien, y sin bien, por ende, no hay virtud.

En el artículo duodécimo, Santo Tomás aborda si la sindéresis es una potencia distinta. La sindéresis es un término habitual en la filosofía moral medieval, que se define como el hábito natural que contiene el principio fundamental de la moralidad. Este principio, análogo al principio de no contradicción en el ámbito especulativo, es abstracto y universal, y tiene su fundamento en el ser ideal, pues el bien es el mismo ser conocimiento por el entendimiento, sólo que apetecido por el entendimiento práctico. A nuestro juicio, la sindéresis es nuclear, pues actúa como la base de la conciencia moral. Santo Tomás, interpretando a Aristóteles, sostiene que la sindéresis no es una potencia distinta, sino un hábito natural de la razón práctica, que inclina al hombre a buscar el bien y evitar el mal, siempre en el marco del ser. Escribe el Doctor común:

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I-II, q. 64, a. 3c.

synderesis non est potentia, sed habitus, licet quidam posuerint synderesim esse quandam potentiam ratione altiolem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, sicut supra dictum est, ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili, et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinando invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quandam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI Ethic. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis⁵⁹.

La razón, a diferencia del instinto animal, puede orientarse a objetos opuestos, como el bien y el mal, o en términos numéricos, lo positivo y lo negativo. Por ejemplo, un animal con hambre come por instinto, mientras que un hombre puede elegir ayunar, lo cual puede considerarse una decisión racional que implica considerar opuestos. La sindéresis, empero, es un hábito. Este hábito, poseído por naturaleza, permite al hombre actuar moralmente, pues conocer el bien (una verdad del ser) es la condición para orientar la acción hacia él.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 12c.

Inmediatamente el Aquinate profundiza en la relación entre los principios especulativos y prácticos, destacando, a nuestro juicio, la centralidad del ser como horizonte último que fundamenta tanto el entendimiento teórico como el práctico. Esta unificación es esencial, pues permite enmarcar todos los actos del entendimiento, ya sean especulativos o prácticos, en una sola potencia intelectual, cuya raíz es la captación del ser como objeto universal. Santo Tomás explica que los principios especulativos, como resulta el principio de no contradicción, son evidentes por naturaleza y constituyen el fundamento del raciocinio teórico. Este principio, que refleja la idea del ser en su estabilidad ontológica, no requiere demostración, pues es inmediatamente evidente, como cuando se distingue entre sal y azúcar o se comprende que un círculo no puede ser cuadrado. Cualquier sujeto racional, sin formación filosófica, aplica intuitivamente este principio al distinguir que la sal no es azúcar, captando así la idea del ser en sus determinaciones específicas, aunque no formule explícitamente el principio de no contradicción.

De manera análoga, los principios prácticos, que guían la acción moral, también están infundidos por naturaleza y no requieren una potencia especial, sino el hábito natural denominado *sindéresis*. La *sindéresis*, según Santo Tomás, impulsa al bien y censura al mal, por lo cual este principio práctico, análogo al principio de no contradicción en el ámbito especulativo, es un hábito natural que se deriva de la idea del ser, pues el bien es una determinación del ser apetecida por el entendimiento práctico. A nuestro juicio, la *sindéresis* actúa como la base de la conciencia moral, permitiendo al hombre juzgar sus acciones en el marco del ser. Por ejemplo, al captar que el hombre es un ente inteligente, se deduce que debe ser tratado con

respeto, acción que se alinea con el bien moral. Este principio no se concreta automáticamente, sino que requiere del juicio prudencial, que aplica la sindéresis a situaciones específicas, siempre en el horizonte del ser.

En el artículo decimotercero, Santo Tomás aborda si la conciencia es una potencia distinta, lo cual implicaría una función del todo distinta que vuelva imperioso sostener que su acto requiere de otra raíz. La respuesta tomasiana es que la conciencia no es una potencia, sino un acto del entendimiento: “Conscientia proprie loquendo non est potentia, sed actus”⁶⁰. Esta afirmación se fundamenta en la etimología de la palabra “conciencia”, que deriva de *cum* y *scientia*, indicando un saber acompañado de otro saber. La conciencia, según el nombre, es un conocimiento que se acompaña de otro, como sucede con el saber que se conoce el *De anima* por haberlo leído varias veces. A juicio nuestro, esta conexión etimológica es significativa, pues vincula la conciencia con la sindéresis, que es el hábito natural de juzgar moralmente, enraizado en la idea del ser. Pues bien, Santo Tomás identifica varias funciones de la conciencia: dar testimonio, incitar, ligar, acusar, excusar y recordar. Estas funciones presuponen el conocimiento, pues sin él no se puede tomar conciencia de una acción. Por ejemplo, según el *Eclesiástico*, la conciencia sabe cuando se ha maltratado a otro, actuando como testigo de los propios actos. Asimismo, la conciencia puede ser antecedente, juzgando si algo debe hacerse, o consecuente, evaluando si una acción estuvo bien o mal hecha. En el primer caso, incita o vincula a la acción; en el segundo, excusa (si estuvo bien) o acusa y remuerde (si estuvo mal). Estas funciones son actos del entendimiento, que aplica

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13c.

el conocimiento a las acciones, siempre en el marco del ser. A nuestro parecer, esta explicación es profunda, pues muestra que la conciencia moral es un acto derivado de la *sindéresis*, que proporciona los principios morales básicos, como el de buscar el bien, que es una determinación del ser. Por ejemplo, al remorder por una acción, la conciencia refleja el juicio de que se ha violado la verdad del ser, como cuando se trata a una persona como objeto en lugar de como ente inteligente.

En la cuestión 80, Santo Tomás aborda si el apetito es una potencia especial del alma. Ya ha adelantado varias veces el Aquinate su tesis, como en aquel pasaje que dice: “Hoc autem distat inter appetitum et quamcunque cognitionem; quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetibilem”⁶¹. En el caso de la cuestión 80, su postura en fundamenta en el Aristóteles del libro segundo del *De anima* y en San Juan Damasceno en el *De fide orthodoxa*; siguiéndolos, su respuesta resulta afirmativa:

necesse est ponere quandam potentiam animae appetitivam. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species

⁶¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 1c.

omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animae appetitivam⁶².

Efectivamente, la distinción entre conocer y apetecer es radical, pues son actos fundamentalmente diferentes. Toda forma natural, como dice el texto, tiene una tendencia inherente, como el fuego que tiende a elevarse o a producir otro fuego, según la cosmología aristotélico-tolemaica. Aunque esta visión ha sido superada en la modernidad, la tesis que afirma que los entes naturales tienen tendencias permanece de alguna manera. Por ejemplo, la roca cae hacia la tierra, mostrando un apetito natural de descender, sin necesidad de conocimiento. En los entes con conocimiento, como los animales y los hombres, la forma es superior, pues permite recibir representaciones de otros entes, como los sensibles (en los animales) o los inteligibles (en los hombres). Nos parece de vital importancia esta distinción, pues el apetito es más fundamental que el conocimiento, ya que incluso los entes sin conocimiento, como la roca, tienen tendencias, pero en los entes cognitivos el apetito se deriva del conocimiento. El hombre, al captar connaturalmente al ente en universal, puede apetecer no sólo objetos sensibles, como un bruto que desea comida, sino también bienes

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 80, a. 1c.

inteligibles, como la salud o la felicidad, que trascienden lo sensible. Esta capacidad de apetecer bienes inteligibles refleja una semejanza con Dios, en quien existe todo, según Pseudo Dionisio. Así, el apetito humano, enraizado en la idea del ser, puede dirigirse a Dios como el bien supremo, aunque este conocimiento sea conjetural, alcanzado mediante el raciocinio, no por una visión directa. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, sostiene que el conocimiento de un atisbo de Dios permite apetecerlo, como en el principio de *sindéresis*, que impulsa al bien en general, incluyendo al Bien supremo.

En la cuestión 81, en concreto en el artículo primero, Santo Tomás aborda si la *sensualitas* es una potencia apetitiva. La sensualidad, según Pedro Lombardo en las *Sentencias*, es el apetito de las cosas pertenecientes al cuerpo, derivado del movimiento sensible descrito por Agustín en el *De Trinitate*. Este apetito sigue al conocimiento sensible, pues no se puede apetecer lo que no se conoce. A nuestro juicio, esta vinculación es fundamental, pues el apetito sensitivo, denominado sensualidad, es un movimiento hacia lo apetecible, distinto del acto cognoscitivo, que se completa con la presencia de lo conocido en el sujeto. Por ejemplo, un animal desea comida porque la percibe sensiblemente, acto que presupone el conocimiento sensible. En el artículo segundo, Santo Tomás examina si el apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible como potencias distintas. Siguiendo a Gregorio de Nisa y San Juan Damasceno (o Nemesio de Emesa: como es bien sabido, algunos textos atribuidos al damasceno pertenecen más bien a este obispo, autor de un *De homine*⁶³), y retomando a Platón en el

⁶³ Cf. Dobler, Emil, *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin: Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*, Universitätsverlag, Friburgo (Suiza), 2002, 220pp.

Fedón, que representa al alma con la imagen de los caballos alados (si bien, con notables diferencias⁶⁴), Santo Tomás afirma que el apetito sensitivo, denominado sensualidad, es una facultad genérica que se divide en dos potencias: la concupiscible, que procura lo conveniente y evita lo perjudicial, y la irascible, que resiste los obstáculos para alcanzar lo conveniente. Seguramente por ello Mausbach afirma con nitidez que “la concupiscible está más ordenada a recibir, mientras que la irascible está más orientada a actuar”⁶⁵. Por ejemplo, un animal come lo que le conviene (concupiscible) y huye del peligro (irascible), como un perro que evita un palo. A nuestro parecer, esta distinción es esencial, pues refleja cómo el apetito sensitivo, enraizado en el conocimiento sensible, permite al animal interactuar con su entorno de manera ordenada⁶⁶.

En la continuación de la cuestión 81, profundiza en la distinción entre las facultades apetitivas sensitivas, específicamente el apetito concupiscible y el irascible, y su relación con la razón y la voluntad, subrayando la centralidad del ser como horizonte que fundamenta al conocimiento y al apetito. En efecto, las pasiones del alma, derivadas de tales potencias, se enraízan en la captación del ser, ya sea como algo conveniente (apetecible) o perjudicial (rechazable). Santo Tomás considera que el apetito concupiscible es aquel que procura lo conveniente y evita lo perjudicial, mientras que el apetito irascible se orienta a superar los obstáculos que impiden alcanzar lo

⁶⁴ Cf. Mausbach, Joseph, *Divi Thomas Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, cit., p. 22.

⁶⁵ Mausbach, Joseph, *Divi Thomas Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, cit., p. 23.

⁶⁶ Cf. Oelze, Anselm, *Animal Minds in Medieval Latin Philosophy. Studies in the History of Philosophy of Mind*, Springer, Cham 2021, pp. 151-156.

conveniente o a rechazar lo perjudicial, cuyo objeto se identifica como lo difícil. Por ejemplo, el animal busca comida (concupiscible) y huye del depredador (irascible), como una oveja que evita al lobo por considerarlo un enemigo o el perro al palo, pues este último lo golpea. Estas dos tendencias no se reducen a un solo principio, pues el alma, a pesar de la inclinación del apetito concupiscible hacia lo conveniente, puede ocuparse de lo triste o adverso con el objetivo de superarlo, conforme a la tendencia irascible.

Para Santo Tomás, todas las pasiones del alma se derivan de estas dos potencias apetitivas. Del apetito concupiscible surgen pasiones como el amor, que busca lo conveniente, y el odio, que rechaza lo perjudicial. Ejemplo: la tristeza surge cuando lo perjudicial, aquello que se odia, se hace presente; por lado, la alegría emerge cuando se consigue lo conveniente. Del apetito irascible surgen pasiones, especialmente la ira, que nace de la tristeza causada por un obstáculo y culmina en alegría al superarlo, como en la venganza. A nuestro juicio, esta conexión es medular, pues las pasiones se enraízan en la idea del ser: lo conveniente y lo perjudicial son determinaciones del ser captadas por el conocimiento sensible, que el apetito sensitivo transforma en inclinaciones. Por ejemplo, según Aristóteles en el libro octavo de la *Historia animalium*, las peleas entre animales responden al apetito concupiscible, como la búsqueda de alimento o al apareamiento, mientras que el irascible actúa como *propugnatrix et defensatrix concupiscibilis*, enfrentando obstáculos para alcanzar lo conveniente o rechazar lo perjudicial. Santo Tomás señala que el apetito irascible y el concupiscible interactúan dinámicamente: cuando la concupiscencia (deseo de lo conveniente) se intensifica, la ira (respuesta a los obstáculos) disminuye, y viceversa. Esta interacción evidencia que el

irascible apoya al concupiscible, buscando superar los obstáculos que impiden lo conveniente o rechazar lo perjudicial. A nuestro juicio, esta distinción es profunda, pues muestra cómo las pasiones se concretan en un sistema que plasma la estructura del alma humana y animal. En los animales, tales pasiones son automáticas o instintivas, mientras que en el hombre el apetito sensitivo está subordinado a la razón y a la voluntad, pudiendo controlar racionalmente las inclinaciones de la sensibilidad.

En el artículo tercero, el Aquinate aborda si los apetitos concupiscible e irascible están sometidos a la razón. Siguiendo a San Juan Damasceno, afirma que ambos apetitos están sometidos a la razón y la voluntad, que residen en la parte superior del alma: “*irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem*”⁶⁷. Como dice el texto recién citado, esta sumisión ocurre de dos maneras: en relación con la razón, que guía los actos de las potencias apetitivas, y en relación con la voluntad, que ordena su ejecución. En los animales, el apetito sensitivo es movido por la potencia estimativa, como cuando una oveja huye del lobo por estimarlo como enemigo o el perro del palo que puede hacerle daño. En el hombre, en lugar de la estimativa, opera la potencia cogitativa, también llamada *ratio particularis*, como ya se ha visto, la cual compara representaciones individuales y permite al entendimiento universal gobernar los apetitos sensitivos:

Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus

⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 3c.

propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui⁶⁸.

Por ejemplo, la razón universal deduce conclusiones particulares a partir de los principios universales, tal como acaece en la lógica, y la razón inferior, según el Hiponense, es movida por la razón superior, que opera en el marco del ser en universal. La experiencia confirma esta sumisión, pues el hombre puede mitigar pasiones como el temor o la ira mediante consideraciones racionales. Al reflexionar en torno a principios generales, como el valor intrínseco de una persona, se puede atenuar la pasión de iracunda hacia ella, subordinando el apetito irascible a la razón. Asimismo, la voluntad, como apetito intelectual, ordena la ejecución de los actos, a diferencia de los animales, donde el apetito sensitivo actúa instintivamente. Así, en el ejemplo aducido, una oveja huye del lobo por temor, mientras que el hombre puede decidir no huir, aunque sienta miedo, porque espera la orden de la voluntad, que es el apetito superior. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles en el *De anima* y la *Metafísica*, utiliza la analogía de las esferas celestes: el apetito superior (voluntad) mueve al inferior (sensitivo) como, en la cosmología antiguo-medieval, la esfera superior mueve a la inferior, asegurando que el apetito sensitivo no actúe sin el *consensus* de la razón o la voluntad, que operan en el marco del ser. A nuestro juicio, esta subordinación es fundamental, pues refleja cómo la idea del ser, captada por el entendimiento,

⁶⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 81, a. 3c.

permite al hombre ordenar sus pasiones hacia fines racionales y morales. En contraste, filósofos modernos como Hobbes re-interpretan estas posturas dándoles un nuevo giro. Hobbes, en su visión mecanicista, reduce el apetito a resortes de movimiento, enfatizando el concupiscible (huir de lo perjudicial y buscar lo conveniente) sin admitir un apetito racional. Santo Tomás y San Agustín, empero, son más libertarios, pues defienden la capacidad del hombre para elegir racionalmente, en el marco del ser, frente al determinismo instintivo.

Corresponde abordar, como consecuencia de lo anterior, una cuestión interesantísima porque precisamente algunas corrientes dentro de la Escolástica se separan, sobre todo, en relación a la concepción de la voluntad. En efecto, algunos dan cierta primacía a la voluntad y otros al intelecto. La concepción que se tenga de la voluntad da como resultado una configuración antropológica distinta. Más que sobre el asunto del intelecto, es sobre el tema de la voluntad donde se dividen los escolásticos. Pues bien, la voluntad es el pináculo de la naturaleza humana, la facultad que se desarrolla postreramente. En el caso del hombre, para que la voluntad pueda desarrollarse, esto es, para que la voluntad pueda alcanzar su naturaleza, se requiere que las otras facultades del hombre, de alguna manera, se encuentren más o menos desenvueltas. No puede haber voluntad propiamente hablando, si no es presuponiendo al intelecto, y el intelecto presupone, a su vez, el ejercicio de las facultades sensitivas. De ahí la importancia que tiene la cuestión sobre la voluntad.

Santo Tomás plantea si lo que la voluntad desea, lo desea o no por necesidad. Teniendo en cuenta la posición de San Agustín, según la cual todos los hombres desean la felicidad, la cual, por supuesto, no es una tesis que únicamente se halle en

el Hiponense, pero considerando el Aquinate que se trata de uno de los Padres de la Iglesia, toma como autoridad lo que dice él. Todos, pues, desean la felicidad. Si esto no fuese necesario, sino contingente, fallaría al menos en unos pocos casos. Por tanto, la voluntad quiere algo necesariamente. En esto estriba la naturaleza misma de la voluntad: esto significa que la misma voluntad surge con un modo de ser, esto es, está de alguna manera respondiendo a su propia naturaleza, el hecho de tender necesariamente a la felicidad. En este sentido, la tendencia a la felicidad es el modo de ser que distingue a la voluntad de las otras facultades. Se diferencia, por ende, por querer algo necesariamente en el ámbito de lo universal. Pero el Angélico distingue tres tipos de necesidad. Primero, necesario es lo que no puede menos de ser, lo que necesariamente es: “Necesse est enim quod non potest non esse”⁶⁹. En otras palabras, la *necessitas* se predica de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando se dice que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse, o bien formalmente, como cuando se dice que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos iguales a dos rectos. Desde el punto de vista formal, el triángulo no puede no tener tres ángulos; en el caso de las substancias compuestas, necesariamente necesaria y eventualmente debe corromperse. Como dice él mismo, se trata de una necesidad esencial y absoluta. La segunda acepción tiene su origen en el sujeto por razón de un principio extrínseco, bien final, bien eficiente: “Alio modo convenit alicui quod non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine vel agente. Fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur

⁶⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c.

necessarius ad vitam, et equus ad iter. Et haec vocatur necessitas finis; quae interdum etiam utilitas dicitur”⁷⁰. Como puede verse, Santo Tomás recurre a la teoría de las cuatro causas aristotélicas: en la primera acepción se ha referido a las causas intrínsecas del ente, a saber, a la materia y a la forma. En la segunda acepción, se refiere a las causas extrínsecas del ente, la causa final y la causa agente. En cuanto al fin, se indica cuando, sin algo determinado, no puede conseguirse el fin: en este sentido, se dice que el alimento es necesario para la vida y el caballo para viajar. También es llamada, dice el Angélico, *utilitas*, en cuanto que se emplea algún medio necesario para obtener el fin.

La tercera acepción se concreta en la causa agente: “Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere. Et haec vocatur necessitas coactionis”⁷¹. Como sugiere el texto, la necesidad surge cuando un sujeto es obligado a algo por él sin serle posible obrar de otro modo. El ejemplo es aquel cajero bancario que, apuntado por un arma, le da el dinero al delincuente. El acto se da necesariamente porque resulta una tendencia natural a mantenerse en la existencia; por ende, necesariamente el cajero da el dinero al ladrón, pero ello no lo vuelve cómplice, sino que está necesariamente obrando por la coacción, en este caso por una fuerza externa que lo lleva a obrar de una determinada forma. Esta necesidad de coacción es contraria absolutamente a la voluntad. Se llama violento, de hecho, a todo lo que va contra la inclinación natural de algo. El movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. Así como se llama natural lo que es conforme con la tendencia a la

⁷⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c.

⁷¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c.

naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad. Así como es imposible que algo sea a la vez natural y violento, así también es imposible absolutamente que algo sea violento y voluntario al mismo tiempo. Por ende, la voluntad significa lo que no tiene o no padece la violencia de algo externo, pero puede ser que internamente sí esté necesariamente inclinada a algo. En otras palabras, la voluntad, precisamente por su modo de ser, tiende a algo, esto es, tiende algo necesariamente, pero proviene de ella misma, no proviene de un agente externo. Cuando se da la violencia ejercida por el agente externo, la voluntad se disminuye y oscurece. Por ende, queda que la necesidad que brota de la voluntad corresponda a la segunda y primera acepción.

En cuanto a la segunda, “Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo, sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem”⁷². Así pues, la necesidad del fin no es contraria a la voluntad, sino que, de hecho, la constituye en cuanto tal: por ende, es necesario que la voluntad tienda al fin, que en su caso es la *beatitudo*. Además, también se cumple la primera acepción en el caso de la voluntad, por lo cual, explica Santo Tomás, la *necessitas naturalis* no es contraria a la voluntad: la voluntad tiene como su modo de ser, como su propia naturaleza, algo necesario, no violento, sino que brota de la naturaleza misma de la voluntad. Es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza o felicidad. El fin es en el orden

⁷² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 1c.

práctico lo que los principios en el orden especulativo; es consecuencia, es necesario que lo que le compete a una cosa de forma natural e inmutable sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo que no cambia. El término *natura* significa origen, nacimiento, designando de manera primordial la peculiaridad natural del viviente. En este caso, la peculiaridad de la voluntad es precisamente la tendencia a la felicidad y, por tanto, no hay dificultad alguna en señalar que es una cierta naturaleza⁷³. Lo inmutable sería dicha naturaleza y, por ende, ahí radica su necesidad, so pena de no ser precisamente voluntad. Por consiguiente, la esencia de la voluntad consiste en tender necesariamente a la felicidad.

Más adelante, el Doctor común aborda el problema de si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere. Puesto que la voluntad peca u obra con rectitud, según reza San Agustín, esto es, puede optar entre cosas opuestas, entonces no todo lo que quiere, lo quiere necesariamente. Así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al fin último; empero, hay realidades inteligibles que no están vinculadas de manera inmediata con los primeros principios, como las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. Comoquiera, sí hay otras proposiciones necesariamente vinculadas con los primeros principios, que corresponden a las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A estas últimas el entendimiento asiente necesariamente cuando

⁷³ Cf. Spiegel Sosa, Guillermo E., *Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y como razón según Tomás de Aquino*, «Sapientia», 53/204, 1998, p. 358.

deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Lo mismo ocurre en el caso de la voluntad, pues hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad que necesariamente debe querer el hombre para alcanzar la *visio* divina. Hasta que sea demostrada la necesidad de dicha vinculación por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a lo que es de Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad, se une a Dios, del mismo modo que ahora se desea necesariamente la felicidad. Por tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere⁷⁴.

Posteriormente, el Aquinate compara al entendimiento y la voluntad desde el punto de vista de su altura (*altior*) o eminencia (*eminentia*, en algunas traducciones castellanas se traduce “dignidad”: si bien este término puede generar algún equívoco, hablar de “altura” o “eminencia” resulta en cierto modo arcaico). Santo Tomás tiene en cuenta que Aristóteles, en el libro décimo de la *Ética a Nicómaco*, afirma que el entendimiento es la más alta de las potencias del alma, y en cierta medida sigue esta posición, si bien con alguna moderación, pues, como es sabido, la escuela franciscana afirma, a la sazón, el voluntarismo. Pues bien, el Angélico asevera que la superioridad de una cosa con relación a otra puede ser considerada en dos aspectos. Algo está por encima de otra cosa en sentido absoluto o relativo. Una cosa es considerada absolutamente más alta o digna cuando se la considera tal como es en sí misma. Es

⁷⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 2c.

considerada relativamente más alta o digna cuando se la visualiza en comparación con otra. Las palabras de Santo Tomás son: “*eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum*”⁷⁵. Si el entendimiento y la voluntad son considerados en sí mismos, el entendimiento es más eminente, como se deduce de la mutua comparación de sus objetos. El entendimiento que tiene por objeto al ente en abstracto, esto es, a la idea de ente en general, resulta más eminente que la voluntad que versa sobre algún aspecto del ente, que es el bien, y en lo cual asimismo depende del entendimiento, pues no se puede conocer el bien si no es intelectualmente. Desde el punto de vista absoluto resulta más eminente, entonces, el entendimiento, pues el objeto del entendimiento es más simple y absoluto que el de la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es la razón misma del bien deseable, afianzado en el ente (“*Obiectum intellectus est ens, seu verum comune*”⁷⁶), y el de la voluntad es el bien deseable cuyo concepto se encuentra en el entendimiento. Por ello concluye: “*ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate*”⁷⁷.

Si se considera, en segundo lugar, relativa y comparativamente, asevera Santo Tomás, a veces la voluntad es más eminente que el entendimiento:

⁷⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3c.

⁷⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3c.

⁷⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 55, a. 1c.

ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est⁷⁸.

Resulta mucho más eminente adherirse y, en consecuencia, mucho más importante el acto de la voluntad por el cual se adhiere a Dios, que el acto por el cual el hombre conoce a Dios, que sería un acto intelectual. Resulta mucho más eminente, entonces, adherirse al objeto, en este caso a Dios, que conocer al objeto o inteligirlo. Para Tomás, unirse, adherirse a Dios es superior a conocerlo. Aristóteles, en el libro sexto de la *Metafísica*, afirma: el bien y el mal, objetos de la voluntad, están en las cosas, lo verdadero y lo falso, objeto del entendimiento, están en la mente. Lo verdadero y lo falso se dan en el entendimiento; el bien y el mal resultan más importantes, existencialmente hablando, que la verdad y la falsedad. Es preferible adherirse a lo bueno que conocer lo verdadero.

En el artículo cuarto de la *quaestio* 82 de la *Summa theologiae*, el Aquinate aborda si la voluntad mueve al entendimiento. Siguiendo la posición de San Juan Damasceno, quien afirma que depende de cada quien el aprender o no cualquier arte, asevera que algo depende de nosotros por la voluntad, y las artes las conocemos por el entendimiento. Por tanto, la voluntad mueve al entendimiento. Como hace Santo Tomás habitualmente, distingue dos modos de la afirmación “algo mueve” (*aliquid movere*). El primero es *per modum finis*: así se dice que

⁷⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 3c.

el fin mueve al agente. Es de esta guisa que el entendimiento mueve a la voluntad, porque el bien conocido es su objeto y la mueve a modo de fin. El segundo es *per modum agentis*: así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado, dice el Angélico. Pues bien, es de esta manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma. El argumento es el siguiente: en toda serie ordenada de potencias activas, la que se orienta al fin universal mueve a las demás que están referidas a fines particulares. Los ejemplos se pueden multiplicar en diversos ámbitos. En efecto, en el orden natural, el cielo mueve a los cuerpos inferiores; en el orden social, el rey mueve a los magistrados. La voluntad, como ciudadela del alma, ordena a las potencias inferiores hacia sus bienes particulares, pero subordinándolos al bien común, que es la felicidad. Por ende, concluye el santo Doctor: “Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur”⁷⁹, esto es, la voluntad mueve a las potencias que le están subordinadas *per modum agentis*, es decir, como causa eficiente. En suma, el entendimiento mueve a la voluntad como causa final, pues le presenta el bien, el cual, conocido, motiva a la voluntad; pero la voluntad también mueve al entendimiento, en cuanto causa agente, porque su naturaleza la impulsa a considerar el bien común de todo el individuo.

Es particularmente relevante la respuesta a la primera objeción de este artículo, pues Santo Tomás asevera ahí que el entendimiento puede considerarse bajo dos respectos: en primer lugar, en cuanto al entendimiento conoce al ser y la verdad en universal, esto es, el entendimiento capta la idea de ser en

⁷⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 4c.

universal y, en consecuencia, tiene una noción universal de la verdad. En segundo, en cuanto es algo concreto o una potencia particular para un acto determinado, puesto que el entendimiento entiende en actos particulares que se llaman intelecciones. Asimismo, asevera, la voluntad puede ser considerada en un doble respecto: en primer término, en razón de la universalidad de su objeto, en cuanto que tiende al bien en común o, mejor, podría decirse, en universal: la voluntad tiende al bien en general, pues tal es la naturaleza de la voluntad. En segundo término, así como en el caso del entendimiento, en cuanto que es una potencia del alma con una determinada actividad, es decir, cuando se especifica algún objeto que le presenta el entendimiento como bueno: en este sentido la voluntad también se determina. A partir de estas consideraciones, puede afirmarse que, si se relaciona el entendimiento y la voluntad en razón de la universalidad de sus respectivos objetos, el entendimiento es más eminente que la voluntad, puesto que el objeto del entendimiento es el ente en universal. Si se considera el entendimiento con respecto a la universalidad de su objeto y la voluntad en cuanto potencia concreta, nuevamente el entendimiento es más eminente que la voluntad, ya que la voluntad se determinaría a un bien en concreto, en específico. Esto es así porque bajo la razón de ser y de verdadero que el entendimiento aprende, está contenida la misma voluntad con su acto y su objeto. En la misma idea de ente se encuentra la idea o la noción de bien. En consecuencia, está incluida de alguna manera en el objeto de la voluntad el objeto del entendimiento. Por eso, el entendimiento conoce a la voluntad, a su acto y a su objeto, pues conoce intelectualmente cualquier objeto. La voluntad, conocida intelectualmente, es justamente una especificación de la idea de ente universal y, por tanto, tiene su propio modo de

ser específico, a través del cual es conocida. Pero, por otra parte, si se considera a la voluntad en razón de la universalidad de su objeto, que es el bien, y el entendimiento es considerado en cuanto realidad o potencia concreta, entonces, bajo la formalidad de bien están incluidos como bienes particulares tanto el entendimiento como su acto y su objeto, que es lo verdadero, y cada uno de los cuales es como un bien particular. Desde otra perspectiva, asegura el Aquinate, la voluntad puede considerar que el entendimiento tiene por objeto la verdad o al ser en universal y, así, los considera como actos particulares, y, en este sentido, la voluntad es superior al entendimiento y puede moverlo: “Ex his ergo apparet ratio quare hae potentiae suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum; et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum”⁸⁰.

Concluye el artículo 82 examinando si el apetito superior, esto es, la voluntad se divide en irascible y concupiscible. Son muchos los autores clásicos que dividen sólo el apetito irracional del alma en concupiscible e irascible, como Platón, Aristóteles, San Gregorio de Nisa y San Juan Damasceno. Pero la voluntad está en la razón y no en la parte irracional, por lo que lo irascible y lo concupiscible no son parte del apetito intelectual o voluntad. Es menester tener firme que la voluntad es un apetito racional, mientras que lo irascible y lo concupiscible son apetitos irracionales. Escribe el Aquinate:

Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo

⁸⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 4, ad. 1m.

secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni⁸¹.

El apetito sensitivo se diversifica, pues, según las formalidades de los bienes particulares, a saber, el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto delectable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial. La voluntad, a diferencia del apetito sensitivo que, como dice el texto, tiene por objeto bienes particulares, se enfoca al bien universalmente, puesto que depende del entendimiento. En ella no hay, por tanto, diversidad de potencias apetitivas.

La cuestión 83 sigue naturalmente el desarrollo de la dinamología tomista, pues ahí se pregunta por el libre arbitrio. Santo Tomás asegura, sin dilación, que el hombre es libre: “homo est liberi arbitrii”. Y lo prueba por una *reductio ad absurdum*, esto es, de no ser libre el hombre, toda ley o exhorto, así como todo premio o castigo, serían inútiles. Para exponer su tesis, afirma que hay entes que obra sin juicio, otros que lo hacen con un juicio, pero no libre, y otros que obran con un juicio libre, como es el caso del hombre:

quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc

⁸¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 5c.

iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum⁸².

En efecto, el hombre obra con juicio, puesto que por su facultad cognitiva juzga sobre lo que debe evitar o buscar, y este juicio no se da instintivamente, sino mediante el análisis racional: “Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est”⁸³. El hombre puede decantarse por distintas cosas, siendo estas últimas contingentes y, así, el juicio racional puede adquirir diversidad de direcciones sin estar determinado a una sola. A nuestro juicio, esta libertad se deriva de la racionalidad, que opera en el horizonte del ser, permitiendo al hombre dar razones para sus elecciones.

Ahora bien, ¿el libre albedrío es una potencia? Aunque gramaticalmente libre albedrío significa un acto, en el uso corriente se llama libre albedrío a lo que es principio de este acto, esto es, aquello en virtud de lo que el hombre juzga libremente: el acto es juzgar libremente, por supuesto. Este principio es tanto una potencia como un hábito. Sin embargo, Santo Tomás demuestra que no es un hábito ni una potencia juntamente con un hábito, por dos razones fundamentales. En primer lugar, si fuera un hábito, necesariamente sería un hábito natural, pues el hombre está dotado de libre albedrío por naturaleza. Pero no existe ningún hábito natural respecto a lo sometido al libre

⁸² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1c.

⁸³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1c.

albedrío, puesto que, aquello hacia lo que se tiende naturalmente, no está sujeto a la libertad. Por ejemplo, la tendencia a la felicidad, como se ha visto en la cuestión 82, no admite deliberación ni libre albedrío, pues es necesaria. El hecho de ser un hábito natural contradiría la esencia del libre albedrío, que versa sobre lo contingente, no sobre lo necesario. Ser un hábito no natural sería contrario a su carácter natural, pues el libre albedrío es connatural al hombre como ser racional. En segundo lugar, siguiendo a Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*, un hábito es aquello por lo que el hombre se halla bien o mal dispuestos respecto a las pasiones o los actos. Por ejemplo, la templanza predispone bien para las concupiscencias, mientras que la intemperancia predispone mal. El libre albedrío, en cambio, es indiferente para elegir bien o mal, pues su esencia consiste en la capacidad de optar entre opciones contingentes. Si estuviera determinado a elegir bien o mal, no sería libre. Consecuentemente, es imposible que sea un hábito. Por tanto, el libre albedrío es una potencia⁸⁴. A nuestro juicio, esta conclusión tiene enorme mucha importancia, pues el libre albedrío, entendido como potencia, permite al hombre juzgar libremente entre bienes particulares, en el marco del ser como horizonte universal. Esta potencia no está predeterminada por hábitos naturales o adquiridos, sino que obra en el registro de la contingencia de las acciones humanas, permitiendo sostener, en el campo de la antropología moral, la responsabilidad moral⁸⁵.

⁸⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 2c.

⁸⁵ Cf. Buganza, Jacob, *Sobre el sentido moral de la libertad*, «Naturaleza y libertad», 8, 2017, pp. 11-33; cf. Corazón, Rafael, *Fundamento y límites de la libertad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Eunsa, Pamplona 1999, 52pp.

Más adelante, Santo Tomás aborda si el libre albedrío es una potencia apetitiva. La elección (o decisión), acto propio del libre albedrío, implica un juicio que combina la facultad cognoscitiva y la apetitiva⁸⁶. Por parte de la cognoscitiva, se requiere la deliberación o consejo, que sopesa las opciones. Por parte de la apetitiva, se requiere la aceptación de lo deliberado. Aristóteles, en el libro sexto de la *Ética a Nicómaco*, deja en duda si la elección pertenece principalmente a la facultad cognoscitiva o apetitiva, definiéndola como “entendimiento apetitivo” o “apetito intelectual”. En el libro tercero, se inclina por “apetito intelectual”, llamando elección al deseo dependiente de un consejo. Esta última es la opinión que sigue el Aquinate en su respuesta. En efecto, escribe: “Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia”⁸⁷. El objeto de la elección son los medios que llevan al fin, bienes útiles que no se eligen por sí mismos, sino en función del fin último (la felicidad). Por ejemplo, elegir entre una ensalada o una hamburguesa implica deliberar sobre cuál medio conduce mejor a la salud, que resultaría un bien mayor al placer pasajero. La deliberación es cognoscitiva, mas la elección es apetitiva, pues la voluntad acepta o rechaza el medio propuesto por el entendimiento. A nuestro parecer, esta imbricación es fundamental, pues el libre albedrío, como juicio libre, combina

⁸⁶ Cf. Llano, Carlos, *Examen filosófico del acto de decisión*, Eunsa, Pamplona 2010 (2a ed.), 140pp.

⁸⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 3c.

el conocimiento del ser (por el entendimiento) con la apetencia del bien (por la voluntad).

En el artículo cuarto, el Angélico plantea si el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad. La autoridad resulta ser la de Juan Damasceno, quien afirma que el libre albedrío no es más que la voluntad. Santo Tomás responde que el libre albedrío es una potencia apetitiva enraizada en la voluntad. Las potencias apetitivas deben ser proporcionadas a las aprehensivas. En un texto esencial, escribe el Aquinate:

Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicuius rei, unde intelligi dicuntur proprie principia, quae sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem proprie est devenire ex uno in cognitionem alterius, unde proprie de conclusionibus ratiocinamur, quae ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem⁸⁸.

En otras palabras, lo que en la percepción intelectual es el entendimiento con respecto a la razón, eso mismo es en el apetito la voluntad con respecto al libre albedrío, que es la facultad de elección. Esta correlación se esclarece por los actos y objetos: *intelligere* es la simple aprehensión de la esencia de una cosa, como los primeros principios (el ente, principio de cognición, el principio de no contradicción), captados inmediatamente sin razonamiento; *ratiocinari* es pasar de un conocimiento a otro, llegando a conclusiones a partir de principios. *Velle* es el simple deseo de algo, como la voluntad que apetece el fin (la felicidad); *eligere* es apetecer una cosa para conseguir otra, análogo al razonamiento, pues selecciona medios para el

⁸⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 4c.

fin. El fin (la felicidad) es al apetito lo que los principios son al entendimiento. Todos los medios se desean en función de la felicidad; las elecciones son buenas o malas según respondan a este fin. Santo Tomás concluye que entender y razonar son actos de la misma potencia (intelecto), como reposo y movimiento. Análogamente, querer y elegir son actos de la misma potencia (voluntad). En cuanto quiere el fin, la voluntad es reposo; en cuanto elige medios, es movimiento (libre albedrío). Por ello, la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias, sino una sola. En consecuencia, el libre albedrío, como facultad de elección, opera en el marco del ser, permitiendo al hombre juzgar libremente entre medios contingentes para alcanzar el bien supremo.

En este marco conceptual es posible entender, con cierta profundidad, la distinción tomista entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*⁸⁹. Esta distinción proviene de las enseñanzas de los Padres griegos, quienes distinguen estas dos fases del querer humano. Aristóteles habla ya de la βούλησις, que consiste en la volición de bienes particulares como fines, y San Juan Damasceno incluye también, como parte del querer voluntario, la θέλησις, que consiste en la voluntad natural del fin; los filósofos escolásticos del siglo XII incorporan la distinción entre la voluntad y el acto libre, ya desde las especulaciones de San Anselmo y Pedro Lombardo, y es recuperada en el siglo XIII por Alejandro de Hales y San Alberto Magno. Santo Tomás hereda, así, la θέλησις greco-patristica, pero la reelabora e integra en su cristología y psicología. Así, efectivamente, en Cristo se distingue un doble acto de la voluntad humana: uno

⁸⁹ Cf. Alvira, Tomás, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona 1985, 210pp.

que se inclina al fin por sí mismo (*voluntas ut natura*), y otro que lo ordena a los medios (*voluntas ut ratio*). La elección, que es la προαίρεσις aristotélica, corresponde a los medios, mientras la βούλησις es se refiere al fin. Por consiguiente, es la *voluntas ut ratio* la implica elección y libre albedrío. El Aquinate denomina a la voluntad natural del fin, esto es, a la θέλησις, como *simplex voluntas*, mientras que a βούλησις, esto es, a la voluntad deliberativa, le corresponde la *voluntas ut ratio*. Este último incluye un elemento afectivo (θέλημα γνωμικόν) que las expresiones latinas no recogen plenamente, pudiendo traducirse como “voluntad afectivo-deliberativa” o “deseo racional”⁹⁰.

Tomás expresa la diferencia: θέλησις es voluntad natural hacia la bondad absoluta; βούλησις, por su parte, apetito racional hacia el bien ordenado a otro. Recuperando el ejemplo de la salud, la salud es la *voluntas ut natura* o *thélēsis*, mientras que la medicina es *voluntas ut ratio* o βούλησις. Si bien no emplea el Aquinate con insistencia la nomenclatura susodicha, está presente en sus distinciones. Entre las veces que emplea la nomenclatura está el siguiente texto de su *Comentario a las Sentencias*:

voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se

⁹⁰ Cf. García-Valiño, Javier, *Deseo racional y elección deliberada. Los conceptos de boulesis y proairesis como precursores de la noción de voluntad*, en: Silar, Mario – Schwember, Felipe (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 179-188. Además, cf. Gigante, Marcello, *Thélesis e boulesis in S. Tommaso*, «Asprenas», 3, 1979, pp. 265-273.

habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in 6 Ethic. dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est⁹¹.

Como puede verse en este texto, la distinción se refiere al acto, no a la potencia. La *voluntas ut natura* es volición natural y necesaria (el último análisis, la felicidad); la *ut ratio*, electiva y libre. En todo hombre, hay una sola voluntad como potencia, mas dos actos: *ut natura* y *ut ratio*. Ambas son *rationes* diversas del mismo acto, unificado por su objeto: el bien apetecido. No diversifican la potencia, pues ambos se ordenan al bien apetecido. Así, la dualidad no menoscaba la unidad del querer humano, sino que la enriquece, mostrando su dimensión natural y racional, afectiva y deliberativa, siempre orientada al bien

Como conclusión, puede decirse que, tal como se expone en las cuestiones 77 a 83 de la *Summa theologiae*, Santo Tomás brinda una reflexión sistemática y honda sobre las potencias del alma humana: su esquema argumentativo estriba en escudriñar con precisión, distinguiendo entre esencia, potencia y operación, y ordenándolas en una jerarquía que refleja la naturaleza compuesta del hombre como ente racional y corporal. A nuestro juicio, esta sección de la *Summa* no sólo establece las bases antropológicas para comprender la actividad humana, sino que también desvela la centralidad de la idea del ser como

⁹¹ Santo Tomás de Aquino, *Super Sententiae*, II, d. 39, q. 2, a. 2, ad. 2m.

horizonte último de toda operación anímica, que unifica las potencias vegetativas, sensitivas e intelectivas en una estructura coherente, orientada hacia el fin último: la bienaventuranza o felicidad. En primer lugar, la distinción entre la esencia del alma y sus potencias es medular: la esencia del alma es acto primero, principio que hace ser al cuerpo humano, pero no se identifica con las potencias, que son principios de operación. En Dios, esencia, potencia y operación coinciden, pues su ser es su actuar; en las criaturas, en cambio, hay una abismal separación: el alma es acto respecto al cuerpo, pero potencia respecto a sus operaciones. Esta distinción permite no caer en el panteísmo, pues no identifica esencia y potencia, como en el materialismo, que reduce todas las potencias al funcionamiento de los órganos. Las potencias dimanar de la esencia del alma como de su causa, pero no son la esencia misma, pues nada está en potencia respecto a un acto en cuanto acto. Por ejemplo, el hombre tiene la potencia de correr sin estar corriendo, lo que no altera su esencia humana.

Pues bien, la multiplicidad de potencias se justifica por la imperfección relativa del hombre en la escala de los entes vivientes. Mientras Dios es perfección sin movimiento, y los ángeles la alcanzan con pocos, el hombre requiere muchas operaciones para su perfección, lo que explica la diversidad de potencias. Estas últimas se distinguen por sus actos y objetos: el acto es anterior a la potencia, y el objeto al acto. Por ejemplo, la potencia visiva se define por el acto de ver colores. Esta distinción evita confusiones antropomórficas, como atribuir al ojo el acto de juzgar figuras, que corresponde al sentido común o al entendimiento. Además, el orden entre las potencias es triple: natural (lo perfecto precede a lo imperfecto), generativo (lo imperfecto precede a lo perfecto) y objetual (la vista

precede al oído y al olfato). En el orden natural, las intelectivas rigen a las facultades sensitivas, y éstas a las vegetativas; desde la perspectiva generativa, se invierte dicho orden. A nuestro juicio, en efecto, este orden refleja el carácter liminar del hombre entre lo corporal y lo espiritual, integrando ambas dimensiones sin reducir una a la otra.

Las potencias sensitivas tienen como sujeto el compuesto alma-cuerpo, mientras que las intelectivas tienen al alma sola. Esto preserva la inmaterialidad del entendimiento y la voluntad, evitando el materialismo. Las potencias dimanar de la esencia del alma, pero una surge de otra en orden genético: las sensitivas preceden a las intelectivas en generación, pero éstas las perfeccionan. El número de potencias se pueden agrupar en cinco fundamentales: vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva. Las vegetativas son tres (nutritiva, aumentativa, generativa); las sensitivas externas, cinco (vista, oído, olfato, gusto, tacto); las internas, cuatro (sentido común, imaginación, cogitativa/estimativa, memoria). En cuanto a las potencias intelectivas, el entendimiento es potencia pasiva en cuanto recibe las especies inteligibles, mientras que el entendimiento agente las abstrae de las imágenes sensibles. Ambos son propios del alma humana. La memoria intelectiva, por su parte, conserva especies, distinta de la sensitiva. La razón no es potencia distinta del entendimiento, sino su movimiento discursivo. La *ratio superior* contempla lo eterno, la *ratio inferior* lo temporal, pero ambas son funciones de la misma potencia. Las potencias apetitivas se distinguen en sensitiva (concupiscible e irascible) e intelectiva (voluntad). Siguiendo el adagio de que el apetito sigue al conocimiento, para la antropología tomista el apetito sensitivo sigue a lo particular, mientras que el intelectivo a lo universal. La voluntad mueve al entendimiento como

causa eficiente, pero es movida por él como fin. El libre albedrío, por último, es la potencia apetitiva enraizada en la voluntad, no distinta de ella, y versa sobre los medios contingentes que permiten alcanzar el fin. Como puede verse, la dinamología tomista presenta al alma humana como unidad substancial con multiplicidad de potencias ordenadas jerárquicamente, desde las vegetativas hasta las intelectivas o espirituales. La idea del ser es, según nos parece, el horizonte último: las potencias sensitivas captan lo particular, las intelectivas lo universal; el apetito sensitivo busca bienes particulares, la voluntad el bien universal. El libre albedrío, como elección racional de medios, culmina esta estructura, permitiendo al hombre determinarse libremente hacia su fin último, que para el tomismo equivale a la *visio* de Dios. Esta dinamología unifica cuerpo y alma, sensibilidad e intelección, necesidad y libertad, en una antropología integral, en la que el hombre, como ente racional, participa del ámbito divino por su intelecto y voluntad, pero encarnado y, por tanto, puede visualizarse como un “árbol celeste”, siguiendo esta metáfora de cuño platónico⁹².

⁹² Cf. Torrijos, David, *El árbol celeste: la concepción del hombre de Santo Tomás de Aquino*, «Encuentros en Catay», 38, 2025, pp. 307-327.

4.

LOS NIVELES DE LA EXPERIENCIA
COGNITIVA-VOLITIVA: LAS *QUAESTIONES* 84 A 89
DE LA *SUMMA THEOLOGIAE*

Santo Tomás aborda también tema del conocimiento, tan caro a la antropología filosófica, pues permite comprender, de manera más honda, qué es el hombre. En efecto, en la cuestión 84 de la *Summa theologiae* analiza cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal, que le es inferior (en la 88 se vuelve sobre lo que es superior, ciertamente, en un vuelco neoplatónico, a nuestro juicio). Esta cuestión aborda un problema ontológico de fondo: cómo lo material influye sobre lo inmaterial, cómo la materia afecta al alma y cómo esta última puede dirigir su visión intelectual a las cosas materiales. En el artículo primero, plantea si el alma conoce lo corporal por el entendimiento. Esta cuestión es destacable porque algunos autores antiguos afirman que lo corporal entra en el alma como una especie de copia material, tal como proponen las teorías atomistas o materialistas de la Antigüedad. La pregunta, por tanto, no es baladí. Santo Tomás adopta la siguiente posición: la ciencia se sitúa en el entendimiento; en consecuencia, si lo corporal no es conocido por el entendimiento, no puede haber ciencia de lo corporal. Desaparece así la ciencia natural, que trata del cuerpo móvil. Pero esta postura no es sostenible. Desde la perspectiva tomista, y, *grosso modo*, desde la medieval e incluso la antigua, especialmente platónica y aristotélica, el conocimiento científico tiene siempre carácter universal, esto es, no se dirige a los

entes corporales en su individualidad. Toda ciencia, absolutamente considerada, incluye lo universal. En efecto, cualquier enunciado científico contiene un universal. En biología, por ejemplo, el concepto de ovíparo es universal, y se afirma se reproducen a partir del huevo, etcétera. Son universales, pues, en todos los casos.

¿Cómo, entonces, es posible la ciencia de lo corporal, si lo corporal es siempre individual, y universal e individual se oponen por naturaleza? Los primeros filósofos que investigan la naturaleza piensan que no existe nada fuera de lo corporal. Los presocráticos, en general, piensa el Aquinate, reducen toda la realidad a lo material: su ontología es una filosofía de la naturaleza; así la entiende también Aristóteles de acuerdo con su historia contenida en el libro I de la *Metafísica*. Para él, todos sus predecesores anteriores a Sócrates hablan de la ontología en términos de *physis*. Es Sócrates, y Aristóteles lo destaca claramente, quien descubre que el universal es esencial para la ciencia. Pero los presocráticos ven todo lo corporal como móvil, o sea, en continuo fluir. Por ello estiman que no puede obtenerse la certeza sobre la verdad de las cosas. Desde la perspectiva heracliteana, aunque esto no resulte del todo exacto, lo que fluye constantemente no puede conocerse con certeza: desaparece antes de ser juzgado por la mente. Santo Tomás refiere la tesis de Heráclito que dice: no se puede tocar dos veces el agua del mismo río, pues toda realidad es perpetuo devenir, fluir incesante. En consecuencia, no es posible aprender algo universal. Y esto anula el conocimiento de lo corpóreo. Platón, para salvar la certeza del conocimiento intelectual, sostiene que, además de los entes corpóreos, existe otro género de entidades, a saber, los que no tienen movimiento ni materia, que son las *especies* o *ideas*. Por participar de ellas, toda realidad

recibe su nombre: hombre, caballo, etcétera. Afirma que la ciencia, esto es, las definiciones, todo lo relativo al acto del entendimiento, no se centra en lo sensible, sino en lo inmaterial y separado. Así, el alma no entiende lo corporal, sino su especie o idea separada. La tesis platónica diría: se conocen las ideas, no las cosas sensibles directamente, porque comparte con Heráclito que el mundo sensible es fluir perpetuo, mientras que la ciencia exige estabilidad.

Santo Tomás objeta por dos motivos. Primero: si las especies son inmateriales e inmóviles, queda excluido el conocimiento del movimiento y de la materia, propio de la ciencia natural. También la demostración por causas agentes y materiales. Ahora bien: ¿qué ciencia estudia el movimiento? La física. Y *physis* significa precisamente nacer, y nacer es movimiento. Si la física no pudiera estudiar el movimiento, carecería de objeto de estudio. Además, la mano que, por ejemplo, mueve a la pluma, la causa agente material, queda fuera de la ciencia. En la física se estudia cómo una cosa extensa mueve a otra cosa extensa, una cosa material mueve a otra cosa material. Este movimiento es la causa agente material. La pluma se mueve porque la mano la toma e imprime movimiento. Si sólo lo inmóvil fuera objeto de ciencia, lo móvil, objeto de la física, sería ininteligible. La experiencia, sin embargo, muestra que se hace ciencia de la naturaleza. Segundo: refuta que, para conocer las cosas manifiestas, esto es, las sensibles, sea menester postular como medio realidades substancialmente distintas, inmutables, eternas, opuestas a ellas en el ser. Si así fuera, el hombre conocería las Ideas separadas, pero no podría juzgar acerca de lo sensible. Afirmar que “la pared es verde” resultaría ininteligible. Platón pretende explicar lo móvil por lo inmóvil, lo mutable por lo inmutable. Platón se desvía porque juzga que todo

conocimiento se verifica por semejanza: la forma del conocido debe estar en el cognoscente del mismo modo que en lo conocido. Por ello sitúa las formas en lo universal, inmaterial e inmóvil, por lo cual concluye: las cosas entendidas deben subsistir por sí mismas. Santo Tomás responde que esto no es necesario. En efecto, en las realidades sensibles, la forma se da de modo distinto en unas y en otras. La blancura es más intensa en una pared que en otra; en el azúcar va unida a la dulzura, mientras que tal cualidad no se verifica en la pared. Así, la forma sensible está diversamente en lo exterior al alma y en el sentido, que la recibe inmaterialmente.

El entendimiento percibe las especies de los cuerpos móviles, inmaterial e inmóvilmente, según su propia naturaleza. Así se explica Santo Tomás:

Quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero, puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, et in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species, corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo quod anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria¹.

Efectivamente, el modo en que el intelecto recibe es universal, inmaterial y necesariamente. Así puede comprenderse que la noción de persona o la noción de individuo humano es siempre universal y tiene estas características: es inmaterial

¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 1c.

(ninguno ve a “la persona”, ninguno ve “al individuo humano” con los sentidos); es universal en cuanto que se aplica a muchos individuos; y es, finalmente, necesaria, porque si se define correctamente la noción de persona, tal noción se aplica a todos los individuos que caen bajo esa definición. La noción de hombre tiene, pues, carácter universal. Cuando se hace antropología filosófica, no se pretende hablar de un solo individuo, sino de todos los individuos que caen bajo ese concepto universal. No interesa, desde el punto de vista científico, y ésta es una herencia aristotélica, hablar de los individuos; lo que interesa es el universal.

Pues bien, en toda experiencia no nada más se capta el fenómeno o lo que aparece sensiblemente, sino que, al mismo tiempo, se le atribuyen ciertas características universales, pero esto es intelectual. Entonces, cuando se capta en el mundo sensible la diversidad de los objetos con los sentidos, inmediatamente la inteligencia participa de esta experiencia y clasifica a las entidades que circundan bajo universales. En la experiencia misma se captan los individuales, pero simultáneamente se clasifica en universales, lo cual es obra del intelecto, porque no se sienten los universales en el mundo sensible, sino que éste cae o es captado por el intelecto. En la realidad sensible lo que cae bajo el universal está particularizado o, si se prefiere emplear un término más platónico, participa del universal. Cuando no se sabe qué cosa es algo, y sin embargo se quiere decir que hay algo, se dice hay un ente. El ente solamente es captado por el intelecto. El ente, en efecto, es captado por el intelecto, de suerte que toda vez que se dice que algo es ente, se lo hace partícipe de la idea de ente, o sea, se vuelve partícipe en cierto modo del ser, puesto que se le predica que es ente. Pero el ente es algo que se capta con el intelecto; es más, la forma del

intelecto es siempre el ente. Dicho en otro orden, todo aquello que se capta intelectualmente es una determinación o una especificación de la idea de ente. Por ende, el hombre del ejemplo es una determinación de la idea de ente. En consecuencia, es una idea y tiene carácter universal, necesaria, etcétera. Está participando siempre de algo universal. El ente es ente precisamente por participar del ser. Esto no sucede en el caso de los animales brutos: no captan, en efecto, la realidad como entidades, sino como acontecimientos individuales, mientras que los seres humanos los clasifican bajo universales. Puede decirse, por ello, que la experiencia humana está constituida por varias capas. Una de ellas, que para Tomás es fundamental, es la experiencia sensitiva, en la que siempre se sienten individuos. Pero la experiencia humana no se detiene ahí, sino que está constituida por más capas. Así pues, la experiencia implica a los sentidos internos, que generan la percepción de la realidad, y también se da la experiencia intelectual, en la cual el intelecto capta las cosas desde una perspectiva universal. De hecho, la experiencia teorizada por algunos filósofos del siglo XX afirma que, con la experiencia de cualquier entidad sensible, se tiene asimismo experiencia de Dios, como sucede con la mística. En cualquier experiencia sensitiva, para el místico, se halla Dios, porque se entiende la realidad en esta serie de conceptos: de lo contingente se eleva a lo necesario, esto es, en la experiencia de la contingencia se descubre que hay algo que la fundamenta con carácter de necesario.

En el artículo 2 de la *quaestio* 84, el Aquinate se pregunta si el alma conoce lo corporal por su esencia. En el *sed contra*, San Agustín, citando el noveno libro del *De Trinitate*, afirma que la mente llega al conocimiento de lo corporal a través de los sentidos corporales. En cambio, el alma no es cognoscible

por los sentidos corporales; por tanto, no conoce lo corpóreo por su propia substancia. Los antiguos filósofos sostienen que el alma conoce lo corporal por su propia esencia, es decir, de manera inmediata, pues lo semejante es conocido por lo semejante. Así, por ejemplo, en la filosofía de Demócrito, se sostiene que la forma de lo conocido está en quien conoce del mismo modo que en lo conocido. En el atomismo, lo sentido entra como un efluvio a la mente. En este sentido, lo semejante conoce a lo semejante. Los platónicos opinan de forma contraria: Platón construye su gnoseología oponiéndose en buena medida a los materialismos, pues, percatándose de que el alma intelectiva es inmaterial y que conoce inmaterialmente, sostiene que las Formas de lo conocido subsisten de modo inmaterial. En cambio, los primeros naturalistas, por estimar que lo conocido era corporal y material, sostienen que también lo conocido está materialmente en el alma que lo conoce. Por ello, y para poder atribuir al alma el conocimiento de todo, sostienen que el alma es naturaleza común a todo y como la naturaleza del ser originado está constituida por sus principios, al alma le atribuyen la misma naturaleza de su principio, es decir, que el alma esté constituida por los distintos elementos, como si fuera un crisol de elementos. Por ello Santo Tomás explica que quien sostiene que el primer principio de las cosas es el fuego, sostiene también que el alma es de naturaleza ígnea, que es el caso de Heráclito, etcétera. Destaca Empédocles, quien establece cuatro elementos materiales o rizomas y dos agentes, que son el amor y el odio. De esta guisa, al determinar que las cosas están en el alma materialmente, sostiene que todo conocimiento del alma es material, ya que confunde el entendimiento con los sentidos. En suma, todos estos filósofos naturalistas todavía no diferencian entre entendimiento y sentidos. Santo

Tomás hace eco de esta posición que hereda de Platón y Aristóteles. Para Platón y Aristóteles, en efecto, los filósofos presocráticos no distinguen nítidamente entre el intelecto y los sentidos, con excepción de Anaxágoras. Anaxágoras parece ser el único que logra entrever que el entendimiento o νοῦς, es de distinta factura que los sentidos.

Pero este modo de pensar es inadmisibile para el Aquinate. En primer lugar, porque en el principio material al que hace referencia no se encuentran los entes que se originan de él, a no ser potencialmente. Es decir, si hubiese solamente principios materiales y en último término un solo principio material, todas las cosas estarían contenidas ahí, incluso los opuestos:

Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed solum secundum quod est actu, ut patet in IX Metaphys., unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuire animae principiorum naturam ad hoc quod omnia cognosceret, nisi inessent ei naturae et formae singulorum effectuum, puta ossis et carnis et aliorum huiusmodi; ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I de anima².

Por tanto, ni siquiera la misma potencia es conocida a través del acto. No se puede conocer absolutamente nada si esto que se llama lo conocido no está en acto de algún modo. Por supuesto, no se puede conocer el rojo si el rojo no está presente en acto; no se puede conocer qué cosa es una mesa si no se presenta en acto una mesa, etcétera. En consecuencia, tampoco el alma se podría conocer si no está en acto. Esta posición tiene varias implicaciones importantes. Para que se pueda conocer el alma, piensa Santo Tomás, se necesitan efectuar varios actos cognitivos y, eventualmente, retrotraerse al fundamento de tales actos. Es menester que reflexione, pues, sobre las

² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 2c.

condiciones de posibilidad de tales actos cognitivos para conocer al alma, puesto que se conoce el alma a través de sus actos. Por lo mismo, no es posible para el ciego de nacimiento concebir y distinguir entre un color y otro, ya que no conoce el sensible color. Conocen otros ámbitos sensibles, pero no el color. Además, el afirmar que se conoce lo que está en acto, quiere decir que aquello que está más cercano a la materia prima es menos cognoscible por sí mismo; es decir, mientras más en acto está un ente, más inteligible resulta, y mientras más en potencia está un ente, menos cognoscible resulta ser. Ahora bien, muchas veces sucede que el hombre conoce más a las entidades materiales que a las entidades suprasensibles, es decir, las que se hallan más en acto, por ejemplo, los ángeles o Dios. Pero esto se debe a la condición del hombre. En sí mismos, tales entes son más inteligibles, o sea, se pueden entender más ágilmente. Por tanto, para que el alma conociera todo, no sería suficiente atribuirle la naturaleza de los principios de los filósofos presocráticos, a no ser que también poseyera la naturaleza y forma de cada uno de sus efectos, como la de los huesos, la carne y demás, como argumenta Aristóteles: porque si fuera necesario que lo conocido estuviera materialmente en quien conoce, nada impediría que las realidades materiales exteriores carecieran de conocimiento. Es decir, si el conocimiento fuese meramente material, cualquier cosa extensa conocería, lo cual es absurdo, porque entonces se diría que la piedra conoce, el agua conoce, etcétera. Como explica el Aquinate, si el alma fuera ígnea, también el fuego conocería, es decir, sería una entidad cognoscente, lo cual resulta absurdo.

Escribe enseguida el Doctor común: “Relinquitur ergo quod oportet materialia cognita in cognoscente existere non

materialiter, sed magis immaterialiter”³. Los objetos materiales se conocen, pues, de manera inmaterial. Esto es así porque el acto del entendimiento comprende los objetos que están fuera de quien conoce, ya que es evidente que se conoce lo externo a sí. Ahora bien, por la materia, la forma está determinada a un ser único y concreto. Aquí se puede advertir el elemento platónico-aristotélico de esta teoría. Efectivamente, todas las entidades materiales están determinadas por la forma que poseen. Cada ente posee su propia forma. Por ello, es evidente que la razón de la materialidad y del conocimiento son opuestos, es decir, el conocimiento se enfoca en la forma, no a la materia. De este modo, los entes que reciben sólo materialmente las formas de otros entes, no pueden conocer de ningún modo, como por ejemplo las plantas. En cambio, cuanto más inmaterialmente un ente posee la forma de lo conocido, más perfectamente conoce. Es decir, mientras más libre de la materia esté un determinado ente, la forma resulta más cognoscible, por un lado, y, además, se conocen más entes dependiendo de la inmaterialidad del sujeto cognoscente. Por esta razón, el entendimiento, que abstrae la especie inteligible no sólo de la materia, sino también de las condiciones materiales individuantes, conoce más perfectamente que los sentidos, los cuales reciben su forma de lo conocido sin su materia, pero con sus condiciones materiales. De entre los sentidos, el de la vista es el más capacitado para conocer, porque es el menos material entre los sentidos. Cuanto más inmaterial, más perfecto. Esto significa, entonces, desde la perspectiva neoplatónica, que mientras más desprovisto esté un ente de materia, en consecuencia, resulta mucho más inteligente, en el sentido de que capta más

³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 2c.

ágilmente las formas de las cosas. Se concluye claramente que, si hay un entendimiento que conozca todas las cosas por su esencia, es necesario que las posea todas inmaterialmente. De manera certera, esta posición metafísica se refiere al ápice o vértice de la realidad, que es Dios. Dios conoce todas las cosas inmaterialmente, de modo semejante a como los antiguos suponían la esencia del alma, compuesta en acto por los principios de todas las cosas materiales, para que las pudiera conocer todas. Es exclusivo de Dios, más bien, poseer una esencia que contenga inmaterialmente todas las cosas, al modo como los efectos preexisten virtualmente en la causa. Así pues, sólo Dios lo conoce todo en virtud de su propia esencia; en el caso del alma humana y del ángel, esto último no se cumple.

Seguidamente, en el artículo 3 de la cuestión 84 de la *Summa theologiae*, el Aquinate se pregunta si el alma conoce todo por las especies impresas naturalmente en ella. Teniendo presente la tesis aristotélica según la cual el entendimiento es como una tablilla en la que nada hay escrito (*tabula rasa*), afirma Santo Tomás que, puesto que la forma es principio de acción, la relación de una cosa con la forma (principio de dicha acción) es la misma que mantiene con la acción misma. En efecto, cuanto más vinculada está una actividad a la forma, tanto más perfecta resulta; así, el entender, en el caso del entendimiento, depende de la forma intelectual. De este modo, si el elevarse depende de la ingravidez, es necesario que lo que se eleva en potencia sea ingrávigo, y lo que de hecho se eleva sea ingrávigo en acto. Esta es la distinción clásica entre acto y potencia. Empero, se advierte que el hombre conoce a veces sólo en potencia, tanto sensitiva como intelectualmente; es decir, la actividad cognitiva del hombre no siempre está en acto, sino que con frecuencia permanece en potencia. Dicha potencia

pasa al acto en el conocimiento sensitivo por la acción de las cualidades sensibles sobre el sentido (el sentido se pone en acto cuando las cualidades sensibles se le presentan), y en el intelectual prosigue mediante el aprendizaje o la inventiva. Por ende, es menester afirmar que el alma intelectual está en potencia tanto respecto a las imágenes o *phantasmata*, principio de la sensación, como respecto a las semejanzas o *species*, principio de la intelección. En consecuencia, sostiene que el entendimiento por el que el alma conoce no posee especies inteligibles innatas, sino que originalmente está en potencia hacia todas las especies; así como el sentido requiere la presencia de los entes sensibles para conocer, el intelecto necesita de las *species* o semejanzas, que no son otra cosa que la traducción del concepto de *phantasma* o imagen. Para que el intelecto conozca, se requiere del *phantasma*, tal como el Estagirita afirma en el *De anima*.

Platón, empero, arguye lo contrario: puesto que quien posee en acto una forma no siempre puede obrar conforme a ella por algún impedimento, por ejemplo, el cuerpo ingravido no puede elevarse, sostiene que el entendimiento humano está por naturaleza repleto de todas las especies inteligibles, pero que, debido a su unión con el cuerpo, no pasan a acto; de ahí su célebre teoría de la *anamnesis*. El sabio ateniense considera que en el alma se hallan todas las especies o Ideas inteligibles, pero que no las recuerda por la condición material a la que está sujeto el individuo humano. Esta postura es preciso rechazarla, según el Aquinate:

Primo quidem quia, si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiae tantam oblivionem capiat, quod nesciat se huiusmodi scientiam habere, nullus enim homo obliviscitur ea quae naturaliter

cognoscit, sicut quod omne totum sit maius sua parte, et alia huiusmodi. Praecipue autem hoc videtur inconueniens, si ponatur esse animae naturale corpori uniri, ut supra habitum est, inconueniens enim est quod naturalis operatio alicuius rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundo, manifeste apparet huius positionis falsitas ex hoc quod, deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum, quae apprehenduntur secundum illum sensum; sicut caecus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si animae essent naturaliter inditae omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas⁴.

Así, si el alma tuviera un conocimiento natural de todo, no es concebible que su olvido fuera tan profundo que ni siquiera recordara poseer dicho conocimiento; ningún hombre olvida lo que conoce por naturaleza. Mucho más inadmisibile resulta si se estima que al alma le es natural unirse al cuerpo, pues es inaceptable que la acción natural de un ser sea totalmente impedida por algo que le es connatural.

Santo Tomás, siguiendo las huellas del Estagirita, rechaza, por ende, que el alma esté repleta de Ideas la ocasión dé oportunidad de recordar mediante el proceso que Platón denomina *anamnesis*. La falsedad de esta doctrina se manifiesta con claridad, pues, cuando falta algún sentido, falta el conocimiento de lo que dicho sentido percibe: el ciego de nacimiento no conoce, por ejemplo, los colores. Esto no sucedería si en el alma hubieran sido infundidas por naturaleza las razones de todo lo inteligible, es decir, el ciego, en efecto, conocería qué es el color y sus distintas manifestaciones. Hay que afirmar, pues, que el alma no conoce lo corporal a través de especies innatas. Ciertamente, posee como preámbulo y presupuesto la captación

⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 3c.

del ente, pero éste se actualiza a través del cuerpo, esto es, mediante las sensaciones. Cuando una entidad sensible se hace presente al sentido y lo hace pasar al acto, entonces se determina intelectualmente a la especie que corresponde a la cosa experimentada por la sensibilidad. Así, al ver cualquier objeto, el sujeto lo determina intelectualmente. Para que se lleve a cabo esta actualización cognitiva, se requiere de la experiencia sensitiva, pero es también cierto que el hombre posee la facultad intelectiva y que, por ende, lo primero que capta es el ente en universal, de guisa que, al activarse la experiencia sensible, se trata siempre de una determinación del ente universalmente considerado.

En el artículo siguiente, de enorme espesor antropológico-metafísico, el Angélico se pregunta si las especies inteligibles pasan al alma provenientes de formas separadas. Este debate, propio de la época, inquiriere si, mediante el intelecto agente, los ángeles o por revelación directa, Dios transmitiría al individuo las especies inteligibles. En el *sed contra*, Santo Tomás objeta que, de ser así, para entender no se requeriría de los sentidos; esto es manifiestamente falso, pues quien carece de un sentido no conoce los objetos sensibles correspondientes a dicho sentido. Algunos sostienen que las especies inteligibles del entendimiento humano proceden de formas o substancias separadas, y lo buscan sostener de maneras fundamentalmente. La primera versión es la de Platón, quien afirma que las formas de las realidades sensibles subsisten por sí mismas sin materia (la Forma del hombre, el “Hombre en sí”). Consecuentemente, sostiene que tales Formas separadas son participadas tanto por el alma humana como por la materia corporal de los entes sensibles subsistente: la Forma existe en sí misma y se participa en las entidades clasificadas bajo tal universal: en el alma para

entender, en la materia corpórea para subsistir. Así como la materia corporal se hace piedra por participar de la Idea de piedra, el entendimiento humano conoce la piedra por participar de la misma Idea. La participación se realiza mediante una semejanza en quien participa: de este modo, las formas sensibles en la materia dimanar de las Ideas como imágenes suyas, y la especie inteligible del entendimiento humano resulta ser una representación de la Idea. Aquí radica el desacuerdo de Santo Tomás con Platón: la intelección no posible por mera introspección sin mediación sensible, sino que, más bien, la experiencia sensitiva es necesaria para determinar a qué especie pertenece la cosa sensible.

Avicena, alejándose de esta opinión, sostiene que las especies inteligibles de los entes sensibles no subsisten por sí mismas sin materia, sino que preexisten inmaterialmente en los entendimientos separados. Éste es el esencialismo genuino de Avicena: la esencia precede a la subsistencia. Las ideas o formas inteligibles preexisten antes de que las cosas subsistan en los entendimientos. Del Primer entendimiento dimana al segundo, y así sucesivamente hasta el último, denominado justamente, de acuerdo con la tradición peripatética, entendimiento agente, del que las especies inteligibles pasan al alma humana y a la materia corporal. Avicena y Platón concuerdan, según Santo Tomás, en que las especies inteligibles dimanar de formas separadas: Avicena en el entendimiento agente, Platón en el mundo de las ideas; difieren en que Platón las hace subsistir por sí mismas, mientras que Avicena las sitúa en el entendimiento agente. Avicena añade que las especies no permanecen en el entendimiento humano cuando este último deja de entender en acto, sino que requiere recibirlas de nuevo, con lo cual rechaza, además, la ciencia natural innata de Platón.

De acuerdo con esta posición, no hay razón suficiente para la unión del alma al cuerpo: “Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius e converso”⁵. Sin embargo, parece que el cuerpo es necesario al alma intelectual para su operación, que estriba en entender, pues por su ser no depende del cuerpo. Si el alma recibiera las especies inteligibles sólo por influjo de principios separados, no necesitaría, entonces, del cuerpo para entender. El hecho de estar unida a él exige que, para conocer intelectualmente, es menester partir de la experiencia sensible. Tampoco basta decir que los sentidos estimulan al alma a pensar en cosas cuyas especies recibe de principios separados, pues no parece necesitar tales estímulos, salvo que, como sostiene Platón, esté aletargada por la unión con el cuerpo. Avicena afirma que los sentidos impulsan al alma a recurrir al entendimiento agente; tampoco satisface su explicación, pues si su naturaleza fuera entender mediante las especies del entendimiento agente, podría volverse a él por tendencia natural o estimulada por un sentido, recibiendo las especies de objetos sensibles de un sentido que no posee. Así sucedería que el ciego de nacimiento conocería colores, lo cual es evidentemente falso. Por ende, las especies inteligibles por las que nuestra alma conoce no provienen de formas separadas, sino de determinaciones del ente a partir de la experiencia sensitiva.

En el artículo 5, que sirve para completar la exposición precedente con una tesis sumamente influyente en la filosofía cristiana, se pregunta si el alma intelectual conoce las cosas

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 4c.

materiales en las razones eternas, cuestión evidentemente de cuño agustiniano. Entre los hombres hay coincidencia en que $3 + 4 = 7$, aunque se trate de realidades (los números) que el hombre no percibe en la realidad sensible; la verdad inmutable, para el agustinismo, está en las razones eternas. San Agustín, para dar cuenta de esto, sigue la interpretación neoplatonizante que sostiene que las Formas o Ideas se hallan en la Mente de Dios, tesis que Santo Tomás mismo también comparte. Para aclarar su posición, el Angélico afirma que algo es conocido en otro de dos modos: como en objeto conocido, modo por el cual el alma no ve en el presente estado de vida, pues no ve las cosas en las razones eternas: sólo los bienaventurados pueden conocer de esta guisa; o como principio de conocimiento, como sucede con la visión del sol a través de su luz y reflejos. En este segundo sentido, puede afirmarse que el alma humana conoce en las razones eternas, por cuya participación todo se conoce:

Ipsium enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Psalmo IV, dicitur, *multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni Psalmista respondet, dicens, *signatum est super nos lumen vultus tui, domine.* Quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia nobis demonstrantur. Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis, exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solum participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quod sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam⁶.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5c.

La luz intelectual en el hombre es semejanza participada de la luz increada, y es aquí donde están las razones eternas⁷. Empero, además de la luz intelectual, para conocer lo material es menester contar con las especies inteligibles de los objetos. En efecto, el hombre no conoce lo material sólo por participación de razones eternas, como sostienen los platónicos, y los bienaventurados, en la filosofía cristiana; se requiere la actualización de los sentidos. San Agustín mismo admitiría esta tesis, pues también los filósofos acuden a la historia y a la experiencia para determinar la naturaleza de las cosas sensibles, y no lo han hecho viendo directamente en razones eternas.

En el artículo 6, se pregunta si el conocimiento intelectual parte de las cosas sensibles, plegándose a la postura aristotélica que asegura que el principio del conocimiento humano parte de sentidos. La respuesta filosófica puede seguir tres senderos. El primero es el atomista y materialista, representado por Demócrito, para quien la única causa del conocimiento son las imágenes de cuerpos que entran en almas. Lo que sucede es que Demócrito, como en general los presocráticos, no diferencian entre entendimiento y sentido. Todo conocimiento se reduce a ser una alteración sensible, específicamente por emanaciones o efluvios. Al ver el sentido alterado por lo sensible, estima que todo conocimiento se reduce a esa alteración, realizada por efluvios o emanaciones de imágenes (por ejemplo, la taza emite una imagen que penetra en el aparato cognitivo). La segunda opinión es la platónica. Platón, efectivamente, ya distingue claramente entre entendimiento y sentidos; el

⁷ Un texto emblemático sobre este punto es el siguiente: “rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans”, Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1c, *in fine*.

entendimiento es facultad inmaterial que no usa órgano corporal, tesis que se advierte también en Aristóteles. Lo incorpóreo no puede ser alterado por lo corpóreo, por lo cual el conocimiento intelectual no procede de la modificación sensible, sino a partir de la participación en las Formas inteligibles separadas. Los sentidos, a su vez, tienen virtualidad propia: no son alterados como sucede con la facultad espiritual, sino que los objetos sensibles afectan a los órganos y estimulan al alma para formar en sí las especies de los sensibles. Esta doctrina recuerda a Agustín en *Super Genesim ad litteram*: no es el cuerpo quien siente, sino más bien el alma por el cuerpo, como mensajero que le informa lo modificado de fuera. Así, ni el conocimiento intelectual viene del sensible, ni el sensible depende totalmente de los objetos; estos últimos sólo estimulan al alma sensitiva para sentir y, a su vez, los sentidos al alma intelectual para entender.

La tercera opinión, la de Aristóteles, es calificada por Tomás como postura equilibrada. Coincide con Platón en que entendimiento y sentido son distintos, esto es, el intelecto es incorpóreo, pero sostiene que el sentido no opera sin el cuerpo: sentir no es acto exclusivo del alma, sino del compuesto alma-cuerpo. Cuando se asevera que el hombre siente, no es acto solo del cuerpo ni solo del alma, sino del cuerpo animado. Lo mismo vale para todas las operaciones sensitivas. No hay inconveniente en que los objetos sensibles, externos al alma, produzcan efectos en el compuesto. Aquí coincide con Demócrito: las operaciones sensitivas son causadas por impresiones de los sensibles en el sentido, pero no por emanación, sino por operación real. El objeto coloreado actúa sobre el órgano de la vista y produce una operación; así, hay una parte material en el conocimiento. Demócrito atribuía todas las acciones a la

movilidad de los átomos; Aristóteles, en cambio, afirma que el entendimiento opera sin intervención del cuerpo: la actividad intelectual propiamente dicha no está limitada por lo corpóreo, sino que supera al cerebro. Nada corpóreo puede influir en lo incorpóreo. Por tanto, para la operación intelectual no basta la mera impresión sensible; se requiere algo más digno, pues el agente es más digno que el paciente. No se trata, sin embargo, del influjo de entes superiores como en Platón y Avicena, sino del entendimiento agente propio de cada hombre que, mediante la abstracción, hace inteligibles las imágenes recibidas por los sentidos. Dice el texto:

Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non tamen ita quod intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem; non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae⁸.

Este es el núcleo de la doctrina tomista: cuando el entendimiento entiende, lo hace porque su propio intelecto agente abstrae o ilumina los *phantasmata* o imágenes de la fantasía, producto final de todas las sensaciones, y de ahí extrae la especie inteligible. Juan Cruz lo dice en estos términos: “Se llega a

⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 6c.

la esencia a partir de la experiencia, mediante el proceso de abstracción; desde la experiencia se alcanzan las estructuras esenciales que pueden ser aplicadas a diversos seres. Mediante su función abstractiva, la inteligencia produce dinámicamente esa elevación; no engendra propiamente el contenido, sino que sólo lo capacita o dispone para ser entendido. Este contenido dispuesto o elevado determina el conocimiento; es un determinante cognoscitivo. La abstracción garantiza el paso gnoseológico de lo experimental sensible a lo intelectual”⁹. La operación intelectual es causada por los sentidos en cuanto a las imágenes: los sentidos no causan, empero, al intelecto, que ya está dado *a priori*, pero sí a la operación en relación con las imágenes. Estas últimas, sin embargo, no bastan para mover el entendimiento posible; necesitan del entendimiento agente para volverse inteligibles en acto, de guisa que “el fantasma en el entendimiento posible es el objeto de la sensibilidad interna iluminado o actualizado por el entendimiento agente, el acto de los inteligibles en acto. En esto estriba su diferencia como objeto”¹⁰. Por eso, el conocimiento sensible no es causa total y perfecta del intelectual, sino su materia. La experiencia sensitiva provee la materia con que trabaja el intelecto, pero no la forma, porque la forma es universal. El intelecto capta todo como universal, como se ha dicho, en el horizonte del ente; las cosas sensibles son particulares y sólo aportan la determinación del ente a una especie concreta o más restringida que la idea universal de ente.

Lo anterior podría hacer surgir la pregunta de cómo es posible que sea materia, esto es, la imagen, aquello de donde el

⁹ Cruz, Juan, *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona 1998 (2a ed.), p. 54.

¹⁰ Cf. Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa Pamplona 1998, p. 64.

entendimiento agente abstrae la forma. Pues bien, puede decirse que es una representación del ente la imagen o *phantasma*. Desde el punto de vista de Santo Tomás, se convierte en materia para que el entendimiento trabaje sobre ella. ¿Y cómo lo hace? De acuerdo con el pasaje, abstrayéndola. ¿Qué abstrae? ¿La forma? Lo que abstrae es la forma de lo que se halla en esa materia elaborada por la imaginación. Pero esta forma no es la forma del ente individual, sino una determinación del ente. Cuando alguien tiene, por ejemplo, experiencia de la taza, la sensación se elabora en la imaginación como representación de este objeto; el entendimiento abstrae la forma de la taza, siempre enmarcada en la idea universal de ente: la taza es un ente, si bien no el ente. En este sentido, el *phantasma* es materia para el entendimiento, que extrae o abstrae la forma en dos dimensiones distintas: la materia-forma del objeto sensible y la materia-forma del acto cognitivo. En otro orden, la experiencia sensitiva provee de la materia con la cual trabaja el intelecto, pero no la forma. ¿Por qué no la forma? Porque esta última es universal. El intelecto todo lo que capta lo capta como universal y, sin embargo, las cosas sensibles son todas particulares, por lo cual sólo entonces provee la materia. La forma está en el entendimiento; el entendimiento capta todo desde la perspectiva universal del ente, todo lo entiende como ente. Lo que hace la sensibilidad es presentar la materia, que no es otra cosa que la determinación del ente, a una cierta especie o a una idea más restringida, o más determinada que la idea universal de ente. En suma, las cosas materiales están constituidas por materia y forma; cuando el hombre recibe la información de estos entes materiales, en realidad recibe impresiones que, elaboradas por el sentido común, la imaginación, etcétera, conducen a que el sujeto se quede con la imagen experimentado sensitivamente.

Es una representación toda imagen o fantasma. Por supuesto que, desde cierto punto de vista, se convierte en materia para que el entendimiento trabaje sobre ella. Lo que abstrae el entendimiento es la forma de lo que se halla en esa materia elaborada por la imaginación. Pero esta forma no es la forma del ente, sino que es una determinación del ente. Esa forma está siempre enmarcada en la idea universal de ente, pues siempre se trata del ente.

De este artículo forzosamente es menester revisar la respuesta a la segunda objeción. Según la opinión de Platón, la facultad de la imaginación tiene una operación que pertenece exclusivamente al alma; San Agustín, para probar que los cuerpos no imprimen sus imágenes en la potencia imaginativa, sino que es el alma misma la que las produce, utiliza la misma razón empleada por Aristóteles para demostrar que el entendimiento agente es separado y esto se debe a que el agente es más digno que el paciente. Según esta opinión, indudablemente habría que poner en la facultad imaginativa no sólo potencia pasiva, sino también activa. Pero si con Aristóteles se admite que la acción de la facultad imaginativa pertenece al compuesto, o sea, desaparece toda dificultad. El cuerpo sensible es más digno que cualquier órgano animal, ya que se relaciona con dicho órgano como el ser en acto se relaciona con el ser en potencia, de igual modo que el cuerpo que tiene el color en acto, se compara con la pupila que lo tiene en potencia. Empero, podría decirse que aun cuando la primera alteración de la potencia imaginativa se debe a la moción de los objetos sensibles, porque la fantasía es un movimiento producido por el sentido, en el hombre hay cierta operación del alma que por medio de la composición y división forma diversas imágenes de las cosas, sin que los sentidos lo perciban. Las fantasías no están presentes en la

sensación y, empero, son compuestas interiormente. El intelecto digamos que establece una función directiva sobre la fantasía, o sea, la fantasía o imaginación es necesaria para proveer de materia al entendimiento, pero el entendimiento, a su vez, se sirve de la fantasía para producir imágenes que no necesariamente corresponden con las cosas reales¹¹.

De inmediato se pregunta si el entendimiento puede o no conocer mediante las especies inteligibles que ya posee. El asunto de recurrir a las imágenes es una cuestión que Santo Tomás aborda a menudo. Junto a Aristóteles, afirma que el alma no entiende nada sin imágenes, esto es, sin representaciones. En efecto, es imposible que el entendimiento, en el presente estado de vida, entienda en acto algo sin recurrir a imágenes. Es menester servirse de las representaciones para entender, pero una cosa es entender y otra cosa es representar: se trata de una distinción aristotélica que el Aquinate ha asumido cabalmente. Pueden darse dos argumentos para demostrar esta posición. El primero, porque al ser el entendimiento una facultad que no se sirve de ningún órgano corporal, de ninguna manera estaría impedido su acto por la lesión de un órgano de tal cuño, si para su ejercicio no necesitase el acto de otra facultad que sí utiliza dichos órganos. Las potencias que sirven de órganos corporales son el sentido, la imaginación y las otras facultades consignadas en la sensibilidad. Por ello, resulta evidente que, para que el entendimiento entienda en acto y no sólo cuando por primera vez adquiere conocimiento, sino también en la posterior utilización del conocimiento adquirido, se precisa del acto de la imaginación y del de las demás facultades, o sea, el hombre requiere de las facultades sensitivas en toda su

¹¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 6, ad. 2m.

extensión, en especial de la imaginación, como se corrobora en la experiencia a través de los dementes y aletargados: “Videmus enim quod, impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis; et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis; impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam praeaccepit”¹². Lúcidamente Santo Tomás ha observado el comportamiento del hombre: cuando alguien se lesiona, por ejemplo, la cabeza, a menudo se atrofia su imaginación, por lo que le resulta difícil, si no es que imposible, inteligir con orden, o bien cuando alguien, por una severa lesión cerebral, pierde la memoria, porque ésta, como ya se ha dicho, también es un sentido interno, se ve impedido en su ejercicio intelectual con plenitud. Para el Doctor común, si hay impedimentos de esta guisa, se ve disminuida la actividad de la facultad intelectual, pero esto no significa, bajo ningún respecto, que el hombre deje de ser inteligente; por el contrario, mantiene su naturaleza de ente inteligente. Sucede que sus órganos están disminuidos, sigue siendo inteligente, no importa la lesión que presente, pues hasta un demente severo no deja de serlo y, por ende, debe ser tratado como ente inteligente, si bien sus facultades intelectuales se ven disminuidas por las lesiones del cerebro que, en realidad, disminuyen sus facultades sensitivas. En consecuencia, la inteligencia sigue intacta porque es de orden incorpóreo, pero el cerebro, que es corpóreo, tiene algún impedimento. Entonces, tal hombre no está disminuido en sus facultades intelectivas, sino en sus facultades sensitivas. Para Santo Tomás, los seres humanos nunca dejan de ser inteligentes, aun cuando no actualicen todas las potencias como podrían eventualmente hacerlo: no pierde su

¹² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7c.

naturaleza, sino, más bien, ella estriba en ser un ente inteligente corpóreo.

En segundo lugar, dice Santo Tomás que se precisa de la imaginación para inteligir porque todos experimentan en sí mismos que, al entender algo, el hombre se forma ciertas imágenes a modo de *exemplares*, en los que se puede contemplar, por decirlo de alguna manera, lo que se proponen entender. Por eso, explica el Aquinate, cuando alguien pretende hacer comprender a otro algo, le propone ejemplos que le permitan formarse imágenes para entender. Por ende, la imaginación es fundamental para la actividad intelectual, pero no es lo mismo, como sea dicho: cuando de la imaginación se pasa a la idea, entonces se advierte el paso de la facultad a otra¹³. Es verdad que se extrae lo inteligible o noético a partir de lo sensible, de la imagen, pero tales actos no se confunden entre sí. El porqué de esta posición radica en que la potencia cognoscitiva está proporcionada a lo cognoscible. Por eso, el entendimiento angélico, sin vinculación alguna con el cuerpo por objeto propio, tiene la substancia inteligible separada del cuerpo, por la cual conoce lo material inteligible. Es decir, puesto que la naturaleza del ángel es de ser una inteligencia inmaterial, no precisa del cuerpo para conocer; en consecuencia, no requiere de la mediación de las imágenes. En cambio, el objeto propio del entendimiento humano, que es una inteligencia corpórea, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal (“*proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*”¹⁴), y a través de la naturaleza de lo visible llega al

¹³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 7c.

¹⁴ El texto que tenemos en consideración es: “*aliquid potest dici exemplar ex hoc quod ad eius imitationem potest aliquid fieri, etsi nunquam fiat; et similiter est de ideis*”, Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 3, a. 3, ad.

conocimiento de lo invisible. El objeto propio del entendimiento humano, a diferencia del entendimiento angélico o del entendimiento divino, es la esencia de las cosas materiales. A partir del conocimiento de las cosas materiales, eventualmente puede elevarse, en las capas de la experiencia ya indicadas, a las cosas metafísicas. Pues bien, es esencial a la naturaleza visible existir en un individuo; y no hay individuo material sin materia corpórea. En consecuencia, no se puede conocer la naturaleza de cualquier objeto material si no se la conoce como existiendo concretamente, es decir, para poder saber qué cosa es, por ejemplo, una piedra, es preciso tener experiencia con la piedra, porque entonces así es posible formar su imagen. Pero lo concreto es percibido por los sentidos y la imaginación. Por consiguiente, para que el entendimiento entienda en acto su objeto propio, es necesario que recurra a las imágenes y, así, descubrir la naturaleza universal como presente en un objeto particular; es decir, ahí ya entra en acto el entendimiento. El entendimiento capta la forma que es el universal que se encierra en esa imagen. Ahí está el momento intelectual: sacar o extraer el universal a partir de la imagen o del fantasma presente en la imaginación. En cambio, continúa el Aquinate, si el objeto del entendimiento fuesen las formas separadas o si las naturalezas de las realidades sensibles subsistiesen independientemente de lo concreto, como dicta el platonismo, no sería necesario que el entendimiento humano recurriera siempre a las imágenes. Pero el hecho irrefutable es que siempre recurre el ser humano a las imágenes: la experiencia lo demuestra todo el tiempo; así, en suma, es necesario que de ellas se extraiga el

3m. Hay cierta analogía entre el ejemplar producido por la imaginación y la idea, pero la imagen no deja de ser sensible, mientras que la idea no tiene tal carácter.

universal y no que el universal exista *per se* independientemente de cualquier mente: pero que existe en la mente, resulta cierto, puesto que universal significa la relación de semejanza de una cosa con muchas¹⁵.

Es innegable que la cuestión 85 contribuye a profundizar en la teoría del conocimiento de Santo Tomás. La teoría del conocimiento y la antropología filosófica no se distinguen tan nítidamente en el periodo antiguo y medieval. El problema del conocimiento, en efecto, no ha emergido todavía como un problema particular de la filosofía, sino que tradicionalmente se hacía la teoría del conocimiento vinculada al tema antropológico y lógico. Por eso aparece en la cuestión 85 esta profundización. Particularmente los artículos 1 y 2 son importantes. En el primero pregunta el Aquinate si el entendimiento conoce o no conoce lo corporal y lo material, abstrayendo especies de las imágenes. Evidentemente esta cuestión remite de nueva cuenta a Aristóteles. El Estagirita ha sido quien ha formulado esta doctrina, sobre todo en el *De anima*, y por supuesto el Angélico se pliega a esta posición: por eso afirma en el *sed contra* que el en el *De anima* se afirma que, en la medida en que las cosas son separables de la materia, se aproximan al entendimiento. Por tanto, dice Tomás, es necesario que las cosas materiales sean entendidas por abstracción de la materia y de las representaciones materiales, esto es, de las imágenes. Este es el núcleo de su posición, pero lo desarrolla de la siguiente manera. Primero, el objeto cognoscible está proporcionado a la facultad cognoscitiva, o sea, hay una relación entre lo que conoce y lo conocido; hay, por ende, una proporción entre lo que conoce y lo conocido. Ahora bien, de inicio lo encara desde el punto de

¹⁵ Cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1474.

vista de la facultad cognitiva, en la cual distingue tres grados de esta facultad. En primer lugar, hay una facultad cognoscitiva que es acto de un órgano corporal y a esto se le denomina *sensus*. Entonces, Santo Tomás aquí admite expresamente que la información que proveen los sentidos recibe el nombre de conocimiento. En este caso, la facultad cognoscitiva y lo conocido tienen una proporción, a saber, la del *sensus* que se vincula a lo *sensibile*: el objeto de cualquier potencia sensitiva es la forma en cuanto presente en la materia corporal. Esto significa que cuando se conoce alguna entidad material o una entidad sensible, lo que se aprehende de ella es la forma, no la materia. La materia, efectivamente no entra directamente en el sentido, es decir, cuando se observa la manzana, esta última no entra por el órgano que se llama ocular, es decir, no entra su materia, sino exclusivamente la forma, aunque esté unida a la materia. En esto estriba el conocimiento sensitivo, y como dicha materia es principio de individuación, las potencias de la parte sensitiva sólo conocen realidades concretas. Es decir, si la materia es el principio que individúa a los entes reales sensibles, todo lo que conoce el sentido, puesto que está en proporción con él, debe ser particular. En el mundo sensible no se advierten las pluralidades, pues lo único que se captan son entidades singulares. Hay otra facultad cognoscitiva, dice, que ni es acto de un órgano corporal, ni está unida de ninguna manera a lo corpóreo, y a esto se llama entendimiento angélico. Es decir, hay otras entidades cognoscitivas que no están actualizando ninguna materia, ningún cuerpo, como es el caso de las inteligencias angélicas. Y así, el objeto de esta facultad cognoscitiva es la forma subsistente sin materia, pues, aunque conozca las realidades materiales, sin embargo, no las conoce más que viéndolas en las inmateriales, ya sea en sí mismo, ya en Dios. Es una doctrina

que se puede rastrear hasta al menos el Pseudo Dionisio. Es decir, cuando los ángeles conocen, conocen inmaterialmente, de forma total, y lo hacen contemplando a Dios, es decir, viendo a Dios mismo, y entonces conocen las formas y así pueden conocer las entidades particulares, o bien viéndose a sí mismos. En tercer lugar, sitúa al entendimiento humano. Dice Tomás que el entendimiento humano ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de ningún órgano corporal, es decir, tiene algo del entendimiento angélico, pero no es un entendimiento de este tipo, puesto que no está separado de la materia. Y dice, es una facultad del alma, que es forma del cuerpo. Ya ha demostrado Santo Tomás que el alma es forma del cuerpo y es en este registro en el que hay que entender al entendimiento humano. Y continúa diciendo: así le corresponde como propio el conocimiento de la forma presente en la materia corporal individual. Aquí Santo Tomás está señalando hacia qué está abocado el entendimiento humano. En efecto, este entendimiento conoce las formas de las entidades corporales y estas entidades son siempre, como ya se dijo, individuales, particulares. Pero no conoce únicamente lo individual, sino que también se puede remontar o puede conocer a las entidades individuales desposeídas de la materia: “Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus”¹⁶. Aquí está, por decir así, el nudo, el núcleo de su teoría sobre este asunto. Abstraer quiere decir, como dice la palabra misma, extraer, sacar, separar o, también, de alguna manera, prescindir de algún aspecto

¹⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1c.

individuante. Así se conocen las entidades individuales materiales, pero se conocen desde el punto de vista intelectual, a saber, abstrayéndolas. Por tanto, el entendimiento conoce las realidades materiales abstrayendo de las imágenes, y a partir de ellas llega al conocimiento de las cosas inmateriales. Es decir, el hombre, mediante la capacidad abstractiva que puede ser tanto del entendimiento agente como del entendimiento posible, lo que hace es obtener algo inmaterial, un contenido inmaterial, que en términos más contemporáneos se denominaría contenido noético. En cambio, aquí contrasta esta teoría, que es la teoría aristotélica, con la platónica. Platón, en efecto, sólo atiende a la inmaterialidad del entendimiento humano, de donde colige que su objeto son las Ideas separadas.

De esta manera, el Aquinate quiere situarse a medio camino, por decir así, entre la participación del elemento sensitivo, y por eso está aquí indicando las imágenes, y por el otro lado sostiene que el conocimiento intelectual es propiamente inmaterial. Esta es la característica del conocimiento intelectual: más que la intencionalidad, es la inmaterialidad lo que lo caracteriza, y este conocimiento es abstracto. Esta es la posición, se comprende muy bien de las respuestas a las objeciones. En la respuesta a la primera objeción asevera: “Et hoc est abstrahere universale a particulari, vel speciem intelligibilem a phantasmatis, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur”¹⁷. Esto es, considera la naturaleza específica independientemente de los principios individuales representados por las imágenes. Toda imagen tiene, efectivamente, particularidades. La imagen, ya se ha visto, es prácticamente el

¹⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad. 1m.

producto de todas las facultades sensitivas, una vez que ha pasado por el proceso del sentido interno, concretamente del sentido común, el cual agrupa las distintas sensaciones en un solo objeto, pero ya es una representación del objeto. Toda representación imaginativa, en consecuencia, en realidad tiene rasgos particulares. Cuando se imagina una manzana, esta última está dotada de particularidades, pues tiene algún color, por ejemplo, alguna dimensión o algún tallo, etcétera; siempre tiene, pues, particularidades. Si en la realidad sensible se encuentran las particularidades y en las imágenes también, y se piensa en términos abstractos y universales, es necesario, desde una perspectiva aristotélica, por supuesto, postular una facultad que haga este movimiento de abstracción. Este movimiento de abstracción es sobre la esencia de las cosas. La abstracción se ejerce sobre la imagen; se puede decir, entonces, que las cosas subsistentes, materiales, poseen su propia esencia. Ahora bien, ahí se habla de esencia primera o substancia primera, si se quiere usar la terminología aristotélica. Lo que hace la abstracción es, a partir de la substancia primera, prescindir de las particularidades, justamente, que son estas condiciones individuantes, y mantener sólo la substancia segunda, que es lo que se llama la esencia refleja. Y esta esencia sí puede multiplicarse en los individuos. Lo que hacen las imágenes es representar a las entidades sensibles y lo que hace la abstracción es, a su vez, ir un paso más arriba, si se quiere ver más platónicamente, obtener la esencia o la substancia segunda, según la terminología aristotélica. Esto resplandece en la respuesta a la quinta objeción, que no tiene desperdicio alguno: “*intellectus noster et abstrahit species intelligibiles a phantasmatis, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatis, quia non potest intelligere etiam ea quorum*

species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata”¹⁸. En suma, el entendimiento abstrae las especies inteligibles de las imágenes en cuanto considera de modo universal la naturaleza de las cosas. Es verdad que también los sentidos, a su manera, abstraen, pues cuando se conoce una realidad sensible, cada sentido está concentrado en algún aspecto de la realidad. La facultad visiva está concentrada en los colores, la facultad olfativa en el olor, la facultad auditiva en los sonidos, etcétera. Ahí hay una especie también de abstracción, puesto que la cosa sensible no entra directamente en el interior, sino que lo hace mediatamente. La facultad imaginativa, de alguna manera, produce alguna abstracción, pero no es propiamente a la que se está refiriendo Santo Tomás. Lo que hace el entendimiento, sobre todo aquí referido al entendimiento agente, es abstraer las especies inteligibles de las imágenes. Es decir, en la imagen, en la representación de la fantasía, ya se encuentra en potencia lo inteligible. Lo que hace, entonces, la facultad abstractiva es justamente extraer lo universal. Lo universal es lo que abstrae el entendimiento agente, porque el conocimiento intelectual tiene siempre algún matiz o rasgo universal. Todo conocimiento intelectual tiene este rasgo, pero lo hace sirviéndose de las imágenes. Es cierto que se piensa en universal, pero siempre refiriendo a una imagen. Todo lo que se piensa, aunque sea abstracto o universal, se piensa en referencia o vinculándolo a una imagen, porque no se puede entender nada, ni siquiera lo abstraído, a no ser recurriendo a las imágenes, sin confundir, ciertamente, el pensar con el imaginar, porque la imagen es siempre particular o individual, mientras que pensar incluye el elemento universal.

¹⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 1, ad. 5m.

El artículo segundo de la cuestión 85 se ocupa de si las especies inteligibles abstraídas de las imágenes se relacionan o no con el entendimiento como objeto. En síntesis, dice Tomás la especie inteligible es, con respecto al entendimiento, lo que lo sensible con respecto a lo sentido. Esta es una analogía que ya ha aparecido anteriormente. Así como lo sensible se vincula con el sentido, así lo inteligible se vincula con el intelecto o entendimiento. Pero la especie sensible no es lo que se siente, sino más bien aquello por lo que el sentido siente. Es decir, lo que se afirma es que la especie sensible, es decir, la especificación precisamente de la sensibilidad, no es necesariamente lo que se siente, sino aquello a través de lo cual se siente. Y esto se observa de manera todavía más particularizada en la imagen. La imagen es aquello por lo cual finalmente se siente algo, porque se atribuye a un objeto la totalidad de las sensaciones. Así pues, el olor, por ejemplo, del café y su sabor se atribuyen a un solo objeto a través del sentido común y la imaginación. Ahora, la especie inteligible no es lo que se entiende en acto, sino aquello por lo que el entendimiento entiende. Es decir, cuando el entendimiento entiende cualquier cosa, lo hace a través de una especie inteligible, o sea, siempre hay un intermediario y en este caso se llama especie inteligible. Escribe el Angélico hay quienes han sostenido que las facultades cognoscitivas no conocen más que las propias pasiones, por ejemplo, el sentido no conoce más que la alteración de su órgano. En este supuesto, el entendimiento no entendería más que su propia alteración, es decir, la especie inteligida recibida en él. De acuerdo con esta posición, estas especies son lo que el entendimiento conoce, pero Santo Tomás piensa que esto es falso por dos causas. Primera, porque los objetos que se entienden son los mismos que constituyen las ciencias, y las ciencias ya tienen carácter

abstracto o universal. Si solamente se entendieran las especies presentes en el alma, la ciencia trataría sobre el alma misma y no sobre las cosas exteriores. No es sólo, entonces, la modificación que se da en el sujeto lo que se llama conocimiento, sino que esta modificación esté distendida o esté intencionada hacia algo exterior al hombre, porque si no fuese así, la ciencia sería meramente del alma individualmente considerada. Así interpreta que los platónicos sostengan que todas las ciencias tratan sobre las Ideas entendidas en acto. Entonces, como solamente el sujeto quedaría encerrado en sí mismo, la ciencia sería no otra cosa que la explicitación de las alteraciones del alma. Y segunda razón, dice, porque se repetiría el error de quienes sostienen que es verdadero todo lo aparente. Los escépticos son precisamente los maestros de esta tesis. Si se siente, por ejemplo, el aire matinal, hay quien lo estima frío y quien no. Si eso fuera así, se quedaría nuevamente encerrado el sujeto cognoscente en lo aparente. Por ello afirma que lo contradictorio sería simultáneamente verdadero y falso. Si una potencia no conoce más que su propia impresión, sólo juzga de ella. Por tanto, el juicio de la potencia cognoscitiva siempre tendría por objeto aquello que juzga, es decir, su propia alteración tal y como es; por consiguiente, todos los juicios serían verdaderos. No habría manera de dirimir entre uno y otro juicio, pues ambos serían verdaderos. Lo mismo cabría decir de cualquier percepción. De ahí que sea menester afirmar que la especie inteligible, con respecto al entendimiento, es como el medio por el que entiende. En efecto, la especie inteligible, que sería lo abstraído, es aquello por lo cual el entendimiento entiende. Recurriendo al libro IX de la *Metafísica* de Aristóteles, Santo Tomás afirma que la acción es doble, una que permanece en el agente, como ver o entender: en efecto, entender es algo que acaece en

el sujeto. La cosa entendida no sufre una alteración por el hecho de ser entendida. El que sufre las alteraciones es el sujeto. Cuando se entiende qué cosa es la manzana, nada acontece en esta última; en quien se da la alteración es en el sujeto que entiende qué cosa es la manzana. La otra acción es la que pasa a una realidad externa, como calentar o cortar. En la primera acción se significa una modificación del sujeto, en la segunda hay una alteración de la realidad externa. Cuando algo se calienta es porque recibe la acción de lo caliente, o cuando algo es cortado porque recibe la acción de lo cortante. Así como la forma según la cual se realiza la acción que tiende a una realidad exterior es imagen del objeto de dicha acción, como el calor de lo que calienta es imagen de lo calentado, así también la forma según la que se produce la acción que permanece en el agente es una representación del objeto.

Ya se ha visto que hay representación sensible, pero a lo que está apuntando el argumento del Aquinate es a la representación inteligible. Por eso, en conformidad con la imagen del objeto visible, ve la vista. Y la representación de lo entendido o la especie inteligible es la forma según la cual el entendimiento conoce. Esto es más complejo de lo que parece a primera vista, pero aquí está la clave de la posición de Santo Tomás. Cuando alguien ve un objeto, implícitamente se hace referencia a la representación que hay en él, es decir, a la imagen que hay en él. El órgano simplemente queda alterado. Pero cuando se dice que se ve, se ve a través de la especie sensible, que no es otra cosa que la imagen. Hay una mediación. Lo que quiere decir Santo Tomás es que siempre hay una mediación. Cuando se habla del conocimiento, no hay conocimiento inmediato. En esta acepción, la información que brindan los sentidos ya ha sido procesada, lo que sucede es que el hombre lo

hace tan veloz e inmediatamente es difícil advertir dónde está propiamente la sensación y dónde la acción de ver o escuchar o gustar. Para afirmar que alguien gusta, que alguien huele o que alguien ve, se requiere de esta mediación. La percepción todavía está en el ámbito de lo sensitivo, de lo particular, pero para particularizarlo se requiere de una imagen; para decir que hay una manzana, se requieren de muchos estratos cognoscitivos, porque no nada más se presenta el rojo, la imagen sensible, sino también el concepto. Por eso dice, a nuestro juicio: “Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellectiva secundario est id quod intelligitur. Sed id quod intelligitur primo, est res cuius species intelligibilis est similitudo”¹⁹. El entendimiento vuelve sobre sí mismo. En efecto, Santo Tomás señala otro aspecto de la facultad cognoscitiva intelectual que no se encuentra en las facultades cognoscitivas sensitivas, que es volver sobre sí mismo. Los órganos no vuelven sobre sí mismos, ni las facultades o los sentidos internos vuelven sobre sí mismos, sino que lo único que vuelve sobre sí mismo es el entendimiento. En efecto, el entendimiento reflexiona, y solamente puede reflexionar lo inmaterial, y puesto que el entendimiento puede volver sobre sí mismo por un único acto reflexivo, conoce tanto su propio entender como la especie por la que entiende, y así, secundariamente, al reflexionar sobre sí misma y advertir que conoce qué es la manzana, sabe que lo que tiene enfrente es una manzana subsistente. No sólo conoce la manzana, sino que, al volver sobre sí, se advierte a sí mismo como sujeto cognitivo, y lo hace a través del conocimiento de otras entidades. Es decir, hay un

¹⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 2c.

doble acto cognoscitivo, pues se cae en la cuenta de que lo que se conoce, que es la manzana, y simultáneamente conoce que se es un sujeto cognoscente cuando se reflexiona sobre tal contenido. Para poder reflexionar o para poder producir la consciencia, se requiere conocer primero algo, en este caso la manzana, y secundariamente, o de manera implícita, que se es un sujeto cognoscente. Esto, dice, se comprueba partiendo de la opinión de los antiguos, quienes sostienen que lo semejante se conoce por lo semejante, tesis atomista, pues afirma que el alma conoce la tierra exterior a ella por la tierra presente en ella, es decir, por la representación que se tiene de la tierra se conoce qué es la tierra. Por tanto, si en lugar de la tierra se pone su especie inteligible, aquí se revela este nuevo nivel cognitivo, más allá de la tierra en cuanto representada por la imaginación, según la doctrina de Aristóteles, para quien en el alma no está la piedra, sino la especie de la piedra; por ende, el alma conoce por medio de las especies inteligibles la realidad exterior a ella.

En el artículo 8 de la *quaestio* 84, el Aquinate se pregunta si el juicio del entendimiento queda o no queda impedido cuando el sentido está anulado. En el *sed contra*, Santo Tomás cita a San Agustín (concretamente su *Super Genesim ad litteram*), quien afirma que no se consideran actos pecaminosos a aquellas acciones contrarias a las rectas costumbres realizadas durante el sueño. Esto no ocurriría si, estando dormido, el hombre pudiera usar libremente de la razón y del entendimiento. Por tanto, el estancamiento de los sentidos impide el uso de la razón. En la solución, el Aquinatense sostiene que el objeto propio y proporcionado del entendimiento humano es la naturaleza de lo sensible, como se expone en el artículo 7 de la cuestión 84; además, no puede emitirse un juicio completo de algo si no se conoce todo lo referido a ello, en especial si se

desconoce el término y el fin del juicio. Como dice Aristóteles, así como el fin de la ciencia práctica es la operación, el de la ciencia natural es lo que principalmente se percibe por los sentidos. El ejemplo del que se sirve Santo Tomás es formidable: el herrero no busca conocer qué es un cuchillo sino para su trabajo, esto es, para forjar este cuchillo concreto; el naturalista no busca conocer la naturaleza de la piedra o del caballo sino para conocer las definiciones de lo que ofrecen los sentidos. El juicio del herrero sobre el cuchillo no sería perfecto si ignorase su funcionalidad, ni lo sería el del naturalista sobre objetos naturales si ignorase lo sensible. Y es que todo lo que en la vida presente entiende el hombre, lo hace por comparación con lo sensible. Por ende, es imposible que el juicio del entendimiento sea perfecto cuando están impedidos los sentidos por los que se conoce lo sensible²⁰.

Se colige de lo anterior que cuando hay deficiencia en los sentidos, esto conduce a que no pueda ejercerse un juicio completo sobre la cosa enjuiciada. En el demente o en quien carece del ejercicio de sus facultades sensitivas y, en consecuencia, de información completa para emitir juicio sobre el asunto. Sus facultades intelectivas no están disminuidas, pues la inteligencia es de orden incorpóreo, sino sus facultades sensitivas, como se ha dicho. El ciego está disminuido en facultades sensitivas, por lo que carece de determinada información (los colores); su intelección, por ende, se ve limitada porque falla uso correcto de la imaginación, la memoria y la estimativa, todas sensitivas. En segundo lugar, todos experimentan en sí mismos que, al entender algo, se forman imágenes a modo de ejemplares en las que contemplan lo propuesto; por tanto, la imaginación es

²⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 8.

fundamental para la actividad intelectual, pero no es lo mismo: los ejemplos sirven para entender, para extraer de la imagen lo inteligible.

En el artículo 3 de la cuestión 85, Santo Tomás se ocupa de si el entendimiento por naturaleza conoce o no conoce antes lo más universal. Es una pregunta de enorme trascendencia. Pareciera que hay siempre un presupuesto de lo universal para poder conocer lo particular. Refiere la opinión desde Aristóteles quien, en el libro primero de la *Física*, asevera que es necesario pasar de lo universal a lo particular. Afirma que en el conocimiento intelectual es necesario tener presente dos aspectos. Primero, que el conocimiento intelectual se origina de algún modo en el sensitivo. No niega, entonces, que el conocimiento intelectual o universal tenga como preámbulo lo sensitivo, pero lo universal no está en lo particular: este es el problema. Si es un hecho que el hombre conoce a través de universales, ¿cómo es posible que obtenga los universales si lo que conoce es particular? “necesse est quod cognitio singularium, quoad nos, prior sit quam universalium cognitio”²¹. Ciertamente, desde un punto de vista genético, lo primero que se conoce son cosas particulares. Así inicia la historia cognitiva, a saber, conociendo particularidades. Segundo, afirma el Angélico, el entendimiento pasa de la potencia al acto. Esta indicación es fundamental, pues el entendimiento humano está en potencia para entender los universales, pero requiere de un instrumento que le permita pasar al acto. Todo lo que pasa de la potencia al acto, precisa del acto imperfecto, que es intermedio entre la potencia y el acto. El acto perfecto al que llega el entendimiento es la ciencia completa por la que se conocen las

²¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3c.

cosas de forma clara y determinante. El entendimiento humano puede llegar a conocer algo perfectamente, con plenitud, pero para lograrlo se requiere del acto incompleto. El acto imperfecto constituye la ciencia imperfecta, es decir, cuando el hombre se encuentra a medio camino entre la ignorancia y el conocimiento pleno, por la que se conocen las cosas de un modo indeterminado y confuso, ya que, lo que así se conoce, en un cierto grado se conoce en acto y de alguna manera en potencia, es decir, está entreverado entre una y la otra. Por eso dice Aristóteles en la *Física* que es evidente y claro lo más indeterminado, y después se conoce, distinguiendo con precisión los principios y los elementos. Esta cita es extremadamente importante, porque aplicado al tema del conocimiento intelectual, pareciera que hay un presupuesto, a saber, lo indeterminado. ¿Qué es lo indeterminado en términos filosóficos? Lo más indeterminado que hay cognitivamente es el ente en universal; es, como dice Santo Tomás, *confuso*. Así puede inteligirse esta sentencia aristotélica. El ente es, evidentemente, lo más indeterminado y confuso. Todo es ente y, después, se conoce distinguiendo con precisión los principios y los elementos. Es decir, los principios no son otra cosa que los primeros juicios que se llevan a cabo, que versan sobre el ente y los elementos de los que se constituye el ente, que podrían ser, por ejemplo, la esencia, el ser, etcétera. Entonces, dice Santo Tomás, que conocer algo en lo que estén contenidas otras muchas cosas sin un conocimiento particular de cada una, es conocerlas confusamente. De hecho, cuando se conoce confusamente se dice que algo es “ente”. Cuando no se ha determinado qué es una cosa, se dice que es ente. De este modo pueden ser conocidos tanto el todo universal en el que las partes están en potencia, como el todo integral, puesto que de uno y otro cabe un

conocimiento confuso sin tenerlo claro en sus partes. En cambio, conocer distintamente lo que contiene un todo universal es tener conocimiento de algo menos común, es decir, cuando se está especificando qué es algo, entonces el conocimiento se direcciona a algo menos común que significa, en otros términos, algo más determinado y, por ende, algo menos confuso. El texto es lucidísimo:

Sicut cognoscere animal indistincte, est cognoscere animal inquantum est animal, cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal inquantum est animal rationale vel irrationale, quod est cognoscere hominem vel leonem. Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem, et eadem ratio est si comparemus quodcumque magis universale ad minus universale²².

Conocer indistintamente al animal significa conocerlo únicamente en cuanto animal, pues la misma noción de animal es general, pero no se especifica de qué animal se trata, sino del animal; mientras que, conocerlo distintamente, significa conocerlo en cuanto racional o irracional, porque se distingue al menos porfirianamente entre animal racional e irracional, lo cual significa conocer al hombre o al león, según este ejemplo.

De esta manera, el entendimiento conoce antes al animal que al hombre, es decir, conoce lo más universal que a lo más particular. Por ello puede decirse que lo primero que se conoce es al ente, porque todo aquello que va conociéndose durante el trayecto existencial es especificación del ente. No se puede conocer algo que no sea ente. Así pues, conocer significa especificar al ente. Por eso, para el biólogo, primero se conoce qué es la vida (aunque pueda eventualmente remontarse a definir con mayor precisión qué sea), después al animal, y postreramente

²² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3c.

efectúa las clasificaciones de los distintos animales. El biólogo no conoce todas las especificaciones de la vida, pero sí debe poseer la noción de vida. Por ello, puede decirse que la ciencia originalmente está en modo imperfecto, y sólo posteriormente de un modo perfecto. La conclusión es que esta misma razón es aplicable a lo más universal respecto de lo menos universal, es decir, se conoce lo más universal antes que lo menos universal; por tanto, se conoce antes al ente y posteriormente las determinaciones o términos del ente. Asegura de inmediato el Santo Doctor:

Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam prius secundum sensum diiudicamus magis commune quam minus commune, et secundum locum et secundum tempus. Secundum locum quidem, sicut, cum aliquid videtur a remotis, prius apprehenditur esse corpus, quam apprehendatur esse animal; et prius apprehenditur esse animal, quam apprehendatur esse homo; et prius homo, quam Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer a principio prius distinguit hominem a non homine, quam distinguat hunc hominem ab alio homine²³.

También en el sentido se pasa de lo más general o universal a lo más específico. Por los sentidos, como se desprende del texto, se forma un juicio de lo más común antes que de lo menos común, tanto con respecto al espacio como al tiempo. Con respecto al espacio, al ver un objeto lejano se da cuenta antes de que es cuerpo que de que es animal, es decir, que hay una cosa extensa a lo lejos, y antes de que pueda decir si es un animal o algo inanimado, se sabe que al menos es cuerpo. Posteriormente, se ve que se mueve, pero el sentido no determina si es un hombre o una bestia; empero, al menos se puede decir

²³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3c.

que es un animal porque se mueve a sí mismo; posteriormente, si es hombre, se conoce esto antes de advertir si se trata de Sócrates o Platón. Por tanto, primero se conoce lo universal, y lo particular está presupuesto en él. Con respecto al tiempo, porque el niño empieza por distinguir al hombre de lo que no es hombre, antes que a este hombre de aquel; en efecto, primero se distingue que este es un hombre y aquello que está allá es otra cosa, pero no que este es este hombre o este otro: de hecho, es claro que a muchas cosas las agrupan en universales arbitrariamente, como cuando le otorgan el nombre de “agua” a cualquier bebida. Continúa el argumento: “Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quod cognitio indistincta media est inter potentiam et actum”²⁴. Los seres humanos, entonces, poseen el conocimiento, mas confusamente. De ahí que concluya que el conocimiento de los singulares no es anterior al de los universales, de igual modo que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectual. Por tanto, tanto a nivel sensitivo como intelectual, “cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis”²⁵.

El último artículo de la cuestión 85 de la *Summa theologiae* se cuestiona si el entendimiento conoce o no conoce antes lo indivisible que lo divisible y es, a juicio nuestro, una prolongación del artículo 3. Aristóteles, en el *De anima*, afirma que lo indivisible se presenta como privación, pero la privación es conocida con posterioridad, por tanto, también lo indivisible. Según Santo Tomás, el objeto del entendimiento humano es la esencia del objeto material que se abstrae a partir de las

²⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3c.

²⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 3c.

imágenes. Por tanto, el orden en que se conoce lo indivisible es a partir de su relación con la esencia. Retoma una distinción más del *De anima*, a saber, lo indivisible puede serlo de tres maneras. En primer lugar, es indivisible el continuo, que no está dividido en acto, aunque sea divisible en potencia, por ejemplo, el tiempo. El tiempo, estrictamente hablando, no se puede dividir en acto porque se distiende al infinito. Este indivisible se conoce antes que las partes en que se divide, o sea, el tiempo se conocería antes de las partes en que se divide. El tiempo se conoce de alguna manera y, entonces, se le divide, porque conocimiento confuso es anterior al distinto, así como en el caso del ente se conoce primero al ente en abstracto o en universal y después las especificaciones de éste, como en el caso de la especie. En segundo lugar, el concepto, por ejemplo, de hombre también es indivisible. Este concepto, como cualquier otro, es conocido antes que su división en partes lógicas, como sucede con el pequeño que distingue entre un hombre y la mascota, si bien no conoce todas las divisiones o distinciones que hay entre uno y otro. Esto es así porque el entendimiento, en cuanto tal, entiende estas dos clases de indivisibles como su objeto propio, o sea, el entendimiento versa sobre la esencia de la cosa sensible. Y, en tercer lugar, la de lo absolutamente indivisible, como el punto o la unidad. Se trata de nociones que incluyen la indivisibilidad y están relacionadas con el ente, precisamente. Ni el punto ni la unidad se dividen en acto o potencia. Este tipo de indivisibles, por carecer precisamente de división, como dicta la definición, son conocidos con posterioridad. Por eso el punto se define privativamente: el punto es lo que no tiene partes; igualmente, para el concepto de unidad se precisa que sea indivisible: “Et huius ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cuius

quidditatem primo et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile huiusmodi esset primo intellectum, quia secundum Platonicos, priora prius participantur a rebus”²⁶. Lo indivisible mantiene cierta oposición con lo corporal, porque lo corporal, se sabe, es divisible. Lo indivisible no puede ser, entonces, en este sentido, corpóreo, como el uno: el uno y el ente son indivisibles en este sentido: “Unum enim nihil aliud significet quam ens indivisum”²⁷. En cambio, si el entendimiento conociese por participación de las sustancias indivisibles separadas, explica el texto, es decir, que se conozcan las ideas por participación, se seguiría que lo primero que se debería entender es lo indivisible, es decir, las esencias determinadas o las ideas perfectamente terminadas, porque, según los platónicos, las realidades primeras son las primeras participadas por las cosas.

Se pregunta si el entendimiento humano puede o no conocer simultáneamente muchas cosas. Aristóteles en los *Tópicos* afirma el entender es único, mientras que el saber es múltiple (*intelligere est unum solum, scire vero multa*), o sea, habría muchos saberes y el entender, más bien, pareciera algo aprehensivo, inmediato. De acuerdo con el Aquinate, el entendimiento puede conocer muchas cosas en cuanto constituyen una unidad, no en cuanto son muchas. En efecto, se conoce qué cosa es un hombre, en lo que hay precisamente intelección, pero no necesariamente se tienen presentes simultáneamente todos los componentes del hombre. Se tendría que tener presente simultáneamente, si se tuviese ese conocimiento perfecto, los ojos, la nariz, la lengua, los dientes, las orejas, sus

²⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 8c.

²⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1c.

extremidades, todos sus órganos, etcétera, y esto, en realidad, no se logra. Está más allá de las fuerzas cognitivas humanas, por lo que simplemente entiende lo que es, en general, una cosa. Al hablar de unidad o multiplicidad se refiere a una sola o a varias especies inteligibles, pues el fondo de cada acción proviene de la forma que es su principio; de aquí se concluye que el entendimiento puede conocer por una sola especie, y en esto puede haber simultaneidad, es decir, cuando se afirma que el hombre implica múltiples aspectos, pero no se tiene un conocimiento específico de cada uno de ellos. Dios, en cambio, sí lo puede conocer y saber todo simultáneamente, ya que lo ve todo en una sola realidad, en su esencia: ahí ve todas las particiones de la esencia simultáneamente, mientras que no se puede tener ese conocimiento simultáneo de todas las cosas en el caso del hombre. En otras palabras, el ser humano no está en acto perfecto para conocer ni siquiera una cosa en su completud. El fisiólogo o el anatomista puede conocer algunos componentes del hombre, por ejemplo, y lo hace siempre desde lo universal, mas no conoce al individuo entero, puesto que un fémur, por ejemplo, es distinto al del otro, y aun con todo su conocimiento sólo se refiere a un aspecto del ser humano, que sería el aspecto fisiológico o anatómico, pero no se incluye *a fortiori* al alma, ni está explicando con su ciencia el conocimiento intelectual.

La antropología filosófica, de hecho, pretende un conocimiento universal y abstracto de qué cosa es el ser humano. Ahora bien, el conocimiento simultáneo también escapa a la antropología filosófica, razón por la cual siempre está en vías de completarse, esto es, no hay antropología filosófica definitiva, sino que siempre tiene elementos a ser explorados; por ende, siempre es aproximativa. Lo que hace el filósofo, en este caso, es advertir que a lo que aspira es a una imagen del

hombre, una imagen ciertamente inteligible y abstracta, pero la realidad e idealidad humana siempre escapan a la aprehensión total. Está fuera de las fuerzas humanas tal aprehensión y, por tanto, la filosofía continúa haciéndose, razón por la cual se su abordaje es continuo, y elementos que antes no se apreciaban con tanta pulcritud, se ponen paulatinamente de relieve. Pues bien, el porqué de esto radica, dice Santo Tomás, en que es imposible que un mismo sujeto a la vez sea perfeccionado por distintas formas del mismo género y de distinta especie, como es imposible que un mismo cuerpo tenga simultáneamente y desde un mismo punto de vista, diversos colores y figuras. Así como sucede en el mundo sensible, también en el mundo inteligible humano no es posible apresar todas las determinaciones simultáneamente, sino que se exige ir pasando de una determinación a otra. Así como en el caso de las entidades coloreadas pasan de un color a otro, también el conocimiento pasa de un conocimiento a otro. Cuando se piensa, por ejemplo, en el concepto de color, no se piensa simultáneamente en todos los colores, sino en una abstracción, pero no simultáneamente el rojo, el amarillo, etcétera. El intelecto humano no logra determinar simultáneamente todas las variaciones que puede haber del color. Y, sin embargo, se puede hablar del color como de una unidad que los incluye, al menos potencialmente. En el momento que se concentra la atención en el rojo, por ejemplo, se deja de concebir el azul, y cuando se concentra la atención intelectual en el azul, se deja de ver el amarillo. Simultáneamente, para el hombre, no le es posible captar todo, sino que lo hace de manera separada. Concentra la atención en alguna parte y sobre ella se aboca, mas simultáneamente no le es posible abarcar todas las facetas. Empero, en el caso del entendimiento divino, es así: en su intelección del hombre,

simultáneamente tiene presentes todos sus elementos y todos sus términos, incluyendo a todos los individuos que pertenecen a tal especie. Apuntala el Doctor común: “Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivae potentiae; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu”²⁸. ¿Cuál es este género al que pertenecen todos los inteligibles? ¿Cuál es el inteligible máximo? El ente. Todo pertenece al ente y, por tanto, cualquier especie es una determinación suya. En otro orden, toda especie inteligible es una determinación del ente; por tanto, es imposible que un mismo entendimiento sea perfeccionado simultáneamente por especies inteligibles diversas, de modo que entienda en acto objetos diversos. Entonces, la simultaneidad no es propia del entendimiento humano. El entendimiento humano piensa lo universal, pero no significa que en el universal y simultáneamente piense en todos los individuos con sus determinaciones.

En el artículo 5 de la cuestión 85, se pregunta si el entendimiento conoce o no conoce componiendo y dividiendo, esto es, uniendo y separando. Y dice que Aristóteles, en el *Peri hermeneias*, asevera que las palabras expresan los conceptos del entendimiento. Este apunte permite ahondar más en su teoría del conocimiento. La palabra (*vox*) y el concepto (*conceptus*), para la filosofía clásica, no son equivalentes; la palabra es una representación del concepto, por tanto, tiene carácter imaginativo: la *imago* o *phantasma* que recupera el Aquinate de la antropología aristotélica. Pero en las palabras hay composición y división; por consiguiente, el entendimiento compone y divide:

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 4c.

intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, similitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quae non statim perfectionem suam habent, sed eam successive acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primo apprehendit aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quae est primum et proprium obiectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia et habitudines circumstantes rei essentiam²⁹.

En efecto, la racionalidad implica componer, unir y dividir, separar³⁰, pues el conocimiento humano, al pasar de la potencia al acto, implica que el intelecto del hombre no posee inmediatamente toda su perfección, sino que la adquieren gradualmente. Santo Tomás sigue la biología antigua: lo primero que se ejercita es en la sensibilidad y después en el intelecto, como los animales en general que primero siente. Los niños, por ejemplo, primero están abocados a lo sensitivo y después pasan a lo intelectual. Tampoco el entendimiento humano adquiere de inicio los inteligibles, sino que empieza por conocer algo de ella, esto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento: el ente. Primero, en efecto, se capta que hay algo, y esto es la esencia de todo, a saber, el ente. Incluso, lo primero que se capta es que hay algo y paulatinamente se va dividiendo, es decir. Después dice conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a esa esencia. Es decir, ya después se puede ir comprendiendo que lo que es ente, lo cual exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, en lo que consiste

²⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 5c.

³⁰ Cf. Sanguinetti, Juan José, *Los principios de la racionalidad en Santo Tomás*, «Espíritu», 41, 1992, pp. 109-137.

raciocinar. Lo que se hace en el raciocinio es unir una serie de proposiciones. En cambio, dice, el entendimiento angélico y divino, se asemejan a las realidades incorruptibles, las cuales, inmediatamente, desde el principio, como los ángeles, poseen ya toda su perfección. Por eso el entendimiento angélico y el divino adquieren un conocimiento instantáneo y perfecto del objeto en su totalidad, es decir, no requieren razonar. Razonar es, como se ha dicho, una imperfección del entendimiento humano. De ahí que, al conocer su esencia, conozcan simultáneamente a cuantos se puede alcanzar a través de la composición, división y razonamiento. El entendimiento humano conoce componiendo, dividiendo y razonando, mientras que el divino y el angélico conocen ciertamente la composición, la división y el raciocinio, pero no componiendo, dividiendo ni razonando, sino por intelección simple de la esencia. Por inteligir tienen una intelección simultánea de todas las cosas, sobre todo el entendimiento divino, que conoce absolutamente la totalidad de los entes en todas sus facetas, relaciones, etcétera.

El artículo siguiente plantea una pregunta muy interesante, a saber, si el entendimiento puede o no puede ser falso. Dice que Agustín en el *Octoginta trium quaestionibus* afirma el que yerra no entiende aquello en lo que yerra, o sea, si alguien intelige, es porque capta la verdad; además, Aristóteles, en el *De anima* afirma el entendimiento es siempre recto: quien entiende, capta la esencia de la cosa y ahí siempre hay rectitud. Comparando al entendimiento con los sentidos, es claro que éste no se engaña con respecto a su propio objeto, por ejemplo, la vista acerca del color, a no ser accidentalmente debido a algún impedimento en el órgano: si no hay algún impedimento en el órgano, este último siempre capta rectamente su sensible propio, es decir, si no se tiene algún impedimento ocular, se

perciben los colores tal como son. Puede darse algún daño orgánico, lo cual puede alterar ciertamente la percepción del sensible propio. Cuando se afirma que el sol, como en el ejemplo, es pequeño, porque así se ve con el ojo, no se juzga sobre el sentido propio, que sería el color, sino sobre un sensible común, a saber, la magnitud. La magnitud no sólo se capta por los sentidos sino también por otros sentidos, como es el tacto: se puede saber si algo es grande o pequeño palpándolo, etcétera. Se engaña, entonces, con respecto a lo accidentalmente sensible al juzgar que la miel es hiel por semejanza en el color, dice su propio ejemplo: “Et huius ratio est in evidenti. Quia ad proprium obiectum unaquaeque potentia per se ordinatur, secundum quod ipsa. Quae autem sunt huiusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia, non deficit eius iudicium circa proprium obiectum”³¹. Esto es lo que sucede, pues, con los sentidos. Ahora bien, en el caso del entendimiento, su objeto es la esencia de las cosas: “Obiectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur”³². Esta es la tesis del Aquinate. Puede equivocarse sobre aquello que envuelve a la esencia, no sobre la esencia directamente. Es decir, no llega al entendimiento cuando se juzga que lo que aparece es un hombre y no una roca. Se puede errar más bien en las composiciones, divisiones y raciocinios que se hace sobre lo inteligido, pero no sobre lo inteligido cuando realmente se entiende. Si se sabe que algo es un hombre, es un hombre. Y continúa: “Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit

³¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 6c.

³² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 6c.

infallibilitas veritatis, secundum certitudinem scientiae, circa conclusiones”³³. Aquí tampoco el entendimiento yerra. Es decir, una vez conociendo el significado de los términos que componen los principios, el entendimiento no puede errar. El todo es mayor que la parte: si se sabe qué cosa es un todo y se sabe qué cosa significa parte, no se puede poner en duda el principio, o sea, no se puede errar al afirmar que el todo es mayor que la parte. Si se enlazan las proposiciones entre sí de manera conveniente o lógica, también resultan infalibles en cuanto a la verdad de las conclusiones. La razón es que toda la ciencia está constituida a través del raciocinio, y el raciocinio está fundado en ciertos principios que son evidentes y que todo mundo ha de aceptar una vez conocidos los términos. Si el todo es mayor que la parte, y la torta entera es el todo, resulta que es mayor que la rebanada. Empero, accidentalmente el entendimiento se engaña sobre la esencia de las cosas compuestas, por la composición que interviene en la definición, dice el Aquinate. Esto se da cuando se aplica una definición a una cosa que no cae bajo ella, como si la definición del círculo se aplicase al triángulo; también yerra cuando la definición es en sí misma falsa al implicar la unión de elementos incompatibles: como el hombre alado. La conclusión se sigue con enorme evidencia: “Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi”³⁴.

Posteriormente se plantea la cuestión de si puede o no conocer alguien mejor que otro una cosa. Recurriendo a la experiencia, Santo Tomás asevera que está el hecho de que por la experiencia se encuentra que hay quienes entienden más profundamente que otros, pues entiende con mayor profundidad

³³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 6c.

³⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 85, a. 6c.

quien puede reducir una conclusión a sus primeros principios y primeras causas que el que sólo puede llegar a sus causas próximas. Es decir, en la experiencia se encuentra que hay individuos que conocen mejor que otros ciertas cosas, y el ejemplo está en que quien conoce mejor puede retrotraerse hasta las causas últimas, o sea, el filósofo conoce mejor en este sentido que aquel que se encuentra circunscrito a las causas segundas. Ninguno conoce de igual manera que otro, pues hay unos que ahondan más que otros. Pero que alguien conozca algo más que otro puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, cuando el *magis* se expresa el acto de entender en relación con lo conocido; en segundo, cuando expresa el acto de parte de quien entiende: en el primer caso, no se da propiamente el más, mientras que el segundo sí. En el primer sentido, nadie puede entender una cosa más que otro, porque, si no fuese así, se engañaría o no entendería; cuando se capta, por ejemplo, qué cosa es el ente, todos lo conocen igualmente; o bien, todos conocen de igual manera los primeros principios: de manera natural se conoce igual qué cosa es el ente y qué cosas son los principios, aunque no se profundice con la filosofía. En el segundo caso, cuando expresa el acto de entender por parte del que entiende, esto es, lo conocido, por un lado, que sería el ente y los principios, y por el acto de entender se refiere al sujeto, cada uno entiende más o menos: uno puede entender la misma cosa mejor que otro cuando es superior su vigor intelectual, como sucede en la visión corporal. De acuerdo con esta analogía, ve mejor un objeto quien posee una facultad más perfecta que quien no. Ahora bien, en relación con quien entiende, el Aquinate profundiza al elaborar otra distinción: primero, por parte del mismo entendimiento, que es más perfecto, ya que es evidente que cuanto mejor dispuesto está el cuerpo,

tanto mejor es el alma que le corresponde: quien tiene mejor disposición corporal, entiende mejor. En efecto, entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor dispuesto que otros tienen un alma de mayor capacidad intelectual. La otra razón, que equivale a la otra distinción, es por parte de las facultades inferiores que el entendimiento requiere para el ejercicio de su operación, pues aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa o cogitativa y memorativa, están mejor dispuestos para entender. Es decir, también hay que poseer ciertas facultades sensitivas mejor dispuestas para la intelección, por ejemplo, puesto que al inteligir se requiere de la producción de las imágenes, quien tenga una imaginación mucho más robusta es capaz de inteligir con mayor agilidad. La imaginación, en efecto, es fundamental para la intelección, porque la intelección, como se ha visto, requiere de las imágenes sensibles y estas últimas se localizan en la fantasía o imaginación. El entendimiento necesita ejercitarse para que las potencias imaginativas, cogitativas y memorativas estén dispuestas para entender. El poder de la abstracción, que es del entendimiento, se ejercita cuando hay imágenes, y esto se puede apreciar en las *voces*, en el vocabulario: las palabras, para Santo Tomás, son representación del concepto, como se ha dicho. Entonces, mientras más familiarizado esté el sujeto con las palabras, es decir, con esta representación sensitiva, más ágilmente el intelecto es capaz de abstraer y aprehender aquello a lo que se refieren.

En la cuestión 86, artículo 1, se pregunta el Aquinate si el entendimiento conoce o no lo singular. La idea directriz está señalada por Aristóteles, quien en la *Física* afirma “universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum”. Esta sentencia es muy influyente y también determina

aquí la teoría del conocimiento de Santo Tomás, es decir, el conocimiento sensorial está enfocado exclusivamente a lo singular y la característica del conocimiento intelectual es el rasgo de universalidad que siempre tiene presente. Por ello afirma al inicio: “singulare in rebus materialibus intellectus noster directe et primo cognoscere non potest”³⁵. Esto significa que, en efecto, el entendimiento podría eventualmente conocer lo singular, pero no lo hace de manera directa, sino a través de una mediación, pero directamente el entendimiento no conoce lo singular, lo particular, esto es, al individuo. En este sentido, continúa aseverando: “Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis, intellectus autem noster, sicut supra dictum est, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia”³⁶. Lo que hace que las cosas sensibles sean individuales es la materia, esto es, la porción de materia que cada entidad tiene es lo que la hace individual. Por ejemplo, la idea de hombre es universal, y lo que distingue a un individuo humano de otro es la cantidad de materia que se tiene asignada; por tanto, queda excluida la forma como principio de individuación de las cosas sensibles. La igualdad desde el punto de vista intelectual es captada por la forma, por eso la materia no entra, digamos, en las consideraciones del intelecto, porque entonces tendría que entrar la materia, como pensaban los atomistas antiguos, De ahí que el entendimiento, que conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual, conozca en universal; por tanto, en el intelecto no se conoce directamente al individuo, sino sólo de manera refleja. Por eso afirma: “Unde intellectus noster directe

³⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1c.

³⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1c.

non est cognoscitivus nisi universalium”³⁷. La razón es porque opera a partir de la abstracción, o sea, la diferencia entre el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual radica en que el conocimiento intelectual es abstracto siempre. Así pues, según Santo Tomás, indirectamente y como por cierta reflexión, es decir, por reflexión hay que entender aquí un reflejo por el cual puede conocer lo singular, porque incluso después de haber abstraído las especies inteligibles no puede entender en acto por ellas, a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies³⁸. Ya ha afirmado el Doctor angélico que el intelecto, aunque capte lo abstracto o lo universal, necesita servirse de las imágenes, incluso de continuo, para poder pensar. Pero no es lo mismo pensar y representar. Es cierto, empero, que el pensamiento se sirve de las representaciones de manera que, cuando se está pensando, se utilizan las imágenes, las cuales son asimismo las voces, pues también estas últimas son imagen.

De inmediato, en la cuestión 86, artículo 2, se pregunta el Aquinate si el entendimiento puede o no puede conocer lo infinito de alguna manera. Siguiendo de nueva cuenta la opinión aristotélica, se afirma que lo infinito en cuanto tal es desconocido. Partiendo de la premisa de que el entendimiento debe guardar cierta proporción con su objeto, entonces debe guardar con lo infinito la misma proporción que guarda con su objeto. ¿Cuál es el objeto del entendimiento? La esencia de las cosas materiales. Y en las cosas materiales no se da el infinito

³⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 1c.

³⁸ Ciertamente, hay que entender que esta reflexión es un acto del espíritu humano y no tanto del entendimiento, pues puede producir alguna confusión, cf. Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 511, nota 50.

en acto, o sea, todas las cosas que se conocen del mundo sensible son finitas. Al menos en este ámbito, no se da lo infinito en acto. Empero, se puede dar lo infinito en potencia. De este modo, afirma Santo Tomás, en el entendimiento humano se encuentra lo infinito también en potencia, “in accipiendo scilicet unum post aliud, quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere”³⁹. Puesto que lo que se conoce en el mundo sensible son siempre entidades finitas, y se podría seguir avanzando en el conocimiento de estas entidades sin tenerlas todas ellas en un conjunto que las abarque a todas, por consiguiente, lo infinito sólo se puede conocer de manera potencial, no actual. Para poder conocer el infinito en acto sería preciso, entonces, tener conocimiento de todas las entidades que componen, por ejemplo, el cosmos. Y además de esto, se necesitaría ir a todas las sucesiones temporales, lo cual está fuera de las capacidades del hombre. ¿Y el entendimiento humano no puede entender lo infinito ni actual ni habitualmente? No puede hacerlo actualmente porque su intelección no llega más que a lo que puede ser conocido por una sola especie desde el punto de vista del ejercicio individual del intelecto: la atención del intelecto se concentra en alguna especie y deja de lado otras. En consecuencia, no se puede conocer el infinito en acto desde el punto de vista del ejercicio; es imposible para un intelecto creado. Es imposible para el entendimiento humano actualmente captar todas las especies de forma simultánea. Por tanto, concluye, no puede ser entendido más que sucesivamente, esto es, una parte después de otra. Se van conociendo las especies sucesivamente: primero una, después otra, pero nunca en acto todas las especies. Por tanto, nuevamente, no es

³⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 2c.

posible conocer el infinito en acto. Pero tampoco lo puede hacerlo de manera habitual. Escribe: “In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione, intelligendo enim efficitur scientes”⁴⁰. Se conoce un hábito, pero a través de los actos. Por tanto, si ya se dijo que actualmente, es decir, desde el punto de vista de la actividad, el hombre no conoce el infinito en acto, tampoco lo podrá hacer de manera habitual, porque el conocimiento habitual está fundado en el acto. Por eso recuerda la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, donde este último afirma “entendiendo llegamos a ser sabios”. Por consiguiente, ningún hombre es sabio propiamente hablando, porque no tiene el conocimiento actual de todas las cosas que implicaría precisamente la sabiduría. Por eso afirma inmediatamente Santo Tomás que no se puede tener un conocimiento habitual distinto del infinito sin haber considerado todas las realidades infinitas y, en consecuencia, no se puede tener un conocimiento en acto del infinito. Por tanto, la consecuencia final de toda esta argumentación es que el entendimiento humano no puede conocer lo infinito ni actual ni habitualmente, sino sólo en potencia. En potencia se pueden suceder unos entes a otros y, también, se podrían conocer todas las cosas, idealmente hablando. El conocimiento humano, en cambio, está limitado a ciertos términos desde el punto de vista noético: la idea de ente se puede determinar finalmente de infinitud de modos, pero en el hombre se limita a ciertos grupos de entes, que son los sensibles, y solamente por reflexión se puede advertir otros. En el caso de Dios, lo infinito no se refiere sólo a su entendimiento, sino también al de su subsistencia, porque sólo a Él se puede aplicar el concepto infinito bajo todo respecto. Dios, en efecto,

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 2c.

es infinito bajo todo aspecto, y entonces el universo no es Dios, porque el universo sí es finito bajo algún aspecto. Desde el punto de vista neoplatónico cristiano, la creación es la producción del ser finito, por lo que se dice que participa *ex nihilo* del ser: al ser criatura el universo, es finito; las cosas son no por sí mismas, sino por el conocimiento y voluntad de Dios; en definitiva, “omnia quae sunt, a Deo esse”⁴¹. Pues bien, en el caso del hombre, el conocimiento es infinito potencialmente, pues progresa y nunca termina de conocer; lo mismo sucede desde el punto de vista volitivo, pues se apetece también las cosas de manera sucesiva y de manera indefinida, a lo cual se denomina justamente infinito. De hecho, la experiencia humana pone de realce que siempre se está queriendo cosas y de manera sucesiva. En cambio, el conocimiento de Dios es infinito porque conoce todas las terminaciones de la esencia del ser en todos los mundos posibles. Y la querencia de Dios es igualmente infinita, porque la voluntad, según esta doctrina, sigue al entendimiento, en consecuencia, es Dios es infinita en acto.

Inmediatamente se plantea si el entendimiento conoce o no lo contingente. En el *sed contra* se aduce que hay ciencias que tratan lo contingente, como las ciencias morales, y también las ciencias naturales, en cuanto una de sus partes trata de los entes sometidos a la generación y la corrupción y, por consiguiente, son contingentes. Lo contingente puede ser de dos maneras. Primera, en cuanto contingente, o sea, la contingencia en cuanto tal. La otra, en cuanto en lo contingente mismo hay cierta necesidad: una vez que se da, aunque en su esencia es contingente, hay cierta necesidad. Y el ejemplo es muy ilustrativo: cuando Sócrates corre necesariamente se mueve.

⁴¹ Santo Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles*, II, c. 15, n. 4.

Escribe: “Est autem unumquodque contingens ex parte materiae, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam”⁴². En suma, la potencia implica que algo pueda ser y no ser, y esto se debe sobre todo a la materia. Desde el punto de vista de la metafísica, lo que caracteriza a la materia es la potencia; puede actualizarse o no y, por tanto, hay contingencia. Y añade: “Necessitas autem consequitur rationem formae, quia ea quae consequuntur ad formam, ex necessitate insunt”⁴³. En efecto, la necesidad está en el concepto mismo de forma, pues lo que se sigue de la forma es necesario. Todo hombre, por ejemplo, es racional necesariamente. Si lo contingente depende de la materia y lo necesario de la forma, ¿qué pasaría si, por ejemplo, se imaginara una materia que no cambia? No sería materia, porque la materia incluye necesariamente el cambio, o sea, contradiría más bien la noción de materia. La materia es aquello que puede recibir determinaciones mediante la forma. Ni siquiera materia prima cumple tal cometido, si bien es un concepto y nada más. La materia prima, en cuanto tal, no existe; es simplemente un concepto que se ha heredado a partir de interpretación neoplatónica de Platón y Aristóteles. Aristóteles la trata en la *Física*, y también de alguna forma Platón en el *Timeo* para dar cuenta de aquello sobre lo cual labora el Demiurgo. Desde el punto de vista neoplatónico, es lo más cercano a la nada. La materia, en cuanto *signata*, es principio de individuación, como ya se dijo, mientras que la universalidad se obtiene abstrayendo la forma de la materia particular. Las cosas materiales resultan contingentes, y en cuanto tales son conocidas directamente por los sentidos, e indirectamente por el entendimiento. Esto se

⁴² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 3c.

⁴³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 3c.

debe a que los sentidos captan lo individual, y ellas son las cosas con las que el hombre convive en el mundo; son todas particulares, y lo particular está determinado por la materia, y la materia es el origen de la contingencia. Pues bien, como admite que el entendimiento indirectamente conoce el individuo, por tanto, el entendimiento indirectamente también conoce la contingencia.

Además, afirma el Angélico, “si attendantur rationes universales scibilium, omnes scientiae sunt de necessariis”⁴⁴. Las nociones universales y necesarias de dichas realidades contingentes son conocidas por el entendimiento. Si el entendimiento abstrae lo universal, y lo universal es equivalente a la forma, y en la forma se encuentra la necesidad, por tanto, el entendimiento conoce lo necesario. Así se aprecia la diferencia entre lo necesario y lo contingente, en este caso más gnoseológica que ontológica. No está escribiendo Santo Tomás, en este contexto, un tratado de metafísica, sino de antropología y, en consecuencia, aquí solamente enfrenta esta temática desde el punto de vista de cómo conoce el hombre tales cosas. Así se comprende que las ciencias tienen su fundamento en el entendimiento. Por consiguiente, cuando el entendimiento conoce qué son las cosas, tal conocimiento tiene carácter necesario, porque tiene carácter universal. Es decir, cuando se conocen las leyes de la física, piensa el Aquinatense, aunque los objetos sobre los que versa la física son contingentes, las leyes y las estructuras de la física son necesarias desde el punto de vista del entendimiento, no desde el de los sentidos. Y lo mismo sucede con las ciencias morales. La moralidad implica la acción, la cual, en cuanto tal, es contingente. Sin embargo, la ética, en

⁴⁴ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 3c.

cuanto ciencia moral, lo que hace es ver las estructuras para que un acto sea considerado moral, en primer lugar, y que sea bueno o malo, en segundo lugar. Y aquí versa sobre lo necesario. De lo contrario, no podría haber ética ni física.

Finalmente, se formula la cuestión de si el entendimiento conoce o no conoce lo futuro⁴⁵. Sigue el trazo efectuado sobre lo contingente, pues lo futuro, desde el punto de vista de esencia, es contingente: lo es porque cae bajo los sentidos. Por otro lado, el futuro, considerado con relación al tiempo, es singular, y sólo puede conocerlo el hombre por reflexión. El futuro puede conocerse de dos maneras, en cuanto las razones de lo futuro pueden ser universales y perceptibles por el entendimiento y también pueden ser objeto de la ciencia, es decir, mientras que el futuro, en cuanto tal, es contingente y cae bajo los sentidos y el tiempo, puede conocerse desde el punto de vista de las causas, pues se puede prever lo que va a suceder, aunque sea de manera conjetural. En consecuencia, como es el entendimiento la facultad por la cual se ven los universales y las causas en cuanto tales, por tanto, se puede prever el futuro al menos conjeturalmente. El futuro puede conocerse de dos maneras en sí mismo y en sus causas. En sí mismo, el futuro no puede ser conocido más que por Dios, porque no ha acaecido y el conocimiento de Dios implica la simultaneidad de todas las terminaciones del ser, como se dijo. Por tanto, Dios evidentemente conoce el futuro en un solo instante y no requiere esperar a que las cosas sucedan en el tiempo para conocerlas. La razón ontológica, si se quiere ver desde ese punto de vista, es que Dios no está en el tiempo; Dios tiene como atributo la eternidad, por ende, desde la eternidad Dios conoce la totalidad

⁴⁵ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 4.

de los eventos. En relación a sus causas, aquí sí se puede prever el futuro, piensa Tomás; el ser humano puede prever el futuro desde el punto de vista de sus causas. Dice: “Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiae; sicut astrologus praecognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus, sic cognosci possunt per quandam coniecturam vel magis vel minus certam, secundum quod causae sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus”⁴⁶. En este sentido se puede prever el futuro, no verlo, simplemente preverlo. Si se da en la mayoría de los casos, entonces se conoce por conjetura, es decir, si en la mayoría de los casos se da un evento a partir de ciertas causas, por tanto, el hombre conocerá pues de manera conjetural el futuro.

Toca estudiar, ahora, el conocimiento del alma en sí misma. Efectivamente, la cuestión 87 de la *Summa theologiae* aborda, en general, si el alma se conoce a sí misma y lo que hay en ella. Es una cuestión más profunda y se divide preguntando, de inicio, ¿el alma intelectual se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia? De acuerdo con el libro III del *De anima*, el entendimiento se conoce a sí mismo igual que a lo demás. La sentencia es de sumo interés. Santo Tomás, en efecto, la explica así: si el entendimiento se conoce como todo lo demás, y lo demás no se conoce por su esencia, sino por sus imágenes, también el entendimiento se conoce a sí mismo a través de las imágenes; por tanto, no lo hace a través de la esencia directamente. La esencia del alma, y de la propia alma en particular, no se conoce de manera inmediata; por el contrario, siempre está mediada por algo más, es decir, nadie conoce su

⁴⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 86, a. 4c.

propia alma desde el inicio, sino que la va conociendo a través de sus operaciones. La premisa resulta ser: toda cosa es cognoscible en cuanto que está en acto y no en cuanto está en potencia. Para que una cosa sea cognoscible necesita estar en acto; de lo contrario, no se puede conocer propiamente. Desde el punto de vista de la metafísica, una cosa está en el ser cuando está en acto, y lo mismo se dice cuando es verdadero porque está en acto.

Y dice, en cuanto a las cosas sensibles, que esto es evidente; la vista, ciertamente, no capta lo coloreado en potencia, sino lo que está en acto. Con respecto al entendimiento sucede algo análogo: el entendimiento humano está siempre volcado a las cosas materiales, y éstas se conocen cuando están en acto. Por ello, las sustancias inmateriales son inteligibles por su propia esencia, en la medida en que les compete esencialmente existir en acto. Aquí brinda el Aquinate una esquematización a la usanza neoplatónica: En primer lugar, la esencia de Dios, acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible por sí misma. En consecuencia, Dios se conoce directamente a sí mismo, porque no hay materia en él, sino que todo Él es en acto; por consiguiente, su conocimiento se da inmediatamente a través de su propia esencia, o sea, se conoce a sí mismo sin una mediación, porque no hay materia de por medio. En segundo, la esencia del ángel, aun cuando pertenezca al género de los entes inteligibles, sin embargo, no es acto puro y perfecto. La capacidad de entender de los ángeles no se actualiza toda mediante la propia esencia, pero aún con todo entiende a través de su esencia, aunque no conocen la totalidad de las cosas. Por último, el entendimiento humano, con respecto a los entes inteligibles, está en pura potencia como la materia prima en relación a lo sensible, pero lo sensible, para ser, tal requiere

de la forma, porque la materia prima no se da si no está informada, no es real, pues por eso se llama posible. Así pues, considerado en su esencia, el entendimiento humano es sólo capacidad de entender, o sea, el hombre posee entendimiento posible porque está capacitado para entender, no porque entienda en acto. El entendimiento humano, de inicio, sólo es capacidad para entender, no es intelección en acto, a diferencia del ángel que, una vez creado, entiende. En el caso del hombre, desde el punto de vista genético, primero tiene que despertar ciertas facultades antes del entendimiento. Los niños pequeños no ejercitan, por ejemplo, el entendimiento, sino ya pasado cierto desarrollo. El entendimiento humano se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible. Aquí está la tesis: sirviéndose de la luz del entendimiento agente, el entendimiento se conoce a sí mismo una vez que realiza operaciones intelectivas. ¿Cómo realiza las operaciones intelectivas? Abstrayendo de las entidades sensibles. Para poder, entonces, entenderse, el entendimiento requiere previamente llevar a cabo operaciones abstractivas. La conclusión es clara: “Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster”⁴⁷. ¿Cuáles son los actos, las operaciones intelectuales? El hombre sabe que es un entendimiento cuando entiende algo, no antes de entender. ¿Cómo puede saber que entiende? Una vez que he entendido algo. Y entonces se reflexiona sobre el acto por el cual se entiende.

Esto se da de una doble manera, según el Aquinate: “Uno quidem modo, particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere”⁴⁸. En lo particular, cada entendimiento

⁴⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1c.

⁴⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1c.

humano conoce que es inteligente porque entiende cosas: no conoce la inteligencia de manera inmediata, sino que, al entender cosas, se percata de que es inteligente. “Alio modo, in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus”⁴⁹. Para poder entender que se es inteligente, como se dijo, se necesita volcarse sobre los actos intelectivos, que son los actos que cualifican al hombre como entidad inteligente. Y para entender algo se necesita de las imágenes y, por consiguiente, se necesita partir del conocimiento sensitivo; por tanto, no de manera intuitiva, sino a través de una reflexión mediante la cual se descubren las condiciones de posibilidad de la intelección. Pero agrega el Aquinate, siguiendo al *De Trinitate* de San Agustín: “Sed verum est quod iudicium et efficacia huius cognitionis per quam naturam animae cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectus nostri a veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur”⁵⁰. Este último texto resulta difícil de entender, pero parece indicar, a nuestro juicio, que justamente la referencia al juicio firme, o sea, a la certeza, y a la eficacia, es decir, a la validez objetiva del conocimiento que tiene el hombre la naturaleza de su propia alma, no proviene exclusivamente de la reflexión sobre los actos intelectuales del segundo modo descrito, sino que, en último análisis, depende de la iluminación del entendimiento humano efectuada por la Verdad divina, pues toda cosa es verdadera en cuanto alcanza la semejanza de la especie que le corresponde en la Mente de Dios⁵¹. Así, si se parte de los

⁴⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1c.

⁵⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1c.

⁵¹ Un texto central resulta ser el siguiente: “res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis

sentidos, de los que se sigue la imagen, después la abstracción, los actos intelectuales, y postteriormente la reflexión sobre estos últimos, se advierte que el hombre tiene alma intelectual. Empero, la luz por la que efectúa esta labor es el *intellectus agens*, el cual permite abstraer las especies inteligibles y, además, el juicio cierto sobre la objetividad de lo descubierto sobre el alma depende de Dios. Y es que, en efecto, a luz del entendimiento agente se debe a que participa del Verbo de Dios, en donde se halla la primera verdad, esto es, las *rationes eternas* en el lenguaje agustiniano, que es lo que hace posible que la inteligencia humana no se encierre en sí misma, limitada por el fenomenismo y el psicologismo, sino que realmente alcanza el ser de las cosas y, por la reflexión, el ser del alma intelectual. Apunta el Aquinate que entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia:

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 erraverunt⁵².

En suma, para el primero, basta la presencia, para el segundo se debe efectuar la reflexión, que es laboriosa. Para poder entender qué significa ser un intelecto humano, es preciso hacer una reflexión filosófica. No basta con la presencia del

naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini”, Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 6c. De manera parecida, San Buenaventura afirma que la mente humana está formada inmediatamente por la verdad: “Cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur”, *Itin.*, c. 5, n. 56.

⁵² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1c.

alma, no basta con la presencia del intelecto humano. Es menester, en consecuencia, investigar qué cosa es el entendimiento humano, que es uno de los temas perennes de la filosofía. Finalmente, la teoría del conocimiento versa sobre qué cosa es el entendimiento; de ahí que los modernos, sean racionalistas, sean empiristas, se dedican al estudio del entendimiento humano. Implica, entonces, una investigación sobre qué cosa es el entendimiento humano, porque filosóficamente es importante saber qué cosa es entender, y al final se quiere saber qué cosa es el alma humana. El conocimiento de qué cosa es el alma humana no se da de manera inmediata, por el hecho de ser entendimientos, por el hecho de ser almas humanas, sino que se requiere de estas mediaciones para poder advertir su naturaleza.

Pero hay algo intermedio entre la potencia y el acto, a saber, el *habitus*. En efecto, en la cuestión 87, artículo 2, se plantea si el entendimiento conoce o no los hábitos del alma por la esencia propia de ellos. En el *sed contra* se aduce, y esto es doctrina de Aristóteles, que los hábitos, como las potencias, son principios de los actos. En el *De anima* se dice que, en el conocimiento, los actos y las operaciones son anteriores a las potencias. Desde el punto de vista del conocimiento, lo que se conoce de manera directa son los actos; posteriormente se conocen los hábitos y las potencias. Pero desde el punto de vista ontológico, las potencias se sitúan antes que los actos. En el orden del conocimiento, se da el ejercicio contrario: los hábitos son conocidos por los actos, lo mismo que las potencias. Siendo el hábito término medio entre la pura potencia y el puro acto, y puesto que nada es conocido más que en cuanto está en acto, en consecuencia, el hábito, al carecer de la actualidad perfecta, tampoco posee la perfecta cognoscibilidad por sí mismo,

necesitando ser conocido por medio de su acto. Es decir, para conocer un hábito es necesario el acto. Incluso desde el punto de vista ontológico, para conocer la potencia también es necesario explicitar el acto. Algo está en potencia de correr; para correr se necesita explicitar el acto, que sería precisamente el susodicho. Y dice hacia el final de la solución: “Et prima quidem cognitio habitus fit per ipsam praesentiam habitus, quia ex hoc ipso quod est praesens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente”⁵³. El hábito se conoce a través del acto (el hábito de lavarse los dientes, por ejemplo, o del entender mismo, pues que se necesita explicitar para que se entienda de qué cosa va el hábito). El segundo conocimiento se obtiene por medio de la investigación: la filosofía estudia los hábitos y no nada más desde el punto de vista de la moral, sino también desde el punto de vista epistemológico. Los hábitos son de los primeros principios, por ejemplo, o el hábito de razonar correctamente, o el hábito de captar las causas segundas de las cosas, etcétera. Son hábitos como los hábitos intelectuales, pues los hábitos pueden ser intelectuales o morales.

En suma, los hábitos se conocen a través de los actos: en el orden ontológico, el hábito, al perfeccionar la potencia y disponerla para el acto, sólo es cognoscible a través de este último. En el orden gnoseológico, primero se percibe el acto, y de ahí se infiere el hábito; por último, se alcanza la potencia. Por consiguiente, la potencia es incognoscible directamente, mientras que el hábito, que está en medio entre aquélla y el acto, inclina a este último. De ahí que sólo sea acto imperfecto, y se conoce

⁵³ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 2c.

imperfectamente por sí mismo: es menester que se manifieste en el acto para conocerse nítidamente. En la primera cognición del hábito, se le conoce cuando el hábito es operativo, es decir, está presente; en la segunda cognición, a saber, la reflexiva, consiste en lo que hace el filósofo, a saber, analizar los actos, ver su constancia, etcétera, y concluir en qué consiste el hábito.

Puesto que sólo es cognoscible el acto, en la cuestión 87, artículo 3, se plantea si el entendimiento conoce o no su propio acto⁵⁴. La tesis está presente en San Agustín, quien afirma que “intellego me intellegere”. Puesto que en acto está el entendimiento que conoce, se conoce a sí mismo en su acto de entender. Una vez que el hombre entiende algo, inmediatamente puede extraer de ahí que entiende. El “intelligo me intelligere” es una especie de consciencia, de guisa que se trata de un conocimiento de segundo grado. Para que se dé el conocimiento de segundo grado, que sería el conocimiento reflexivo, es menester que se dé el conocimiento directo, que es de primer grado. Como se ha afirmado con constancia, hay diversidad de entendimientos: el entendimiento divino, cuyo entender equivale a su mismo ser; Dios entiende de manera inmediata. En segundo, el entendimiento angélico: que no es su mismo entender, pero tiene como primer objeto de su intelección la propia esencia; es decir, en el caso del ángel se conoce directamente a sí mismo. Tercero, el entendimiento humano: ni es su mismo entender ni el primer objeto de su intelección es su propia esencia, sino algo extrínseco, esto es, la naturaleza de lo material. El hombre conoce primero las cosas materiales antes que a sí mismo. Esto es lo primero conocido por el entendimiento humano; lo segundo es el mismo acto por el que es conocido el

⁵⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 3c.

objeto; y por el acto conoce el propio entendimiento, cuya perfección es el mismo entender. Así Aristóteles dice que los objetos se conocen antes que los actos y los actos antes que las potencias. Santo Tomás da un paso más: lo primero que capta el ser humano, desde el punto de vista genético, es el objeto. Lo primero que capta la sensibilidad son los distintos sensibles; lo primero que capta el entendimiento es la esencia de una entidad material. Después de esto se puede remontar y decir: el acto por el cual entiende es el acto de la intelección; es decir, sabe que entiende porque capta esencias inteligibles. Y después se puede remontar aún más para conocer la potencia que tiene el hombre, a la que se denomina intelecto. De manera que el intelecto es lo último que conoce el hombre, aunque desde el punto de vista fundacional está primero el intelecto, porque no se podría captar lo inteligible si no es a través del intelecto. La razón profunda de esto la explica García López así: “el ente tomado en toda su amplitud o incluso reduciéndolo al ámbito de lo finito, es decir, entendiéndolo como *id quod habet esse*, también puede aplicarse al sujeto cognoscente, pues ciertamente dicho sujeto es algo que existe, algo que tiene ser”⁵⁵; esto es, objeto y sujeto tienen en común que ambos están bajo el *esse*, pero el hombre primero conoce el objeto, después el acto por el cual el objeto es inteligido y, por último, al intelecto mismo. Por ello, puede decirse que el hombre no tiene una intuición directa de su yo intelectual, como sucede con Dios y los ángeles; debe partir de afuera hacia adentro, primero conocimiento el mundo sensible, para luego entender que entiende, de manera que, a la postre, pueda afirmar que es un

⁵⁵ García López, Jesús, *El conocimiento del yo según santo Tomás*, «Anuario filosófico», 4/1, 1971, p. 113.

entendimiento. De ahí que la consciencia sea siempre fleja y no una intuición intelectual directa de sí.

En el último artículo que cierra la cuestión 87, que puede considerarse corolario del artículo 3, resulta especialmente interesante porque muestra que Santo Tomás no se limita al ámbito intelectual, sino que incluye también lo volitivo⁵⁶. Se pregunta si el entendimiento conoce o no conoce el acto de la voluntad. Se fundamenta de nueva cuenta en San Agustín, quien en el libro IX del *De Trinitate* afirma: “intellego me velle”, es decir, entiendo que quiero. El hombre entiende que entiende y entiende que quiere. Pues bien, si el acto de la voluntad es la inclinación o tendencia que sigue a la forma conocida, la voluntad apetece lo que le presenta el intelecto, pues este último es el que propiamente enciente. En efecto, por tal tendencia hacia lo inteligido es una facultad racional, no una fuerza ciega que tienda a las cosas sin saber por qué. La tendencia de cualquier cosa es algo íntimo a ella y a su modo de ser. El modo de ser de la voluntad consiste en tender hacia las cosas inteligidas, y esas cosas inteligidas se las presenta el intelecto. Siguiendo la pauta trazada por Aristóteles en el *De anima*, resulta lógico que lo que está inteligiblemente en un sujeto inteligente sea entendido por él. Si la voluntad es una facultad racional, en consecuencia, su actividad es inteligible y, en último término, su esencia lo es también a través de sus operaciones. Por ende, el entendimiento conoce el acto de la voluntad tanto al percibir su acto de querer como al conocer la naturaleza de dicho acto. En otras palabras: el entendimiento sabe que quiere y sabe qué es querer. El primer conocimiento es inmediato (percibe que está queriendo); el segundo requiere una profundización

⁵⁶ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 4c.

antropológica (comprende qué es la voluntad en cuanto facultad racional apetitiva). A partir de estas doctrinas, puede afirmarse, a nuestro juicio, que la conciencia moral es posible, pues el hombre no sólo sabe que quiere, sino que puede juzgar si lo que quiere es bueno o malo, en cuanto el entendimiento conoce el acto de la voluntad. Además, en la voluntad de manifiesta la conciencia, al percibir que quiere esto y no aquello, y que podría no quererlo: el entendimiento capta la contingencia del acto voluntario y, así, experimenta la libertad. Por último, y como derivación de lo anterior, el entendimiento domina sus propios actos, pues ya que el entendimiento conoce el acto de la voluntad, en consecuencia, puede dirigirlo, detenerlo, etcétera. Y esto es así porque la voluntad es un apetito racional. De ahí que en el hombre no haya acto voluntario inconsciente, pues todo querer humano es virtualmente conocido por el entendimiento. Con esto, se cierra la cuestión 87: el alma humana se conoce a sí misma y a todas sus operaciones desde fuera hacia dentro, empezando por los objetos materiales, pasando por sus propios actos (intelectivos y volitivos), hasta llegar, por vía reflexiva, a su propia esencia espiritual. Pero nunca por intuición directa, sino siempre por los actos y, en último término, bajo la luz de la Verdad divina.

En la cuestión 88 de la *Prima Pars* se plantea si el alma humana, en el estado de la vida presente, puede conocer las substancias inmatrimales que reciben el nombre de ángeles, tomadas en sí mismas y según su propia quiddidad. Santo Tomás ya ha resuelto, en cuestiones precedentes, que el alma conoce lo que está por debajo de ella, a saber, la esencia de las substancias materiales. Queda, por consiguiente, la otra parte de la indagación: si el alma unida al cuerpo es capaz de conocer lo que está por encima de ella, esto es, las substancias separadas.

Tal cuestión dista mucho de ser exclusiva de la filosofía cristiana. En efecto, desde la antigüedad filosófica, y de modo sistemático a partir del platonismo, se ha debatido abundantemente sobre la capacidad del alma humana para elevarse al conocimiento de realidades superiores. Para Platón la respuesta resulta rotundamente afirmativa: el alma humana, por su naturaleza inmortal y preexistente, conoce primariamente las Ideas o Formas separadas, que constituyen su objeto propio y connatural. El conocimiento sensible no es sino ocasión para la reminiscencia de lo que el alma ha contemplado en su estado separado antes de unirse al cuerpo; de esta guisa, mediante la purificación filosófica y la ascensión dialéctica, el alma puede no sólo recordar las Ideas, sino incluso contemplar la Idea suprema del Bien, que está por encima de toda esencia y es principio de toda inteligibilidad. Los platónicos posteriores mantienen idéntica doctrina: las Formas o Especies separadas son lo primero que conoce el alma, y el conocimiento de lo superior le resulta connatural.

En la tradición neoplatónica dicha tesis se acentúa todavía más y adquiere matices místicos. Plotino sostiene que el alma virtuosa y purificada, mediante la conversión interior y la abstracción de lo sensible, asciende a la Inteligencia y, en momentos de éxtasis supremo, roza el Uno, principio absolutamente trascendente y más allá de toda multiplicidad. Porfirio, su discípulo directo, mantiene idéntica doctrina en las *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, afirmando que el alma conoce lo que está por encima de ella. Jámblico, a su vez discípulo de Porfirio, va más lejos al defender la posibilidad de la teúrgia, esto es, la intervención eficaz de lo divino en el alma mediante ritos sagrados, de guisa que el alma no sólo conoce lo superior, sino que participa realmente de ello y recibe su acción. De lo anterior se

colige que la cuestión 88 no aparece de improviso en el tratado tomista, sino que se inscribe en una larga tradición de antropología filosófica que arranca del platonismo y atraviesa todo el neoplatonismo, tradición ampliamente conocida y discutida tanto por los filósofos árabes como por los cristianos medievales.

En el artículo primero se pregunta expresamente si el alma humana, en el estado de viadora, puede conocer las sustancias inmatrimales por sí mismas, esto es, en su quiddidad propia. Santo Tomás comienza exponiendo detenidamente la posición platónica, que afirma rotundamente tal posibilidad: puesto que, como se ha dicho, para Platón las Ideas separadas constituyen el objeto primero y más connatural del conocimiento intelectual, y el alma humana participa de ellas por su origen, resulta evidente que conoce lo que está por encima de ella. Presenta a continuación la postura aristotélica, estimada más conforme a la experiencia sensible: el objeto propio y proporcionado del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales abstraída de los fantasmas; por consiguiente, las sustancias inmatrimales no caen bajo los sentidos ni bajo la imaginación y, al carecer de *phantasmata*, no pueden ser conocidas directamente por el entendimiento en esta vida. No afirma el Aquinate que sea absolutamente imposible todo conocimiento de las sustancias separadas (pues de otro modo ni Aristóteles ni él mismo podrían hacer metafísica ni teología natural)⁵⁷, sino que tal conocimiento no es quidditativo ni directo, sino analógico, negativo o, a lo sumo, por cierta causalidad.

⁵⁷ Cf. Doolan, Gregory, *Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 22, 2011, pp. 347-382.

Trae luego a colación, con mayor extensión, la opinión de Averroes, el Comentador, quien interpreta el *De anima* aristotélico de modo singular: mediante la conjunción (*continuatio*) del entendimiento posible humano con el Entendimiento agente único y separado, el hombre alcanza, al fin de la vida y tras larga especulación, un conocimiento perfecto de las substancias separadas. Según esta exégesis, así como ahora se conocen las cosas materiales por la luz del Entendimiento agente participada accidentalmente, así también, cuando esa conjunción sea perfecta y substancial, se conocerán las substancias separadas en plural, hasta los diez Inteligencias celestes y el Primer Motor. Ilustra Averroes tal unión con la analogía de forma y materia: como el serrucho unido al carpintero permite decir que el carpintero sierra y también que el serrucho sierra, así el entendimiento posible individual, unido al Entendimiento agente separado como materia a forma, participa de su operación y conoce por él las sustancias separadas.

Santo Tomás rechaza decididamente tal doctrina y aduce seis argumentos en contra. Primero: si el entendimiento agente fuera substancia separada, el hombre conocería formalmente por él, no en él; en el ejemplo, quien sierra es el carpintero, mientras que el serrucho es mero instrumento. Segundo: la analogía de forma y materia no se cumple, pues forma y materia se reclaman mutuamente y la materia está en potencia proporcionada a la forma. Tercero: aun admitiendo unión substancial, ésta no sería accidental ni parcial, sino según todo lo inteligible, con lo cual desaparecería la diversidad de inteligencias individuales. Cuarto: si la felicidad consistiera en conocer todas las cosas materiales por conjunción perfecta, bastaría conocerlo todo material para ser feliz, lo cual es falso. Quinto: la felicidad especulativa es operación de la virtud perfecta (que es la

sabiduría), y nadie alcanza tal conjunción perfecta en esta vida. Sexto y, a nuestro juicio, más contundente: el entendimiento agente no es substancia separada, sino potencia del alma humana misma, forma substancial del cuerpo; por tanto, la unión con él no introduce instrumento extrínseco alguno y no puede conferir conocimiento quiditativo de substancias que exceden totalmente la proporción natural del entendimiento humano.

A nuestro juicio, la posición propia del Angélico se condensa especialmente en las respuestas a las objeciones tercera y quinta de este artículo 1. A la tercera responde: “*substantiae immateriales sunt impropportionatae intellectui nostro, secundum praesentem statum, ut non possint ab eo intelligi*”⁵⁸. En efecto, las substancias inmatrimales son desproporcionadas al entendimiento posible en cuanto está naturalmente ordenado a los fantasmas; por ello, en la vida presente no las conoce directamente. A la quinta aclara que: “*Non autem eodem modo intelliguntur a nobis substantiae materiales, quae intelliguntur per modum abstractionis; et substantiae immateriales, quae non possunt sic a nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata*”⁵⁹. En suma, el modo de conocer las substancias materiales, mediante abstracción a partir de imágenes sensibles, es radicalmente diverso del modo como se conocerían las inmatrimales, de las cuales no cabe imagen alguna; sin fantasmas no hay *conversio ad phantasmata*, y sin ésta no hay intelección de la esencia posible en el estado de unión al cuerpo. En suma, mientras Platón afirma que el alma conoce primariamente las Ideas separadas y puede ascender hasta el Bien, y mientras los neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Jámblico) extienden tal conocimiento hasta el éxtasis y la teúrgia, y Averroes lo

⁵⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 1, ad. 3m.

⁵⁹ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 1, ad. 5m.

pospone a una conjunción final con el entendimiento agente separado, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, concluye que, en el estado de *homo viator*, tal conocimiento directo resulta imposible por la condición natural del entendimiento humano, aunque quede abierta la vía analógica, la causal y la posibilidad sobrenatural de la visión beatífica. De esta guisa se preserva tanto la dignidad del conocimiento metafísico como la desproporción esencial entre el modo humano de conocer y la simplicidad de las sustancias separadas.

En el artículo segundo de la misma cuestión 88 se plantea si el alma humana, en el estado de la vida presente, puede llegar al conocimiento de las sustancias inmateriales a partir del conocimiento de las cosas materiales, esto es, si lo incorpóreo y simple puede conocerse mediante lo corpóreo y compuesto. La cuestión sigue de cerca la autoridad del Pseudo Dionisio, quien, al comienzo del *De divinis nominibus*, afirma rotundamente que lo inteligible no puede entenderse por lo sensible, ni lo simple por lo compuesto, ni lo incorpóreo por lo corpóreo. El cuerpo del artículo, conviene advertirlo, no ofrece una solución particularmente luminosa; la posición propia de Santo Tomás se percibe con mayor claridad en las respuestas a las objeciones, especialmente en la primera, segunda y cuarta, así como en las últimas líneas del corpus mismo. En efecto, hacia el final de su solución se concluye que, por medio de las cosas materiales, no es posible conocer perfectamente las sustancias inmateriales, tesis que ya había aparecido en el artículo primero y que ahora se reitera: “per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere”⁶⁰. Si tal conocimiento perfecto fuera posible a partir de lo material,

⁶⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 2c.

entonces el hombre sí conocería directamente las sustancias separadas, lo cual ya se ha negado.

Mayor luz arrojan las respuestas a las objeciones, como se dijo. En la respuesta a la primera objeción, Santo Tomás concede que, a partir de las cosas materiales, puede conocerse algo de las sustancias inmateriales, aunque de modo imperfecto, porque no existe proporción adecuada entre ambos órdenes. Aun cuando puedan obtenerse ciertas semejanzas o imágenes materiales para representar lo inmaterial, tales imágenes resultan sumamente desproporcionadas, como el mismo Pseudo Dionisio enseña en el capítulo segundo del *De caelesti hierarchia*. De esta guisa, se reconoce que algo puede afirmarse de las sustancias inmateriales a partir de lo material, pero siempre con una notable desproporción que impide el conocimiento esencial⁶¹. Tal desproporción radica, en último término, en la oposición entre ambos órdenes: afirmar que algo es inmaterial equivale a negar el carácter material; afirmar que algo es inteligible equivale a negar que sea sensible. Por consiguiente, el conocimiento de lo inmaterial a partir de lo material sólo puede darse por vía negativa o apofática: se dice, efectivamente, lo que las sustancias separadas no son, más que lo que positivamente son.

En la respuesta a la segunda objeción se explicita aún más esta tesis: “de superioribus rebus in scientiis maxime tractatur per viam remotiōnis, sic enim corpora caelestia notificat Aristoteles per negationem proprietatum inferiorum corporum”⁶². Así, cuando se define al ángel como inteligencia incorpórea o como sustancia intelectual separada, la afirmación positiva en

⁶¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 2, ad. 1m.

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 2, ad. 2m.

apariencia, en realidad se está negando el cuerpo, la composición, la sensibilidad, etcétera. De esta manera, la vía negativa resulta el camino principal para afirmar algo de las sustancias inmatriciales. Finalmente, en la respuesta a la cuarta objeción, hacia el final del artículo, el Aquinate distingue con precisión: por las imágenes y cosas materiales puede conocerse algo positivamente de los ángeles, aunque sólo de modo genérico y no específico; en cambio, respecto de Dios, ni siquiera genéricamente ni específicamente puede conocerse su esencia por este camino. La razón estriba en la distinción entre criaturas y Creador: los ángeles, al ser criaturas como el hombre (su esencia no implica la existencia, son compuestos de *essentia* y *esse*)⁶³, permiten cierta afirmación positiva genérica, por ejemplo, que entienden, que quieren, que son sustancias espirituales; mas Dios, al no compartir con las criaturas la condición criatural, excede totalmente nuestro conocimiento natural, de guisa que ni positiva ni genérica ni específicamente es posible conocer su esencia por las cosas materiales, sino sólo por *via eminentiae* y, sobre todo, por vía negativa. En suma, el artículo segundo concluye que, aunque no es imposible conocer perfectamente las sustancias inmatriciales a partir de las materiales por falta de

⁶³ Tiene total razón Herrera al escribir: “El ente, como sujeto de la metafísica, no se define por ser inmaterial.

La metafísica, en su proceder intelectual, no necesita llegar a lo inmaterial subsistente para saber qué es el ente, sino que las sustancias materiales de nuestra experiencia cotidiana alcanzan para ese propósito. El metafísico, por cierto, no fija su atención en la corporeidad de las cosas, sino en que las cosas son o existen, y descubre en la sustancia corpórea la composición real de sujeto-esencial y acto de ser, que constituye la estructura metafísica

universal del ente finito. En consecuencia, el principio de realidad del ente no es la inmaterialidad, sino la participación del acto de ser”, Herrera, Juan José, *Separatio. Estudios recientes sobre la separación metafísica en Tomás de Aquino*, «Espíritu», LXXII/165, 2023, pp. 103-104.

proporción y por la oposición entre ambos órdenes, sí es posible conocer algo de ellas, especialmente de los ángeles, por vía negativa y, en menor medida, por ciertas afirmaciones genéricas y analógicas; en cambio, la esencia divina permanece totalmente inaccesible al entendimiento humano en esta vida por esta senda. De esta guisa queda salvaguardada tanto la posibilidad del discurso teológico natural como la trascendencia absoluta de lo divino y la desproporción ontológica entre lo creado material y lo creado inmaterial.

En el artículo tercero de la misma cuestión 88 se plantea si Dios es lo primero conocido por nuestro entendimiento, esto es, si la esencia divina constituye el objeto primero y más inmediato del conocimiento intelectual humano en el estado de la vida presente. Teniendo en cuenta la autoridad del Evangelio según San Juan (1, 18): “A Dios nadie lo vio jamás”, texto que la tradición ha interpretado en el sentido de que ni Moisés ni los patriarcas ni ningún hombre ha contemplado directamente la esencia divina en esta vida. El cuerpo del artículo ofrece, en este caso, la posición clara y completa de Santo Tomás. Puesto que, como se ha establecido en los artículos precedentes, el entendimiento humano en el estado actual no puede conocer directamente las substancias inmateriales creadas (y con mayor razón la substancia inmaterial increada), resulta evidente que no puede conocer la esencia de Dios de modo inmediato. Por consiguiente, debe negarse rotundamente que Dios sea lo primero conocido por el hombre, como afirman en la modernidad algunos ontologismos. Lo que conoce el entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales, objeto propio y proporcionado de él. Se llega al conocimiento de Dios, en cambio, a partir de las criaturas, según enseña San Pablo en la *Epístola a los Romanos* (1, 20): “Lo invisible de Dios se hace visible por

las cosas que han sido hechas”. De esta guisa, las criaturas son efectos de Dios y, en cuanto tales, permiten remontarse hasta su causa: por los actos divinos (principalmente el acto creador) se conoce algo del agente que los produce. Tal conocimiento, empero, no es directo ni quiditativo, sino mediato, analógico y, sobre todo, negativo: se conoce a Dios aseverando lo que no es (no compuesto, no limitado, no mutable, no corporal, etcétera). Así como el alma se conoce a sí misma por sus actos, así también la esencia divina se columbra indirectamente por sus efectos, que son las criaturas⁶⁴.

En la respuesta a la segunda objeción, el Angélico precisa una tesis agustiniana que podría prestarse a confusión. En efecto, San Agustín afirma que todas las cosas se conocen en Dios, en cuanto Verdad primera y Luz eterna que ilumina toda inteligencia. Algunos interpretan esta postura como si Dios fuera lo primero conocido en todo acto intelectual, pues todo conocimiento verdadero participa de la Verdad increada. Santo Tomás concede que el ser humano conoce todas las cosas por Dios, pero no en el sentido de que la esencia divina sea lo primero conocido según el orden de conocimiento objetivo, sino sólo en cuanto causa de la facultad cognoscitiva misma: Dios es la causa trascendente que otorga el ser y la luz al entendimiento humano; por ello, en todo acto de conocer está presente Dios como causa eficiente y como *ratio cognoscendi* remota, pero no como objeto inmediato ni directo. La esencia divina no se vuelve presente esencialmente en cada intelección, sino que permanece velada; sólo en la visión beatífica será lo primero conocido según todo respecto.

⁶⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 88, a. 3c.

Respecto a la palabra evangélica “Quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 9), conviene distinguir el orden teológico del orden filosófico. En sentido teológico, Cristo, en cuanto Verbo encarnado e imagen perfecta del Padre, hace visible lo invisible; quien contempla a Cristo hombre-Dios contempla realmente al Padre, no por identidad de esencia vista directamente, sino por la unión hipostática y por la perfecta expresividad del Hijo respecto del Padre. Tal conocimiento excede, pues, el orden natural y pertenece a la economía de la revelación; en el plano estrictamente filosófico, que es el propio de la cuestión 88, permanece vigente que, en esta vida, nadie ha visto ni puede ver directamente la esencia de Dios. En suma, el artículo tercero concluye que Dios no es lo primero conocido por el entendimiento humano; lo primero conocido es la esencia de las cosas materiales. A Dios se llega sólo mediatamente, por las criaturas, mediante la vía de causalidad, la vía de negación y, en menor medida, la vía de eminencia; nunca, empero, por visión directa o esencial en esta vida. De esta guisa queda salvaguardada tanto la trascendencia absoluta de Dios como la condición natural del entendimiento humano, ordenado primariamente a lo material y elevado a lo divino sólo por la gracia o por el discurso racional indirecto.

La cuestión 89 se sitúa en los confines entre la filosofía y la teología, pues se investiga cómo conoce el alma separada del cuerpo después de la muerte. Aunque la cuestión consta de varios artículos diversos, el interés principal recae en el artículo primero: *utrum anima separata a corpore aliquid intelligere possit*. El contexto es claro: Santo Tomás ha demostrado anteriormente que el alma intelectual humana subsiste tras la corrupción del cuerpo, pues sus operaciones propias (entender y querer) exceden totalmente la materia y funciones orgánicas. Si el

alma no tuviera operación alguna que le fuera exclusiva, no podría separarse; mas se separa, luego conserva su operación esencial, que es precisamente la intelección. Queda, por consiguiente, la dificultad: en la vida presente el alma humana entiende mediante la *conversio* a los fantasmas o imágenes sensibles; separada del cuerpo, carece ya de órganos y, por tanto, de imaginación y sensibilidad. ¿Cómo puede, entonces, seguir conociendo? La respuesta de Santo Tomás, que ya roza abiertamente temas teológicos, aunque conserve rigor filosófico, distingue con precisión el modo de entender según el diverso modo de ser del alma unida o separada: “Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura”⁶⁵. La naturaleza del alma humana es intelectiva, pero el entender le compete esencialmente; lo que varía es el modo de ejercitar tal operación.

Cuando está unida al cuerpo, “competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in corporeis organis sunt”⁶⁶. Tal es el modo connatural y propio del compuesto humano. Mas, separada del cuerpo, “competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis separatis”⁶⁷, a saber, por conversión a lo simplemente inteligible (*conversio ad superiora intelligibilia*). El término *conversio* no es casual: traduce el griego ἐπιστροφή de los neoplatónicos, que designa el regreso o retorno de lo procedido hacia su principio. Separada del cuerpo, el alma humana se vuelve hacia su origen, hacia la fuente de toda inteligibilidad, y recibe directamente el influjo

⁶⁵ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1c.

⁶⁶ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1c.

⁶⁷ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1c.

de la luz divina. Santo Tomás desarrolla esta idea con un marcado cariz neoplatónico-cristiano, especialmente dionisiano. Efectivamente, en todas las substancias intelectuales, la potencia cognoscitiva proviene de un influjo de la luz divina: Dios, principio primero, entiende todas las cosas por su sola esencia, que es luz purísima, una y simplicísima. Cuanto más se alejan las criaturas intelectuales de este primer principio, tanto más se divide y diluye dicha luz, a la manera de líneas que parten del centro o de rayos que se debilitan conforme se apartan de la fuente luminosa. Las substancias intelectuales superiores (serafines, querubines, tronos) poseen luz más potente y universal, por lo que conocen mediante pocas formas sumamente universales y eficaces. Las inferiores requieren muchas más formas, menos universales y menos potentes, para penetrar la realidad. Las almas humanas separadas ocupan el lugar ínfimo entre las substancias intelectuales: son las últimas en la escala de la procesión luminosa. Por ello, su modo de conocer separado se asemeja al de los ángeles de la jerarquía inferior (los propiamente llamados “ángeles” en la terminología del Areopagita, que reciben influjo más débil y requieren mayor multiplicidad de especies para entender.

La respuesta a la tercera objeción precisa el punto decisivo: “anima separata non intelligit per species innatas; nec per species quas tunc abstrahit; nec solum per species conservatas, ut obiectio probat, sed per species ex influenza divini luminis participatas”⁶⁸. En definitiva, el alma separada no entiende ni por especies innatas, ni por especies abstraídas entonces (pues no hay fantasmas), ni únicamente por las conservadas de la vida presente, sino “por especies participadas del influjo de la luz

⁶⁸ Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 1, ad. 3m.

divina”, esto es, por especies infusas que recibe directamente de Dios, al modo como conocen las sustancias separadas. De esta guisa, lo que en el estado de unión al cuerpo es connatural (entender convirtiendo a los fantasmas) se vuelve, tras la separación, en *contra naturam* o, mejor dicho, en *supra naturam*: el alma conoce, entonces, de modo más perfecto que en la vida terrena, aunque siempre de forma inferior a los ángeles superiores, pues su luz sigue siendo la más diluida entre todas las sustancias intelectuales puras. Tal conocimiento, sin *conversio ad phantasmata* resulta posible precisamente porque, al perder el obstáculo del cuerpo, el alma retorna hacia su principio y participa más inmediatamente de la iluminación divina. En suma, el artículo primero de la cuestión 89 concluye que el alma separada sí puede conocer, y lo hace de modo más excelente que en la vida presente, aunque según el grado ínfimo propio de su naturaleza: por especies infusas recibidas del influjo de la luz divina, a semejanza de las sustancias separadas inferiores. Queda así patente que, aun en los umbrales de la teología, Santo Tomás conserva la coherencia filosófica: el modo de operar sigue al modo de ser, y el cambio de estado (de compuesta a separada) implica cambio de modo operativo, sin menoscabo de la única e idéntica naturaleza intelectual de la alma humana.

En el artículo segundo de la cuestión 89 se plantea si el alma separada conoce las sustancias separadas, esto es, tanto a los ángeles y demonios como a las demás almas separadas. La objeción primera aduce la parábola evangélica del rico epulón y el pobre Lázaro (Lc 16, 19-31), donde el rico, hallándose ya en el lugar de tormento, reconoce a Abraham y a Lázaro en el seno de Abraham, y hasta recuerda el número de sus hermanos vivos; parece, pues, que el alma separada conoce individuos

concretos y, por consiguiente, otras sustancias separadas. El Aquinate resuelve afirmativamente: las almas separadas conocen tanto a los ángeles y demonios como a otras almas separadas. La razón fundamental es que a toda sustancia intelectual separada le compete, según el modo propio de su sustancia, entender lo que está por encima de ella (los ángeles superiores, la jerarquía celeste) y lo que está por debajo (las almas humanas separadas, los demonios). Tal conocimiento se realiza mediante el influjo de la luz divina de que se hablaba en el artículo precedente: por especies infusas participadas de la iluminación divina, el alma separada se eleva a conocer otras sustancias intelectuales puras, aunque siempre según su grado ínfimo en la escala de las criaturas espirituales.

En el artículo tercero se pregunta si el alma separada conoce toda la realidad natural, esto es, la totalidad de las cosas del mundo sensible. La respuesta es negativa⁶⁹. Si inmediatamente después de la separación el alma conociera todo lo natural, resultaría vano el esfuerzo humano por adquirir ciencia en esta vida, lo cual repugna a la experiencia y al orden providencial. El alma separada conoce, ciertamente, por especies recibidas del influjo divino, al modo de los ángeles; mas, por ser su naturaleza inferior a la angélica y no serle connatural este modo de conocer, tal conocimiento resulta general y confuso; no resulta perfecto ni detallado. No abarca, pues, la totalidad de lo natural, sino sólo de modo universal y oscuro. En el artículo cuarto se investiga si el alma separada conoce los singulares. También aquí la parábola del rico (que recuerda tener cinco hermanos) parece inclinarse hacia la afirmativa⁷⁰. El Angélico concede que el alma separada conoce algunos singulares,

⁶⁹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 3.

⁷⁰ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 4.

pero no todos ni de modo universal. Puesto que ya se ha negado que conozca toda la realidad natural, no puede conocer todos los singulares; los que conoce lo hace por especies infusas divinas que reflejan, en cierto modo, la ciencia divina misma, participando así de manera limitada y refleja del conocimiento singular que Dios tiene de cada criatura.

El artículo quinto trata de si permanece en el alma separada el hábito de la ciencia adquirida en esta vida. Siguiendo a Aristóteles (*De longitudine et brevitae vitae*), Santo Tomás afirma que sí permanece el hábito que reside propiamente en el entendimiento, pues la ciencia sólo se destruye por olvido (que pertenece a la memoria sensitiva) o por engaño (que supone composición con el cuerpo y posibilidad de error sensible); ninguno de estos cabe en el alma separada. Queda, por tanto, el hábito intelectual puro, aunque despojado de la parte que residía en las facultades inferiores⁷¹. En el artículo sexto se pregunta si permanece también el acto de esa ciencia adquirida. La respuesta es afirmativa, aunque con cambio de modo: permaneciendo las especies inteligibles adquiridas en esta vida, el alma separada puede entender por ellas lo que antes conocía, pero no recurriendo a los fantasmas (pues esto es imposible sin el cuerpo), sino según el modo propio de las substancias separadas, esto es, por influjo de la luz divina que actualiza aquellas especies de manera más perfecta⁷². El artículo séptimo niega que la distancia local sea impedimento para el conocimiento del alma separada, pues tal conocimiento no depende ya de órganos corpóreos ni de posición espacial, sino del influjo divino que se extiende sin obstáculo de lo cercano a lo lejano⁷³.

⁷¹ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 5.

⁷² Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 6.

⁷³ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 7.

Finalmente, el artículo octavo inquiera si el alma separada conoce lo que sucede aquí en el mundo sensible. Santo Tomás, tras aducir opiniones de San Agustín y San Gregorio Magno, concluye que es más probable que las almas bienaventuradas, al ver a Dios y ser co-herederas con los ángeles, conozcan los acontecimientos terrenos que les atañen según la disposición de la justicia divina. Mas tales almas, por su perfecta unión a Dios, no padecen tristeza ni pasión alguna ante lo que sucede a los vivos, ni intervienen en sus asuntos si no lo exige el orden divino⁷⁴.

En suma, los artículos segundo a octavo de la cuestión 89 delinean un conocimiento del alma separada más perfecto que el terreno (por la ausencia del cuerpo y el influjo directo de la luz divina), pero siempre limitado por su condición ínfima entre las substancias intelectuales: conoce otras substancias separadas, algunos singulares, los hábitos científicos adquiridos, y probablemente los sucesos terrenos relevantes; mas nunca con la perfección angélica ni con la comprensión beatífica plena, que sólo se dará tras la resurrección. De esta guisa, cierra Santo Tomás su tratado sobre el conocimiento del alma separada, pasando ya abiertamente al terreno teológico-especulativo que excede los límites estrictos de la antropología filosófica.

La objeción más grave que puede formularse es que, aun pretendiendo afirmar la subsistencia del alma separada, la sigue concibiendo de manera antropomórfica: la concibe como un “yo” que continúa existiendo en un “después” cronológico, que recuerda, espera y se sitúa en una duración sucesiva semejante a la nuestra. Tal representación proyecta sobre la condición escatológica del alma las categorías propias del compuesto

⁷⁴ Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 89, a. 8.

humano y, por tanto, del mundo sometido al devenir. Más conforme a la razón y, sobre todo, a la fe católica, si bien no parece haber unanimidad absoluta, nos parece sostener que, en el instante mismo de la muerte natural, el alma humana no “entra” en un tiempo ulterior ni “espera” la Parusía como un acontecimiento futuro del cosmos, sino que, de modo inmediato y radical, la Parusía se consume para ella: el fin de los tiempos acontece en el preciso momento de su separación del cuerpo. El mundo, con su historia aún en curso para los vivos, alcanza su término definitivo en el acto mismo de la muerte personal. El alma no “sale” del tiempo para “esperar” en un limbo escatológico; el tiempo mismo termina para ella, porque la Parusía no es un evento cronológico posterior, sino la irrupción plena y simultánea de la eternidad que absorbe y consume toda duración.

Por eso, al morir, el alma no contempla un mundo que “sigue” existiendo sin ella, ni “ve” los acontecimientos que aún transcurren para los vivos. El mundo espacio-temporal, con su antes y su después, cesa absolutamente de ser objeto de su conocimiento, porque ya no hay “después” para ella: la Parusía es su ahora eterno, el Instante único en que se encuentra cara a cara con el Juez, en que la historia entera se cierra y se revela en su verdad definitiva. La iluminación que santo Tomás, siguiendo a Pseudo Dionisio, atribuye al alma separada no es conocimiento discursivo de un mundo que continúa, sino participación inmediata, en el único Instante de la Parusía, en la luz del Verbo que todo lo consume y juzga. Así, la muerte no es tránsito a una espera, sino consumación inmediata del fin. El alma, al separarse, no “aguarda” la resurrección ni el Juicio Final: los vive ya, porque la Parusía no es futura para quien muere, sino presente y definitiva. El cosmos entero, para el

alma que muere, alcanza su término en el acto mismo de la muerte personal.

En efecto, como el alma separada no está ya en el tiempo, sino en la eternidad (en el *aevum* o en la participación del *nunc stans* divino), su “entrada” en la Parusía definitiva no es “previa” ni “posterior” a la de las demás almas. Todas las almas, en el instante mismo de su muerte respectiva, entran simultáneamente en el único Instante que es la Parusía. No hay “antes” ni “después” entre ellas, porque ya no hay tiempo. En el instante de la muerte, el alma queda fuera del tiempo y entra inmediatamente en la Parusía definitiva. Como todas las almas, al morir, salen del tiempo, todas entran simultáneamente en ese único Instante eterno que es la presencia plena de Cristo Juez. No hay “espera” ni “intermedio” sucesivo: hay un solo Ahora eterno en que todas las almas, cada una en su muerte, se encuentran ya en el Fin. En suma, toda alma humana que, al separarse del cuerpo, queda fuera del tiempo sucesivo y participa del *nunc stans aeternitatis*, entra inmediatamente y sin intervalo en el único Instante eterno que es la Parusía definitiva. El alma humana, en el mismo instante de la muerte natural, queda fuera del tiempo sucesivo y participa del *nunc stans aeternitatis*. Por tanto, el alma humana, en el mismo instante de la muerte natural, entra inmediatamente y sin intervalo en el único Instante eterno que es la Parusía definitiva.

CONCLUSIÓN

Por último, corresponde recoger los elementos que han emergido a lo largo de las cuestiones 75 a 89 de la *Prima Pars* de la *Summa theologiae* y explicitar, de manera sintética, el alcance de la síntesis que el Angélico consuma. Efectivamente, la antropología tomista se constituye como la expresión más alta y coherente de la tradición filosófica occidental precisamente porque logra integrar, en una visión unitaria, las dos grandes corrientes metafísicas que la preceden: la aristotélica y la platónico-neoplatónica cristiana. El genio peculiar de Santo Tomás consiste en haber asumido y transformado ambos legados hasta hacerlos converger en una concepción del hombre que supera sus respectivas unilateralidades.

Del aristotelismo recibe la noción de alma como forma substancial única del cuerpo, la doctrina hilemórfica, la distinción acto-potencia aplicada al compuesto humano, la definición del alma como primer acto de un cuerpo orgánico con vida en potencia, la jerarquía de las almas vegetativa, sensitiva e intelectual, y la teoría del conocimiento por abstracción a partir de los fantasmas. Todo ello permite afirmar la unidad ontológica del hombre, refutar el dualismo platónico y el monopsiquismo averroísta, y preservar la corporeidad como elemento esencial de la naturaleza humana, condición necesaria para la resurrección de la carne. Del neoplatonismo cristiano, en sus diversas mediaciones (Pseudo Dionisio, San Agustín, Avicena en sus aspectos esencialistas), recibe la noción de jerarquía

ontológica, la concepción participativa del *esse*, la distinción *essentia-esse*, la simplicidad de las sustancias espirituales, la teoría de la iluminación y la estructura procesional del ser. En efecto, estos elementos le permiten afirmar la subsistencia del alma racional, su inmaterialidad y espiritualidad, su capacidad de conocer lo universal, su apertura a lo superior y, en último término, su ordenación al Fin que trasciende toda criatura.

La síntesis se consuma cuando ambos legados son reelaborados bajo la luz de la distinción real entre *essentia* y *esse*: el *esse* es el acto primero, infinito en Dios y participado en las criaturas; la esencia humana contrae ese acto a la condición de *animal rationalis*, pero lo contrae de tal guisa que el alma racional subsiste, entiende y quiere sin órgano corporal, mientras que el cuerpo sigue siendo parte esencial de la especie. Así, el aristotelismo aporta la unidad substancial y la inmanencia de la forma; el neoplatonismo cristiano aporta la trascendencia del alma, la jerarquía participativa y la apertura al Absoluto. Ninguno de los dos queda intacto: el aristotelismo es elevado por la metafísica del *esse* y por la doctrina cristiana de la creación *ex nihilo* y de la resurrección; el neoplatonismo es purificado del dualismo, del emanatismo y de la subordinación de la materia, convirtiéndose en la estructura misma de la participación creadora.

En la dinamología esta síntesis se hace particularmente visible: la multiplicidad de potencias se ordena según una jerarquía que es, a la vez, aristotélica (de lo vegetativo a lo intelectual) y dionisiana (de lo más compuesto a lo más simple); el conocimiento intelectual es abstracción de los *phantasmata* (aristotélico), pero siempre en la luz del ser participado (neoplatónico-cristiano); la voluntad es apetito racional que sigue al entendimiento (aristotélico) pero tiende necesariamente al

Bien universal (agustiniano-dionisiano). El libre albedrío, la sindéresis y la conciencia moral no serían inteligibles sin esta doble raíz. En la teoría del conocimiento, la síntesis alcanza su culminación: el hombre conoce convirtiéndose a los fantasmas (aristotélico), pero bajo la luz del *esse commune* participado (neoplatónico-cristiano); separado del cuerpo, conoce por especies infusas recibidas del influjo divino, modo que es ya propiamente neoplatónico-cristiano, pero siempre según el grado ínfimo de la jerarquía intelectual, preservando así la condición liminar del alma humana.

En suma, la antropología filosófica de Santo Tomás de Aquino es la expresión acabada de la gran síntesis aristotélico-neoplatónica cristiana: integra el aristotelismo y el neoplatonismo cristiano en una visión unitaria del hombre como substancia compuesta cuya forma subsistente es capaz de conocer el ser y de tender al Bien que es el Ser mismo. Esta síntesis no es mero eclecticismo: es una transposición creativa que supera las limitaciones de ambas tradiciones y las ordena a la verdad revelada de la creación y de la redención. Sólo un hombre que sea verdadera unidad substancial de alma y cuerpo puede ser asumido por el Verbo; sólo un hombre cuya alma subsista y cuya operación propia sea el conocimiento del ser puede elevarse a la visión de la Esencia divina. La antropología tomista es, pues, el punto de convergencia donde filosofía y teología se iluminan mutuamente, y donde la criatura racional encuentra su lugar propio en el orden de la creación y de la salvación.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvira, Tomás, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Eunsa, Pamplona 1985, 210pp.
- Aristóteles, *De anima* (edición de Giancarlo Movia), Bompiani, Milán 2001, 379pp.
- Aristóteles, *Metafísica* (edición trilingüe de García Yebra), Gredos, Madrid 1982 (2a ed.), 830pp.
- Aristóteles, *Física* (traducción de Guillermo de Echandía), Gredos, Madrid 1998.
- Bazán, B. Carlos, *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 64, 1997, pp. 95-126.
- Beuchot, Mauricio, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, UNAM, México 2000 (2a ed.), 211pp.
- Beuchot, Mauricio, *La verdad en Santo Tomás: teoría de la correspondencia o adaequatio*, «Cuadernos salmantinos de filosofía», 18, 1991, pp. 29-35.
- Brower, Jeffrey E., *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford University Press, Oxford – Nueva York 2014, 327pp.
- Brower, Jeffrey E.– Brower-Toland, Susan, *Aquinas on Mental Representation: Concepts and Intentionality*, «Philosophical Review», 117/2, 2008, pp. 193-243.

- Buganza, Jacob, *En busca de la unidad perdida*, Torres, México 2024 (2a ed.), 285pp.
- Buganza, Jacob, *Metafísica y ética en el platonismo medio*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2023, 227pp.
- Buganza, Jacob, *Filosofía de la mente, νοῦς y libertad*, Universidad Veracruzana, Xalapa 2014, 174pp.
- Buganza, Jacob, *Sobre el sentido moral de la libertad*, «Naturaleza y libertad», 8, 2017, pp. 11-33.
- Bynum, Caroline W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*, Columbia University Press, Nueva York 1995, 368pp.
- Carpio, Franco, *En defensa de la realidad espiritual de la inteligencia*, «Revista de psicología», 11/1, 2021, pp. 29-39.
- Chenu, Marie-Dominique, *Ratio superior et inferior*, «Laval Théologique et Philosophique», 1, 1945, pp. 119-123.
- Clarke, Norris, *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001, 324pp.
- Corazón, Rafael, *Fundamento y límites de la libertad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta*, Eunsa, Pamplona 1999, 52pp.
- Cruz, Juan, *El éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*, Rialp, Madrid 1999, 254pp.
- Cruz, Juan, *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona 1998 (2a ed.), 377pp.
- Deavel, Catherine J., *Thomas Aquinas and Knowledge of Material Objects*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 83, 2009, pp. 269-278.
- Del Cura, Alejandro, *Originalidad de la concepción metafísica de Santo Tomás de Aquino*, «Estudios filosóficos», 4/6, 1955, pp. 123-164.

- Dobler, Emil, *Indirekte Nemesiszitate bei Thomas von Aquin: Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesis-texten*, Universitätsverlag, Friburgo (Suiza), 2002, 220pp.
- Doolan, Gregory, *Aquinas on Separate Substances and the Subject Matter of Metaphysics*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 22, 2011, pp. 347-382.
- Echeverría, Martín, *¿Es Tomás de Aquino un materialista inconsecuente o un mal cartesiano?*, «Espíritu», LXXIII/168, 2024, pp. 287-313.
- Echeverría, Martín, *El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino*, «Espíritu», 146, 2013, pp. 277-310.
- Echavarría, Martín, *Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino*, «Sapientia», 57/211, 2002, pp. 91-112.
- Fabro, Cornelio, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Edivi, Segni 2005, 253pp.
- Ferrè, Pietro M., *Il principio filosofico di Antonio Rosmini e sua armonia colla dottrina cattolica*, Frizierio, Verona 1859, 141pp.
- Fisher, Kendall A., *Thomas Aquinas on Hylomorphism and the in-Act Principle*, «British Journal for the History of Philosophy», 25/6, 2017, pp. 1053-1072.
- Foster, David R., *A Study and Critique of Thomas Aquinas' Arguments for the Immateriality of the Intellect*, disertación doctoral no publicada, UMI, 1990, 243pp.
- García, Miguel A., *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Eunsa Pamplona 1997, 407pp.
- García-Huidobro, Joaquín, *Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino*, «Sapientia», 50/197-198, 1995, pp. 243-262.
- García López, Jesús, *El conocimiento del yo según santo Tomás*, «Anuario filosófico», 4/1, 1971, pp. 87-115.

- García Valdecasas, Miguel, *El sujeto en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003, 349pp.
- García-Valiño, Javier, *Deseo racional y elección deliberada. Los conceptos de boúlesis y proáiresis como precursores de la noción de voluntad*, en: Silar, Mario – Schwember, Felipe (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, Eunsa, Pamplona 2009, pp. 179-188.
- Gehring, Ralph B., *The Knowledge of Material Essences According to St. Thomas Aquinas*, «The Modern Schoolman», 33, 1956, pp. 153-181.
- Gigante, Marcello, *Thélesis e boúlesis in S. Tommaso*, «Asprenas», 3, 1979, pp. 265-273.
- Gilson, Étienne, *El tomismo* (traducción de Fernando Múgica), Eunsa, Pamplona, 2000 (3a ed.), 672pp.
- Grabmann, Martin, *Santo Tomás de Aquino* (traducción de Salvador Minguijón), Labor, Barcelona – Buenos Aires 1930, 178pp.
- Hernández, Fernando G., *La función de los apetitos en la teoría del conocimiento sensitivo de Tomás de Aquino*, «Patristica et Mediaevalia», 41/1, 2020, pp. 23-40.
- Herrera, Juan José, *Separatio. Estudios recientes sobre la separación metafísica en Tomás de Aquino*, «Espíritu», LXXII/165, 2023, pp. 87-138.
- Jalsevac, John, *The intentio of Pastness in Aquina's Theory of Memory*, «Dialogue», 62, 2023, pp. 475-489.
- Jourdain, Charles, *La philosophie de Saint Thomas D'Aquin*, t. I, L'Hachette, París 1858, 457pp.
- Kąkol Tomasz, *An Outline of Aquinas's Philosophy of Mind: From Senses to Seeing God*, «Revista Portuguesa de Filosofia», 79, 2023, pp. 393-402.

- Keil, Geert – Kreft, Nora, *Introduction. Aristotle's Anthropology*, en: *Aristotle's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, 1-22.
- Kenny, Anthony, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford – Nueva York 2002, 212pp.
- Kenny, Anthony, *Tomás de Aquino y la mente* (traducción de José M. López), Herder, Barcelona 2000, 176pp.
- Limardo, Darío J., *Scientia est assimilatio scientis ad rem scitam: el conocimiento en cuanto relativo y la relación de semejanza en Tomás de Aquino*, «Pensamiento», 78/301, 2022, pp. 1749-1770.
- Llano, Alejandro, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, 303pp.
- Llano, Carlos, *Análisis filosófico del concepto de motivación*, Eunsa, Pamplona 2009, 100pp.
- Llano, Carlos, *Examen filosófico del acto de decisión*, Eunsa, Pamplona 2010 (2a ed.), 140pp.
- Lobato, Abelardo, *La forma sustancial y la unidad del compuesto*, «Estudios filosóficos», 6/13, 1957, pp. 333-337.
- Lombo, José Ángel, *La persona en Tomás de Aquino: estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma 2001, 414pp.
- Mausbach, Joseph, *Divi Thomas Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina*, Schoeningh, Paderborn 1888, 63pp.
- Mondin, Battista, *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Nijhoff, La Haya 1975, 130pp.
- Moya, Patricia – Svensson, Manfred, *Ratio superior, ratio inferior y el agustinismo de Tomás de Aquino*, «Anuario de Estudios Medievales», 43/2, 2013, pp. 777-798.
- Mulligan, Robert W., *Ratio superior and ratio inferior: the Historical Background*, «The New Scholasticism», 29/1, 1955, pp. 1-32.

- Muñoz, Ceferino, *En torno a dos lecturas posibles sobre el conocimiento de las esencias en Tomás de Aquino*, «Tópicos», 43, 2012, pp. 123-151.
- Murillo, José Ignacio, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa Pamplona 1998, 248pp.
- Núñez, José M., *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2008, 120pp.
- Oelze, Anselm, *Animal Minds in Medieval Latin Philosophy. Studies in the History of Philosophy of Mind*, Springer, Cham 2021, 212pp.
- Panaccio, Claude, *Aquinas on Intellectual Representation*, en: Perler, Dominik (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Brill, Leiden 2001, pp. 185-291.
- Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 500pp.
- Pegis, Anton C., *At the Origins of the Thomistic Notion of Man*, MacMillan – Collier MacMillan, Nueva York – Londres 1963, 82pp.
- Perler, Dominik, *Why is the sheep afraid of the wolf? Medieval debates on animal passions*, en Pickavé, M. –Shapiro, L. (eds.), *Emotion and cognitive life in medieval and early modern philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 32–52.
- Perpere, Álvaro, *Jerarquía y mediación espiritual en el Comentario a las Sentencias. La recepción del pensamiento de Dionisio Areopagita en Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2016, 368pp.
- Platón, *Fedón* (traducción de Carlos García Gual), en: *Diálogos*, t. III, Gredos, Madrid 2000, pp. 9-141.
- Platón, *Gorgias* (traducción de J. Calonge), en: *Diálogos*, t. II, Gredos, Madrid 2000, pp. 9-145.

- Platón, *Crátilo* (traducción de J. L. Calvo), en: *Diálogos*, t. II, Gredos, Madrid 2000, pp. 337-455.
- Plotino, *Enéadas* (traducción de Jesús Igal), 2tt., Gredos, Madrid 2015, 392 y 536pp.
- Ponferrada, Gustavo E., *El tema de la verdad en Santo Tomás: sus fuentes*, «Sapientia», 41/159, 1986, pp. 11-36.
- Pradier, Adrián, *Verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, en: Chillón, José M. – Martínez, Ángel – Valera, Luca (eds.), *Verdad práctica. Un concepto en expansión*, Comares, Granada 2022, pp. 51-59.
- Riera, Agustín, *La articulación del conocimiento sensible: una interpretación del pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1970, 169pp.
- Rolfes, Eugen, *Die philosophie von Thomas von Aquin*, Felix Meiner, Leipzig 1920, 224pp.
- Rose, Marika, *The Body and Ethics in Thomas Aquinas` Summa theologiae*, «New Blackfriars», 94, 2013, pp. 540-551.
- Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de G. Messina), t. II, Città Nuova, Roma 2004, 461pp.
- Rosmini, Antonio, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (al cuidado de G. Messina), t. III, Città Nuova, Roma 2005, 505pp.
- Sáez, Damián, *La especie cognoscitiva en Tomás de Aquino*, Edicep, Valencia 2013, 130pp.
- Sanguineti, Juan José, *Los principios de la racionalidad en Santo Tomás*, «Espíritu», 41, 1992, pp. 109-137.
- Sellés, Juan F., *El entendimiento agente según Tomás de Aquino*, «Revista española de filosofía medieval», 9, 2002, pp. 105-124.
- Sellés, Juan F., *El hábito conceptual y la distinción entre los universales lógicos y reales según Tomás de Aquino*, «Dianoia», 53/61, 2008, pp. 47-71.

- Sertillanges, Antonin-Dalmace, *Santo Tomás de Aquino*, t. II, Desclée, Buenos Aires 1945, 358pp.
- Skarica, Mirko, *La verdad práctica en Santo Tomás de Aquino*, «Anuario filosófico», 32/1, 1999, pp. 291-314.
- Spiegel Sosa, Guillermo E., *Libertad y naturaleza: la voluntad como naturaleza y como razón según Tomás de Aquino*, «Sapientia», 53/204, 1998, pp. 357-368.
- Te Velde, Rudi A., *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Brill, Leiden – Nueva York – Colonia 1995, 290pp.
- Te Velde, Rudi A., *The Knowledge of Being: Thomistic Metaphysics in the Contemporary Debate*, en: Cullen, Christopher –Harkins, Franklin (eds.), *The Discovery of Being and Thomas Aquinas: Philosophical and Theological Perspectives*, Catholic University of America Press, Washington DC 2019, pp. 43-60.
- Tellkamp, Jörg A., *La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: fuentes y doctrina*, «Universitas philosophica», 25-26, 1996, pp. 45-67.
- Torrijos, David, *El árbol celeste: la concepción del hombre de Santo Tomás de Aquino*, «Encuentros en Catay», 38, 2025, pp. 307-327.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Introducción a Tomás de Aquino* (traducción de J. Buganza), Universidad Anáhuac, Xalapa 2025, 158pp.
- Velarde-Mayol, Víctor, *Intencionalidad e inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino*, «Sapientia», 74/243, pp. 7-46.
- Wippel, John F., *Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason*, Marquette University Press, Milwaukee 1995, 115pp.
- Wood, Adam, *Thomas Aquinas on the Immateriality of the Human Intellect*, The Catholic University Press, Washington DC 2020, 335pp.