

IGNACIO GUTI ANDREU

**METAFÍSICA
DEL ALMA HUMANA**

Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA
ABRIL 1991**

CAPITULO IV

LA CREACION INMEDIATA DEL ALMA HUMANA POR DIOS

Para captar todo el significado de esta verdad fundamental del hombre, fuente de su dignidad incomparable, debemos considerar previamente el tema de la relación entre causalidad divina y causalidad creatural. De este modo, entenderemos mejor el concepto de creación, así como el sentido preciso de una creación directa e inmediata por Dios.

Dios, Causa Primera de todas las cosas

a) Dios produce todas las cosas en cuanto son entes¹. Dios es causa del ser de todo (*omnibus causa essendi*). Lo que no es totalmente y por sí, es parcialmente y por otro. Lo que *es* por esencia es causa de todo lo

¹ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 44, a. 2c: "(...) Aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec, vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo ...".

que es por participación. Dios es *ens* por esencia, porque es su mismo ser. Todo lo demás es *ens* por participación. Luego Dios es causa del ser de todas las cosas. "Es necesario afirmar que todo lo que de algún modo es, es por Dios. Pues si algo se encuentra en alguna cosa por participación, es necesario que sea causado en ella por aquel a quien conviene esencialmente, del mismo modo que el hierro se pone incandescente por el fuego. Dios es el mismo ser subsistente por sí. Y el ser subsistente no puede ser más que uno, del mismo modo que si la blancura fuese subsistente, no podría ser más que una, pues se hace múltiple según los sujetos que la reciben. Luego todo lo demás, fuera de Dios, no es su ser, sino que participa del ser. Por tanto, es necesario que todas las cosas, que son más o menos perfectas según la diversa participación del ser, estén causadas por un primer ente que es perfectísimamente"².

En definitiva: lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por participación. Dios es *ens* por esencia, porque es su mismo ser. Fuera de Dios, todo lo demás es *ens* por participación, pues el ente que es su ser, sólo puede ser uno. Por tanto, Dios es causa del ser de todo. Todo el ser de las cosas depende de Dios³.

b) Dios produce todas las cosas en cuanto son entes a partir de la nada, y esto es crear (*ex nihilo producere, producere res in esse ex nihilo*). Es una clara consecuencia de lo anterior. Todo *ens* es producido por Dios. Luego Dios no necesita de una materia previa para

² ID., *S. Th.*, I, q. 44, a. 1c: "Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est"; *De Pot.*, q. 3, a. 5c: "Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis".

³ ID., *Comp. Theol.*, c. 72, n. 125: "Totum autem esse rerum dependet a Deo".

producir los entes. Ningún agente presupone para su acción lo que produce con su acción, sino sólo aquello que no puede producir con su acción. Ahora bien, es necesario que la materia sea producida por la acción de Dios, pues todo lo que de algún modo es, es producido por Dios, y la materia prima de algún modo es, porque es *ens* en potencia. Pero si Dios no necesita previamente de la materia para su acción, será propio de El producir las cosas en el ser *ex nihilo*. Y esto es crear. "No sólo no es imposible que Dios cree algo, sino que es necesario afirmar que todas las cosas son creadas por Dios. Todo el que hace algo a partir de algo, aquello de que lo hace se presupone a su acción, y no es producido por esa misma acción. Así, el artífice obra a partir de las cosas naturales, como la madera y el bronce, que no son causadas por la acción del arte, sino por la acción de la naturaleza. Pero también la misma naturaleza causa las cosas naturales en cuanto a la forma, pero presupone la materia. Si Dios no obrase sino a partir de algo presupuesto, se seguiría que eso presupuesto no sería causado por El. Pero nada puede ser en los entes que no sea por Dios, que es causa universal de todo el ser. Luego es necesario afirmar que Dios produce las cosas en el ser a partir de la nada"⁴.

c). Crear es propio sólo de Dios. Sólo Dios puede causar el ser absolutamente. "Es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y primeras. Ahora bien, entre todos los efectos, el más universal es el mismo ser. Luego es preciso que sea el efecto propio de la causa primera y universalísima, que es Dios (...). Pero producir el ser absolutamente, no en cuanto es éste o tal, pertenece a la razón de crear. Luego es evidente que la creación es la acción propia del mismo Dios"⁵. Es propio sólo del agente primero

⁴ ID., *S.Th.*, I, q. 45, a. 2c: "Non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponitur actioni eius, et non producitur per ipsam actionem: sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit".

⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 45, a. 5c: "Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus, universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est

obrar sin nada presupuesto, mientras que los agentes segundos siempre obran a partir de algo preexistente que les viene del agente primero. Pero aquello que obra a partir de algo presupuesto, obra transmutando. Por eso, sólo Dios obra por creación, y los demás agentes por transmutación⁶.

En suma: decir que Dios es Causa Primera de todas las cosas equivale a afirmar que Dios produce todas las cosas en el ser, esto es, en cuanto que *son* absolutamente (*simpliciter*). En el nivel trascendental del ser, la causa única y de todo es Dios. Y Dios causa dando el acto de ser, que es el efecto propio de Dios. Y como el ser es lo primero entre todo (*hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum*), Dios causa creando, esto es, produciendo *ex nihilo*. Por tanto, todas las cosas son creadas por Dios. Ahora bien, afirmar que Dios es causa única en el orden trascendental del ser, ¿significa negar la causalidad propia de las criaturas? Es lo que vamos a ver en el siguiente apartado.

La criatura, causa segunda de algunas cosas

La Causa primera de todas las cosas en cuanto que *son*, sin más, es Dios o Ser por esencia, que es la causa única e inmediata del ser de todo y, por tanto, de todas las cosas en cuanto que son entes. Ahora bien, es evidente que las cosas por sus operaciones propias también pueden producir alguna cosa. Afirmar que no hay nada fuera de Dios que pueda ser causa de alguna cosa, sería tanto como suprimir el orden del universo y la operación propia de las cosas, y destruir el sano juicio de los sentidos y de nuestra experiencia más ordinaria. En el orden predicamental, unas cosas producen otras, tienen operaciones propias por las que son causas segundas o próximas de las cosas, pero no producen el ser sin más. Esto es propio sólo de Dios. "Como todo lo que se hace, se hace para que sea, cuando decimos que se hace algo que

Deus (...). Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei".

⁶ ID., *S. Th.*, I, q. 90, a. 3c: "Solut autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando: sed solus Deus agit creando".

antes era, es preciso que no se haga propiamente, sino accidentalmente, pues propiamente se hace lo que antes no era; y así, si del blanco se hace el negro, ciertamente se hace el negro y algo colorado, pero lo negro propiamente, pues se hace a partir de lo no negro, y algo colorado accidentalmente, pues ya se daba algo colorado antes. Así pues, cuando se hace algún ente, como hombre o piedra, el hombre ciertamente se hace propiamente, porque se hace a partir del no hombre, pero se hace ente accidentalmente, porque no se hace a partir del no ente sin más, sino de este no ente. Luego cuando algo se hace totalmente del no ente, se hace el ente propiamente. Luego es preciso que sea hecho por aquello que es propiamente causa del ser, pues lo hecho se reduce proporcionalmente a su causa. Y ésta sólo es el primer *ens*, que es causa del ente en cuanto tal; los demás son causa del ser accidentalmente, y de "este" ser propiamente "7.

Lo propio de la eficiencia causal de las criaturas es la producción de una cosa en cuanto este ente, pero no en cuanto ente. La causalidad de las criaturas presupone siempre algo que ya es, pues lo propio del agente natural es educir formas a partir de una materia preexistente⁸. La causalidad predicamental influye moviendo y transformando, pero de aquí no resulta el ente del no-ente sin más, sino *este* ente de *este* no-ente⁹.

⁷ ID., C. G., II, c. 21, n. 978: "Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum, sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit in I Phys. Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis in quantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se".

⁸ ID., *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4 ad4: "(...) Omnes formae sunt in potentia in materia prima, non autem actu (...) Et agens naturale agit non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formae potentiam dedit".

⁹ ID., C.G., II, c. 16, n. 936: "Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc".

Por eso, más allá de las causas que dan razón de que algo sea esto o aquello (generaciones, movimientos o cambios accidentales), debemos buscar la causa del ser, la causa de por qué las cosas son absolutamente. Y esta causa, única para todos los entes, es Dios. "El ser es lo primeramente causado, como consta por razón de su universalidad. Luego la causa propia del ser es el agente primero y universal, que es Dios. Los demás agentes no son causa del ser absolutamente (*causa essendi simpliciter*), sino causa de ser esto (*causa essendi hoc*), como de ser hombre o de ser blanco. En cambio, el ser sin más es causado por creación, que no presupone nada, porque no puede preexistir nada fuera del ente sin más. Por las otras producciones se hace este o tal ente, pues de un ente preexistente se hace este o tal ente"¹⁰.

Las criaturas, por tanto, ejercen su causalidad sobre todas aquellas cosas que llegan a ser por el movimiento y la generación, y sólo sobre éstas, pero sin olvidar que de todas estas cosas, Dios también es causa, y opera en ellas más íntimamente que las causas segundas, pues Dios opera dando el mismo ser a las cosas, mientras que las causas segundas operan como determinando aquel ser, pues ninguna cosa puede recibir de otra todo el ser, ya que la materia solo es por Dios. El ser es más íntimo a cualquier cosa que todo aquello que determina al ser. Luego la operación del Creador alcanza más lo íntimo de una cosa que la operación de las causas segundas. Por eso, que lo creado sea causa (segunda) de otras criaturas, no excluye que Dios actúe inmediatamente en todas las cosas como Causa (Primera)¹¹.

¹⁰ ID., C.G., II, c. 21, n. 972: "Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio".

¹¹ ID., *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4c: "(...) Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur; unde et remanet, illis remotis ut in libro De Causis, prop. 1, dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum: et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur".

Por lo tanto, todos los entes son creados por Dios, es decir, todas las cosas son *absolutamente* únicamente por Dios. La creación se refiere principalmente al ser de la cosa¹², el ser es efecto propio de Dios, y ninguna criatura puede obrar ahí, ni siquiera dispositiva o instrumentalmente, por lo que a ninguna le compete crear. La causa única del ser es Dios, y esta causalidad es incomunicable¹³. Y por referirse directamente al *esse*, la creación no impide la generación de unas criaturas a partir de otras. Dios es la Causa primera de todas las cosas, y no la primera de las causas segundas. La causalidad divina y la causalidad de las criaturas se mantienen cada una en su propio orden. Dios es la causa eficiente en el orden trascendental (*causa essendi simpliciter*), mientras que las criaturas son causas eficientes en el orden predicamental (*causa essendi hoc*). Así, un animal es engendrado por otro animal, y a su vez este nuevo animal, en cuanto ente, es hecho únicamente por Dios, porque Dios es la única causa de su ser absolutamente. Por eso, cualquier cosa del universo, en cuanto *ens*, es hecha *ex nihilo*, es creada por Dios¹⁴. Dios es creador de todas las cosas.

En cualquier individuo compuesto de materia y forma, su ser esto o aquello resulta de una transmutación en la materia preexistente, obrada por agentes naturales, que educen la forma substancial de la potencia de la materia. Ningún agente natural es causa del mismo ser, sino causa de la forma substancial (causa de *ser esto*), pues toda generación presupone siempre una materia o potencia que ya es. Y precisamente porque los agentes naturales obran transformando una materia que ya es, cuando decimos que Dios es el Creador de todas las cosas en cuanto entes, como *causa essendi omnibus*, no queremos decir con ello que Dios "intervenga" directamente (las limitaciones del

¹² ID., *In III Sent.*, d. 11, a. 2c: "Creatio proprie respicit esse rei".

¹³ ID., *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3 ad4: "Nunquam influentia primi agentis, quae est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest".

¹⁴ ID., *S. Th.*, I, q. 45, a. 1c: "Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi: sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil".

lenguaje se hacen aquí patentes) en cada una de las generaciones o cambios accidentales que se producen en la realidad.

Dios da el ser a todas las cosas que se generan o se mueven porque ya lo dio al inicio del universo produciendo *ex nihilo* todas aquellas primeras substancias -el primer hombre, las primeras plantas, los primeros animales, etc- a partir de las cuales se generarían el resto de las criaturas que vemos hoy generarse y moverse. Por eso, dice Santo Tomás que la creación no se mezcla en las acciones de la naturaleza, sino que se presupone para la misma acción de la naturaleza¹⁵. Luego el mismo acto de ser está ya radicalmente dado en la creación del universo, desde el comienzo. "Con las formas substanciales que fuesen, toda la materia fue creada desde el inicio por Dios, y tiene ya desde entonces todo el ser (en sí, globalmente, de modo necesario y no contingente, sin potencia de no ser). Este ser se divide porque la materia, sellada por la cantidad -accidente propio de la materia-, tiene *partes extra partes*, y de una u otra de esas partes se pueden educir las formas que potencialmente la materia contiene (formas materiales o de la materia), y que allí realmente preexistían"¹⁶.

Por lo tanto, todo ente compuesto de materia y forma, en cuanto *ens*, es creado por Dios radicalmente desde el comienzo, aunque su generación se dé en un tiempo determinado. Es hecho por Dios como Causa Primera y por el generante como causa segunda. Y no hay para él en el momento de su generación una verdadera novedad de ser. Toda su novedad de ser vino dada ya *in radice* cuando el universo comenzó a existir. Se impone, pues, la siguiente pregunta: en la generación humana, ¿qué sucede?, ¿se puede hablar de una preexistencia en el universo material de la persona humana?, ¿se puede decir que el alma humana es educida por transmutación de la materia? De no ser así, habrá que afirmar que cada alma humana es hecha sólo por Dios, directa y propiamente creada por El en cada generación humana, dándose una verdadera novedad de ser en el tiempo.

¹⁵ ID., *S. Th.*, I, q. 45, a. 8c: "In operibus naturae non admiscetur creatio: sed praesupponitur ad operationem naturae"; *Comp. Theol.* c. 68, n. 116: "(...) Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur".

¹⁶ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 89.

Adelantándonos a los resultados de nuestra investigación, podemos decir con B. Mondin: "Según la mayor parte de los pensadores cristianos, una vez realizada la estructura fundamental del universo, Dios ha confiado la generación de las cosas singulares a fuerzas intrínsecas al universo mismo, sin intervenir de nuevo directamente en la producción total de toda cosa singular (aunque sigue siendo la causa principal de todos los entes y de todos los sucesos de este mundo). Sólo para la realidad espiritual (los ángeles y el alma humana), la acción de Dios continúa siendo inmediata, directa, exclusiva y total. En efecto, no teniendo como elemento constitutivo suyo la materia, esta realidad (espiritual) no podría de ninguna manera derivarse de ella. Por eso, su origen es concebido como un acto de creación, y no como un acto de transformación"¹⁷.

Producción propia del alma por Dios

La argumentación de Santo Tomás sobre la creación directa e inmediata del alma humana humana por Dios es casi idéntica en todos los pasajes donde aborda esta cuestión. Nosotros seguiremos como pauta uno de ellos, el que aparece en la *Summa contra Gentiles* (II, 87).

"Todo aquello cuya substancia no es su ser, tiene un autor de su ser. Pero el alma humana no es su ser. Esto sólo es propio de Dios. Luego tiene una causa activa de su ser. Pero lo que es propiamente, es también hecho propiamente; en cambio, lo que no es propiamente sino que es juntamente con otro, no se produce propiamente sino que se produce al producirse lo otro. Así, la forma de fuego se produce al generarse el fuego. El alma humana tiene la peculiaridad respecto al resto de las formas de que es subsistente en su ser, y este ser que es propio de ella lo comunica al cuerpo. Luego el alma tiene un hacerse propio (*per se*), distinto al de las otras formas, que se hacen accidentalmente (*per accidens*) al hacerse el compuesto. Ahora bien, como el alma humana no tiene materia como parte suya, no puede

¹⁷ B. MONDIN, "Autotrascendenza, spiritualità e sostanzialità dell'anima", en *Aquinas*, 15 (1972), p. 539.

hacerse a partir de algo como materia. Luego se hace a partir de la nada. Por tanto, es creada. Y como la creación es obra propia de Dios, se sigue que es inmediatamente creada sólo por Dios¹⁸.

El alma humana es un *ens*, un *habens esse*. Buena parte de nuestra investigación ha consistido en llevar a cabo la "resolución" del alma humana en el *ens*. El alma humana es un ente: tiene ser pero no es su ser. Por tanto, debemos preguntarnos por la causa constituyente de su ser. Caben dos alternativas: o bien la causa de su ser es Dios como Causa Primera y algún agente natural como causa segunda, o bien es sólo Dios. Esta es la cuestión clave que es preciso dilucidar.

Debemos advertir también que nuestra pregunta es por la producción del alma misma, y no necesariamente por la producción del hombre. Producirse es llegar a ser. Luego una cosa será producida según le convenga ser: *cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse*. Lo que es propiamente, tendrá una producción propia. Y decimos que algo es propiamente cuando él mismo tiene ser como subsistiendo en su ser. Luego sólo las subsistencias tienen una producción propia. Las formas materiales sólo son en el compuesto, que es al que propiamente le compete ser. Estas formas son, no como subsistentes, sino como aquello "por lo que" los compuestos son. Por eso, no se dice que estas formas se producen por una producción propia, sino por la producción del supuesto¹⁹. Pero *el alma humana es forma subsistente*, pues tiene operaciones en las que

¹⁸ SANTO TOMAS, C.G., II, c. 87, n. 1716: "Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat. Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, sequitur quod a solo Deo immediate creatur".

¹⁹ ID., *Quodl.*, IX, q. 5, a. 1c: "Sed in hoc videntur fuisse decepti quia attribuebant fieri proprie istis formis, cum tamen fieri non sit nisi compositi, cuius etiam proprie est esse. Formae enim esse dicuntur non ut subsistentes, sed ut quo composita sunt; unde et fieri dicuntur non propria factione, sed per factionem suppositorum, quae transmutantur transmutatione materiae de potentia in actum. Unde, sicut composita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formae quae non sunt subsistentes".

no participa el cuerpo. Luego tendrá una producción propia (*sibi proprie competit esse et fieri*). Cada alma humana es producida, no al producirse el compuesto, sino propiamente.

El alma humana es hecha propiamente, igual que son hechas propiamente todas las substancias. Conviene hacerse propiamente a lo que propiamente conviene ser. Nos queda ahora por resolver la cuestión clave: el alma humana, ¿es hecha propiamente por generación, o sólo por creación? Ahora bien, *el alma intelectual es substancia inmaterial*. Por tanto, no puede ser producida a partir de una materia preexistente. Luego es producida a partir de la nada. Y esto es crear. Luego cada alma humana tiene una producción propia sólo por creación. Este hilo argumentativo se repite idéntico en otros lugares paralelos²⁰.

Escribe U. Degl'Innocenti, comentando el texto de la Suma Teológica: "La prueba positiva que da el Aquinate (I, q. 90, a. 2) parte del hecho de que el alma es una forma subsistente, o sea, una forma que posee su ser en propiedad, esto es, independientemente del cuerpo, mientras que las formas no subsistentes, por ejemplo, el alma de los animales, tienen el ser dependientemente del compuesto del que forman parte. Que el alma humana tiene el ser independientemente del cuerpo, se deduce y resulta de las operaciones específicas del alma

²⁰ ID., *S.Th.*, I. q. 90, a. 2: "Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis. Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens: unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia (...) Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens. Unde sibi proprie competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia praesistente, neque corporali, quia sic esset naturae corporeae; neque spiritali, quia sic substantiae spirituales in invicem transmutarentur: necesse est dicere quod non fiat nisi per creationem"; *De Pot.*, q. 3, a. 9c: "Rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens (...) Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subiecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum: unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subiectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi".

humana, que son el entender y el querer. En estas operaciones no comunica *intrínsecamente* el cuerpo, porque el cuerpo no es ni el *principio*, ni el *coprincipio* subjetivo. Ahora bien, el alma no podría ejercitar sus operaciones específicas con independencia *subjetiva* del cuerpo, si no fuese subjetivamente independiente del cuerpo también en su ser. La operación, en efecto, no puede ser más perfecta que el ser del cual brota. Pero a lo que es independiente del cuerpo en su ser, le conviene una igual independencia en su *hacerse*, porque el *fieri* es la vía al ser. Por eso, el alma humana debe ser producida *per se* directamente, y no mediante el compuesto, como el alma de los animales, en los cuales ni el alma ni el cuerpo es término directo de la producción, sino sólo el compuesto, y a través del compuesto, son producidas las partes. El alma posee en propiedad el acto de ser y lo comunica al cuerpo. Luego el alma es producida por sí; pero hemos visto que no puede ser extraída a partir de un sujeto preexistente, ni material, ni espiritual, ni humano, ni divino: luego es producida totalmente, esto es, creada²¹.

Como el alma humana es substancia inmaterial, no puede estar virtualmente contenida en la potencia de la materia (como es el caso del resto de las formas naturales) y ser educida en el ser por transmutación de la materia. Si fuese una forma que empieza a ser por transmutación de la materia, sería una forma material, dependiendo intrínsecamente de la materia para ser. Pero el alma humana no es una forma material, sino una forma pura que participa por sí misma del acto de ser. El alma humana no puede ser generada porque todo lo que se genera es compuesto de materia y forma, y la esencia en la que el alma subsiste es simple. Además, el alma humana no puede ser educida de la potencia de la materia porque excede toda la capacidad de la materia corporal²². En definitiva, el alma humana no puede ser causada por generación, sino sólo por creación de Dios²³.

²¹ U. DEGL'INNOCENTI, "L'origine dell'anima umana", en *Doctor Communis* (1958), p. 193.

²² SANTO TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 9c: "Omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae. Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquatur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et haec est ratio Aristotelis"; *S.Th.*, I, q. 90, a. 2 ad 2: "Actum extrahi de potentia materiae, nihil aliud est quam aliquid fieri actu, quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet esse suum

Para Santo Tomás, la alternativa es clara: el alma es hecha *vel ex materia vel ex nihilo*. Como no puede ser hecha a partir de una transformación de la materia, es hecha por creación. Ahora bien, ¿no podría ser hecha a partir de una materia espiritual, y sostener entonces que el alma de los hijos se genera a partir del alma de los padres? En el caso del traducianismo espiritual, dirá U. Degl'Innocenti, caben dos suposiciones: o bien el alma de los progenitores, generando la del hijo, no comunica nada de sí misma, y entonces se daría por parte de ella una producción total, o sea, una verdadera creación, lo cual es propio exclusivamente de Dios; o bien el alma de los padres comunica a la del hijo alguna parte de sí misma: pero entonces en cierto modo se desdoblaría, sería divisible, esto es, extensa, corpórea y material; y se caería inevitablemente en el traducianismo corpóreo de Tertuliano. Pero en el traducianismo espiritual, se presenta otra dificultad de orden específico: el alma del hijo, ¿es generada sólo por la del padre?, ¿o sólo por la de la madre?, ¿o más bien la de los varones por la del padre, y la de las mujeres por la de la madre? Para no ofender a ninguno, convendría decir que el alma del hijo, sea varón o mujer, es generada por ambas almas de los padres. Pero entonces, ¿cómo explicar la

dependens a materia corporali, sed habet esse subsistens, et excedit capacitatem materiae corporalis, propterea non educitur de potentia materiae"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 2 ad 8: "Quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci. Unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes: unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subiectum reducitur de potentia in actum: et hoc est educi formam de potentia materiae absque additione alicuius extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri, et corpus trahitur ad esse eius. Et propter hoc dicitur quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae".

23 "El alma -escribe U. Degl'Innocenti-, no siendo materia, ni dependiendo intrínsecamente (subjétivamente) de la materia, no puede tener origen de la materia; Luego del espíritu; pero, ¿en qué modo? Es evidente, ante todo, que un espíritu finito no puede producir un alma inteligente, porque tal alma, estando absolutamente privada de partes, completamente simple, no puede ser producida sino totalmente, o sea, creada. Pero la producción total implica un poder sobre el ser no restringido a esta o aquella determinada especie, sino sobre el ser sin límite, sobre el ser en cuanto tal; un poder, por tanto, de la amplitud misma del ser, o sea, un poder infinito. Ningún espíritu finito puede, por tanto crear; consecuentemente, el alma sólo puede ser producida por Dios, inmediatamente por Dios" (U. DEGL'INNOCENTI, "L'origine dell'anima umana". en *Doctor Communis* (1958), p. 190.

colaboración de las dos almas de los generantes? Aquí se entra en un callejón sin salida, y es mejor renunciar a todo intento de solución²⁴.

Santo Tomás no acepta una materia espiritual porque considera que es una noción contradictoria en metafísica. Además, no es necesario que toda potencialidad -y en nuestro caso, la potencialidad del alma intelectual- se deba resolver en la materia. Frente a las teorías que admitían una materia espiritual para el alma humana, la posición de Santo Tomás es clara. Escribe A. Marc: "El argumento de la pasividad, de la receptividad o del devenir propios del alma no concluye en manera alguna la existencia de la materia en ella, puesto que en relación con el conocimiento ha tenido Santo Tomás que distinguir la pasividad material de una pasividad inmaterial propia de la forma como tal, y que en seguimiento de Aristóteles, ha caracterizado el cambio de que va acompañado el conocimiento en nosotros como una unión de forma a forma, como una modificación enteramente formal y no material. Especialmente la actividad del conocimiento como tal, como presencia del espíritu, lejos de vincularse al devenir es, por el contrario, toda ella activa e inmovilizada. Más que una inquietud, la ciencia auténtica es un reposo contemplativo, *in quiescendo fit anima sciens et prudens*; y esto porque ella conoce absolutamente, según las leyes universales y necesarias, y domina el singular contingente. De nuevo supone esto que en ella, a su vez, queda sustraída de la materia que introduce el relativismo sometiendo a condiciones particulares y contingentes. En el mismo grado en que el conocimiento implica en nosotros una pasividad muy original, en el mismo descarta de él cualquier dualidad de materia y forma. Esta no se requiere para aquélla, y para explicar en un ente la presencia de la potencialidad, basta la distinción de esencia y ser"²⁵.

Pero, aunque concediéramos la composición en el alma de una cierta materia espiritual, tampoco podríamos afirmar que el alma es hecha a partir de ella: si dicha materia espiritual estuviese en potencia respecto a otra forma, las almas se transmutarían unas en otras, y

²⁴ Cfr. U. DEGU'INNOCENTI, "L'origine dell'anima umana", en *Doctor Communis* (1958), p. 191.

²⁵ A. MARC, *Psicología reflexiva*, II, o.c., pp. 354-355.

serían corruptibles, lo cual es falso. El alma humana es hecha sólo por Dios²⁶.

Cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Santo Tomás se apoya en la inmaterialidad del alma para demostrar su creación directa por Dios. Pero llegamos también a la misma conclusión si tenemos en cuenta su espiritualidad. No podemos olvidar que para Santo Tomás, la comprensión más radical del alma no es su inmaterialidad, sino su espiritualidad. La espiritualidad se sitúa en el nivel del ser como acto, mientras que la inmaterialidad se mueve en el hilemorfismo aristotélico, y se sitúa en el nivel de la forma como acto. El alma humana participa del acto de ser de un modo más alto: tiene como todas las criaturas el *esse ab alio*, recibido de Dios, pero lo tiene por sí misma (*esse per se*). Ahora bien, si el alma humana tiene el acto de ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo, es evidente que no puede llegar a ser porque preexista en la potencia de una materia que ya es. El alma no depende de suyo de la materia para ser. Luego es imposible que venga a ser a partir de la materia. La espiritualidad, más radicalmente que la inmaterialidad, explica que el alma humana sea hecha sólo por Dios.

Como el alma humana no depende de suyo de la materia, y carece de materia, no puede ser hecha por una transformación de la materia. Ahora bien, como en el orden de la causalidad predicamental, todo el ser ha sido dado ya por Dios a la materia, es evidente que la causalidad del alma humana en el ser se sitúa fuera de este orden predicamental, dándose en cada alma humana una verdadera novedad de ser. Así como en el orden predicamental de las generaciones y cambios

²⁶ Entonces, ¿por qué los hijos nos parecemos a los padres no sólo en cuanto a las disposiciones del cuerpo, sino también en cuanto a las disposiciones del alma? Parece lógico que no sólo el cuerpo, sino también nuestra alma, provenga de nuestros padres. Esta objeción, comprensible por otra parte por nuestro amor filial, no tiene en cuenta que las disposiciones del alma siguen a las disposiciones del cuerpo, y que, por eso, los hijos nos parecemos también a los padres en cuanto a las disposiciones del alma (Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 9 ad7). Nos gusta descubrir en nuestros padres las peculiaridades de nuestra alma llenándonos de orgullo y de gozo ese sabernos ligados a ellos, siempre en deuda y siendo como su continuidad en la tierra: no somos un *ex abrupto*, seres desnaturalizados, pendidos de la nada, pero son sólo eso: peculiaridades. De Dios hemos recibido el alma con todas sus potencias y facultades. De El sólo proviene toda nuestra capacidad misma de conocimiento, y de amor, y de afectividad.

accidentales, el agente natural es *causa essendi hoc*, y Dios es *causa essendi simpliciter*, en el caso del alma humana, Dios es para el alma humana *causa essendi simpliciter*, y *causa essendi hoc*. Dios no sólo da el ser, sino el ser según un determinado grado de participación en el ser. Dios crea a partir de la nada una *essentia participantem esse*. Crea toda la substancia del alma. El alma es toda ella propiedad de Dios, y sólo de Dios.

El alma es directamente creada por Dios. De ningún modo interviene un agente natural en la producción del alma. No hay causas segundas para el alma humana. Pero no es creada antes de ser unida al cuerpo, pues el alma posee su perfección natural unida al cuerpo, y no tiene por sí misma la naturaleza y la especie completa. Lo exige la misma perfección divina: todas las obras de Dios son perfectas, creándolas en el estado perfecto de su naturaleza según lo exige la especie de cada una. "Si es natural al alma unirse al cuerpo, ser sin el cuerpo irá contra la naturaleza y no tendrá la perfección de su naturaleza existiendo sin el cuerpo. Ahora bien, no es propio de Dios que iniciara su obra con cosas imperfectas y que son preternaturales, pues no hizo al hombre sin manos o sin pies, que son partes naturales del hombre. Mucho menos, pues, hizo el alma sin el cuerpo"²⁷. Lo exige también el mismo orden de la naturaleza, donde lo perfecto es anterior por naturaleza a lo imperfecto. "Toda parte separada de su todo es imperfecta. Pero el alma, porque es forma, es parte de la especie humana. Por consiguiente, existiendo por sí misma sin el cuerpo, es imperfecta. Ahora bien, lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de la naturaleza. Luego no conviene al orden de la naturaleza que el alma haya sido creada sin el cuerpo antes que unida al cuerpo"²⁸.

²⁷ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 118, a. 3c: "Si enim animae naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suae naturae perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quae sunt praeter naturam: non enim fecit hominem sine manu aut sine pede, quae sunt partes naturales hominis. Multo igitur minus fecit animam sine corpore"; *S. Th.*, I, q. 90, a. 4c: "Manifestum est enim quod Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod uniuscuiusque rei species exigebat. Anima autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari".

²⁸ ID., *C. G.*, II, c. 83, n. 1660: "Omnis pars a suo toto separata, est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam

En suma: el alma humana se origina únicamente por creación directa de Dios, que la crea en el cuerpo como forma. Los padres forman el cuerpo, como cuerpo o materia, pero este cuerpo es el cuerpo de otro hombre sólo porque Dios le infunde como forma propia un alma espiritual²⁹ directamente creada por El (en cuanto propietaria de su ser espiritual, que no puede recibir de la materia), la cual participa el ser según un grado inferior al de las sustancias separadas (en cuanto que inicialmente necesita del cuerpo para poder realizar sus operaciones específicas). Estamos ya en condiciones de entender lo radicalmente característico del hombre y lo que le confiere toda su dignidad: su alma espiritual. Cada alma es directa y propiamente creada por Dios, en cuanto querida por Dios en sí misma y por sí misma. Dios crea cada alma humana otorgándole directa y amorosamente un ser original, único e irrepetible, que le pertenece en propiedad³⁰. Una

corpori unita"; *De Pot.*, q. 3, a. 10c: "Res creatae sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter praecedat imperfectum, secundum Philosophum (*De Caelo*, I, comm. 12). Et Boetius dicit (*de Cons.* lib X, pros. 10), quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam species completa alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata".

²⁹ Según Santo Tomás, el alma racional es creada por Dios sólo cuando la causalidad dispositiva material se hace adecuada respecto a la forma espiritual. La cuestión -dirá M. Pangallo- se reduce, por tanto, a establecer si el substrato material se puede considerar adecuadamente dispuesto desde el mismo momento de la concepción, o más bien sólo después de un cierto tiempo. Este es el "punctum dolens" que hay que resolver para decidir sobre el problema de la animación. Por eso, el verdadero motivo por el cual Santo Tomás sostiene la animación sucesiva no es metafísico, sino físico: como no es perfecta la disposición del cuerpo en el momento de la concepción, no hay todavía alma racional. Sin embargo, continúa M. Pangallo, en base a los actuales conocimientos biológicos, parece que se puede afirmar que se da una adecuada causalidad dispositiva ontológicamente perfecta desde la misma concepción, de suerte que el alma racional es infundida inmediatamente. En efecto, el cuerpo desde el primer instante de la fecundación está predeterminado, en sus grandes líneas de desarrollo biológico y psicológico, por su patrimonio genético, que le confiere una precisa individualidad. La genética moderna dice que la función vegetativa del embrión es humana a partir de la misma concepción, en virtud de un material cromosómico que es humano desde el inicio. Luego parece que el acto de ser puede participarlo inmediatamente con la infusión de la forma substancial que es el alma intelectiva y, al mismo tiempo, alma sensitiva y vegetativa, según el principio por el cual una forma contiene y puede asumir las funciones de las formas inferiores (Cfr. M. PANGALLO, "Per una fondazione metafisica della dottrina dell'animazione immediata" *actus essendi tomistico e spiritualità dell'anima*", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 358-360).

³⁰ Los entes estrictamente corpóreos tienen en propiedad el acto de ser, pero lo tienen "prestado" del ser del universo. Dios ha querido dar al universo en su totalidad el ser,

verdad, que orientará el sentido de la vida del hombre. "La persona humana se entiende a sí misma como término real y directo de la libre acción creadora divina, se ve como objeto de amor personal divino. Comprende que Dios le ama personalmente: Dios, al darle personalmente el ser, le llama con amor, y con amor debe corresponder"³¹.

Dignidad del hombre

Cada alma humana es directa y propiamente creada por Dios, dándole en propiedad un acto de ser original y único. Siendo de naturaleza espiritual, el alma humana no sigue el destino de las almas inferiores. Estas tienen un ciclo de existencia totalmente semejante al de las otras formas naturales; inicialmente residen en la potencia de la materia, y son llevadas de allí a la existencia por la acción de un agente proporcionado para volver, cuando el ciclo se cierra o no puede conseguir su desarrollo previsto, a la misma potencia de la materia. En cambio, el alma humana tiene el acto de ser por sí misma. Ella primeramente recibe en sí el acto de ser y después (con posterioridad de naturaleza, no de tiempo) lo comunica al cuerpo. Cuando el cuerpo no

de un modo necesario y no contingente. Por eso, las partes de este universo son contingentes, y están sujetas al juego de las generaciones y corrupciones. En cambio, el alma humana tiene el acto de ser en propiedad "privada". Dios le da un acto de ser sólo para ella, y para siempre. Un acto de ser propio y exclusivo. En la generación humana, Dios da el ser de un modo necesario y no contingente a cada alma humana, le da un acto de ser nuevo y original, que no pertenecía al universo material. Ciertamente, Dios se ha enamorado de cada hombre. Por esta razón, cada hombre tiene su propia y personal relación a Dios, consiguiendo a la propiedad de su ser. "La relación a Dios -escribe C. Cardona- de cualquier substancia material es simplemente una "parte" de la relación a Dios creador que el universo entero tiene, y no le es propia y exclusiva (de lo que se sigue que tampoco ninguna de esas substancias materiales que ahí se dan sea necesaria, sino contingente). En cambio, la relación a Dios de cada persona humana le es dada directamente por Dios con el acto de ser único e irrepetible que le hace ser: tiene su propia y personal relación a Dios; y en consecuencia no es una criatura contingente, sino necesaria, aunque se trate de una necesidad *ab alio*, recibida de otro y no derivada de su esencia, sino de su acto de ser, que la forma subsistente no puede ya perder. Es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo (C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 90).

³¹ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 96.

está en condiciones de hacerle de sujeto, el alma sigue manteniendo el acto de ser que había comunicado al cuerpo y continúa en el ser.

Ahora bien, Dios obra en las criaturas, no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad³². Luego el alma humana es querida por Dios en sí misma y por sí misma. Dios no ha querido para el alma humana otra causalidad que no fuese la suya. Se ha reservado para El solo la producción del alma. *Solus Deus animam humanam producit in esse*³³. El alma humana es propiedad de Dios, y cuida de ella con delicadeza amorosa. Aquí radica la incomparable dignidad del hombre. "Este origen divino del alma humana -dice Rassam- es la razón de la única e incomparable nobleza del hombre entre los seres vivientes. El honor de ser hombre viene de que el hombre, cuando recibe el cuerpo por generación, recibe de Dios, a la vez y directamente el alma. Hoy se proclama por todas partes la eminente dignidad de la persona humana. Pero esta proclamación quedaría reducida a bien poca cosa y perdería su más sólido fundamento, si el hecho de que todo hombre merece un respeto absoluto no se apoyara esencialmente en esa dependencia y relación con el Ser absoluto implicada por la creación de cada alma. Es una de las verdades más consoladoras y, sin embargo, más ignoradas y despreciadas en esta sociedad en la que algunos se entregan a las formas más insidiosas de los mecanismos de presión psicológica, y acaban por abandonarse -inconscientemente- al flujo y reflujo de todas las propagandas que pretenden arrancarles el alma. No hace mucho tiempo que Malraux denunciaba este hecho: 'La civilización cristiana abandona algo más que un valor concreto, algo más que una fe: abandona a un hombre orientado hacia el Ser, y lo sustituye por un hombre orientable por ideas y por ambiciones. Sustituye el Valor ordenador por simples valores. Lo que está a punto de desaparecer del mundo occidental es lo absoluto'"³⁴.

³² SANTO TOMAS, C. G., II, c. 23, n. 989: "Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis".

³³ ID., C. G., II, c. 87, n. 1714.

³⁴ J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, o.c., pp. 145-146.

Mientras las demás criaturas son queridas en orden al bien general del universo, y éste en orden al bien del hombre³⁵, el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma³⁶. Por eso, todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, que es razón de ser de todos ellos. Esta excelencia incomparable del hombre respecto al resto del universo se ha expresado desde siglos, al afirmar que sólo las criaturas intelectuales, entre las que se encuentra el hombre, son imagen de Dios. En cambio, todas las criaturas irracionales son vestigios de Dios. Alguien se podría plantear la siguiente objeción: ¿cómo puede un hombre solo ser más perfecto que todas las maravillas del universo entero?, ¿acaso no es el hombre un verso más en el gran poema del universo? Santo Tomás se la plantea así: cuanto más perfecto es algo en bondad, tanto más se asemeja a Dios. Pero el universo entero es más perfecto en bondad que el hombre, porque aunque los singulares sean buenos, el conjunto de todos ellos es llamado en el Génesis "muy bueno". Luego todo el universo es a imagen de Dios, y no sólo el hombre. Y responde: "El universo es más perfecto en bondad que la criatura intelectual extensiva y difusivamente (*extensive et diffusive*). Pero intensiva y conclusivamente (*intensive et collective*), la semejanza de la perfección divina se encuentra más en la criatura intelectual, que es capaz del sumo bien"³⁷.

El hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha querido por sí misma. Por eso, los bienes de la tierra y el universo entero, se ordenan al bien del hombre. La verdadera subordinación, que la metafísica de Santo Tomás fundamenta sólida y racionalmente, es ésta: el universo entero y todos los bienes de la tierra para el hombre, y el hombre para Dios. "En la *Suma* dice Santo Tomás que "todas las cosas

³⁵ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 102, a. 3c: "Paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non e converso".

³⁶ ID., *C. G.*, III, c. 112: "Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit: quod enim per se est, semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profuxit. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles".

³⁷ ID., *S. Th.*, I, q. 93, a. 2 ad3: "Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creatura extensive et diffusive. Sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni".

apetecen a Dios" (I, q. 44, a. 4 ad3). Sin embargo, las criaturas impersonales están ordenadas a la persona humana, ya que "todas las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre, y estar en cierto modo sujetas a El" (C. G., IV, 55). Precisamente para que, por medio de la persona, puedan dirigirse al fin de todos los entes creados: Dios³⁸. Por eso, cuando la realidad material y los bienes de la tierra son ocasión para que el hombre se dirija a Dios, se están realizando en su más íntima verdad y en su más inefable aspiración natural hacia Dios.

Estamos viendo algunas consecuencias del origen divino del alma humana: la incomparable dignidad del hombre frente al resto del universo y, al mismo tiempo, el estrecho vínculo entre la realidad material y el hombre, que debe reconducir los bienes de la tierra hacia Dios. Otra consecuencia importante es que cada hombre es querido por Dios por sí mismo. En el plan de la creación, Dios no cuenta con el hombre en general, sino con cada uno de los hombres, pues para cada uno, personalmente, ha creado un alma humana. Ningún hombre existe por azar. De cada uno espera una respuesta personal al amor con que Dios lo ha creado. Pero esta dignidad del hombre no se percibe plenamente si no afirmamos al mismo tiempo que cada hombre es creado por Dios *para la unión con Dios* por el conocimiento y el amor. Es lo que veremos a continuación.

³⁸ E. FORMENT, *Dios y el hombre*, Casals, Barcelona 1987, p. 20.

CAPITULO V

EL CUMPLIMIENTO DE LA LIBERTAD HUMANA EN DIOS

"Para el pensamiento filosófico -escribe F. Canals- desorientado y escindido en su capacidad sintética, diríase que es el mismo modo de ser del hombre el que pone en marcha las antítesis entre naturaleza y la libertad: la determinación según leyes necesarias por las que el hombre se muestra como formando parte de la "naturaleza", entendida ésta según aparece como primer objeto de nuestra experiencia sensible y, a la vez, como sujeto de operaciones inexplicables por las inclinaciones específicas, operaciones por las que cada hombre, como agente libre, asume su propia existencia como si sólo él fuera responsable de la misma. Necesidad natural y libertad determinable por leyes morales. Inserción en la naturaleza y creatividad originaria en el proceso de la historia humana. Si el pensamiento filosófico se hace incapaz de hallar una ontología del hombre que pueda afirmar sintéticamente lo esencial universalmente humano y lo existencial personal, individualmente propio de cada uno de los hombres como ente personal, no como deducible a partir de aquello -lo que cancelaría toda libertad en la necesidad de la naturaleza-, sino como posible por la estructura metafísica del ente personal humano, inevitablemente caerá en alguna de las "posiciones extrañas" a la verdad filosófica tan características de la modernidad y de la desconcertada situación

contemporánea que se ha dado en llamar postmoderna¹. En Santo Tomás, por el contrario, no hay antinomias entre naturaleza y libertad. El hombre es dueño de su obrar precisamente porque es dueño de su ser. Es lo que pasamos a estudiar ahora.

La propiedad del acto de ser, fundamento de la libertad

El alma humana ha sido hecha en el ser sólo por Dios. Cada alma es directa y propiamente creada por Dios. No es una forma *quo aliquid est*. No es el resultado de una transformación de la materia. Dios crea el alma humana dándole en propiedad un acto de ser original, único e irrepetible. Es una forma que tiene el acto de ser por sí misma, sin necesidad del cuerpo. Y porque tiene el acto de ser por sí misma no dependiendo del cuerpo, el alma humana puede obrar por sí misma sin necesidad del cuerpo, pues el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser. El alma humana puede ejercer operaciones -entender y querer- de las que sólo ella es dueña, y en las que no participa el cuerpo. El alma humana posee una actividad propia que trasciende las condiciones materiales porque tiene un acto de ser en propiedad que no depende del cuerpo.

Como muy bien dice L. Clavell, si el acto de ser es la fuente de la actividad, entonces tener el ser *per se* funda un obrar *per se*, esto es, una actividad del alma espiritual en la que no interviene el cuerpo: son las operaciones espirituales de entender y querer, que dan lugar a la autodeterminación o libertad del hombre. En los vivientes inferiores al hombre, la forma substancial o alma está inmersa en la materia de tal modo que las acciones tienen como *suppositum* el compuesto de materia y forma. Son operaciones determinadas *ad unum*, y ligadas a las interconexiones e influjos causales del mundo material. En cambio, el alma humana, además de los actos de los que es sujeto juntamente con el cuerpo, ejerce operaciones que trascienden el cuerpo y el mundo material. Estas operaciones de entender y querer están abiertas a la totalidad de lo real: al ente, respectivamente como verdadero y como bueno; no están ligadas a la coartación de la materia. Es un nivel de

¹ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 608-609

operaciones que se funda en el hecho de que el alma humana tiene el ser por sí misma. Esto lleva consigo que la inteligencia no recibe una actuación de las cosas materiales, sino del intelecto agente, y que la voluntad se mueve a sí misma y a todas las demás facultades. Entiendo porque quiero, y de modo similar, uso de todas las potencias y hábitos porque quiero. La voluntad tiene poder sobre sus actos para ponerlos o no, y sobre la determinación y contenidos de los mismos².

La autonomía del alma en su ser (*anima intellectiva habet esse per se absolutum, non dependens a corpore*) funda la autonomía del alma en su obrar: *anima est quodammodo omnia*, el alma es en cierto modo todo por el conocimiento y el amor.

Este tener el ser por sí misma no dependiendo del cuerpo, que es propio del alma, funda en el hombre la capacidad de obrar por sí mismo trascendiendo los condicionamientos de la realidad material³. Obrar por sí mismo significa tener dominio sobre los propios actos, que no son de este modo el resultado exclusivo de una interacción con la realidad material. Significa que el hombre pone con absoluta originalidad sus actos propios. Significa ser dueños de nuestro obrar; en definitiva, ser libres⁴. Escribe J. Rassam: "Pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí. Por consiguiente, el ser actual por sí es lo que caracteriza formalmente a la persona. De ahí se sigue que la libertad no es el constitutivo de la persona, sino una propiedad de la persona, en cuanto que la persona es, por así decirlo, dueña y propietaria de su acto de ser. La persona tiene su obrar entre

² Cfr. L. CLAVELL, "La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., pp. 240-241. Muy interesante también para esta parte de fundamentación metafísica de la libertad, el estudio de T. DI STEFANO, "Emergenza dell'atto di esse ed emergenza dell'atto libero nella riflessione radicale di S. Tommaso", en *L'uomo*, o.c., pp. 392-399.

³ La espiritualidad del alma será la raíz última de esa capacidad de autotrascendencia del hombre -puesta de manifiesto por la fenomenología-, de esa capacidad del hombre de ir más allá de sí mismo (en el entender, en el querer, en el hablar, en el desear) superando las limitaciones del espacio, del tiempo y de la materia, de la naturaleza y de la historia, y que tanta atención ha recibido en la filosofía contemporánea de la mano de autores como Sartre, Jaspers, Heidegger, Marcel, Blondel, Marcuse, Garaudy, Rahner, Finance, entre otros (Cfr. B. MONDIN, "Autotrascendenza, spiritualità e sostanzialità dell'anima", en *Aquinas*, 15 (1972), pp. 513-544).

⁴ SANTO TOMAS, C. G., III, c. 112: "Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, liber enim est qui sui causa est".

sus manos, porque posee por sí misma su ser en una naturaleza racional. La libertad, cuya posibilidad reside en la naturaleza racional del hombre, sólo existe realmente por la persona, porque el ser pertenece a la persona y no a la naturaleza, puesto que la naturaleza no es más que la forma en la que un ente subsiste (*S. Th.* III, q. 35, a. 1). Lo constitutivo de la persona es el acto de ser por el que subsiste; el obrar sólo es un efecto de la persona relativo a una forma o naturaleza (*S. Th.* III, q. 19, a. 1 ad4). Sujeto propio del ser, la persona es más que la naturaleza humana individuada. Es la persona la que es; la naturaleza humana individuada sólo es por el ser de cada persona. La persona tiene la iniciativa y el dominio de sus actos, precisamente porque es el sujeto singular que ejerce por sí mismo, en una naturaleza intelectual, el acto de ser. Es la autonomía ontológica de la persona la que funda su libertad práctica. La libertad, que tiene como condición la naturaleza racional del hombre, es una cualidad de la persona en cuanto ser subsistente. Dicho de otro modo, la libertad pertenece a la persona, porque se pertenece por la apropiación total y exclusiva de su incommunicable e inalienable acto de ser (*esse*)⁵.

La libertad humana señala, por tanto, la característica de un obrar que trasciende las condiciones materiales porque brota de un acto de ser poseído en propiedad por el alma no dependiendo del cuerpo. Es una consecuencia, pues, de la espiritualidad del alma humana. Luego Dios, creando el alma espiritual, ha querido para el hombre la libertad. La libertad humana es así algo más que una propiedad de la voluntad: es la característica de todo el obrar humano, complejo pero unitario, pues el fundamento de la libertad está en el modo en que el hombre, por su alma, tiene el acto de ser, y el acto de ser es la fuente originaria de todo el obrar de una criatura. "Bajo el influjo de la progresiva reflexión sobre la libertad en el Occidente cristiano, podemos afirmar que presentar la libertad como una simple característica del querer humano o como una consecuencia de la racionalidad parece insuficiente. Estas consideraciones son verdaderas pero parciales, porque la libertad humana es algo más. La libertad resume de algún modo todo el obrar del hombre en cuanto hombre. Acto propiamente humano es el acto libre. Inteligencia y voluntad son facultades de las que tiene necesidad

⁵ J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, o.c., p. 156.

una criatura para poder ser libre; están ordenadas a la constitución de un ente dotado de autodeterminación, dueño de sí mismo"⁶.

Podemos afirmar entonces que la libertad constituye la entraña misma de toda acción humana. La libertad se nos presenta, por tanto, como característica originalísima del hombre en su totalidad, esto es, de la persona humana, en cuanto fundada en el modo en que el ser pertenece al espíritu humano. La persona humana no sólo tiene libertad; es libre⁷. Por eso, podemos afirmar que "el hombre es un ser para la libertad, que el hombre es definitivamente libertad; que la libertad es su propiedad y el elemento primordial y originario del ser del hombre, mediante el cual la persona humana se pone como diferente -y no sólo como un "más"- respecto de la naturaleza. El problema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en lo moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política"⁸.

Es una característica de todo el obrar del hombre, quien precisamente porque trasciende en el ser la capacidad de la materia corporal- tiene al *ens-verum universale* como objeto de su inteligencia, y al *bonum universale* como objeto de su voluntad. El hombre es libre por su inteligencia y su voluntad. Inteligencia y voluntad constituyen la fuente próxima de toda acción libre, compie; pero unitaria, porque integra lo cognoscitivo y lo volitivo en un mismo acto, el acto humano. Por eso, conviene que nos detengamos ahora en la dialéctica inteligencia-voluntad, todo ello con la brevedad

⁶ L. CLAVELI., "La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 236.

⁷ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 29, a. 1c: "Sed adhuc quodam specialiori et perfectioni modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum agunt. sicut alia, sed per se agunt: actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona".

⁸ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*. o.c., p. 99.

necesaria, pues no se trata de elaborar ahora una metafísica del conocimiento y del amor.

El obrar libre del hombre

a) *Inteligencia*

La experiencia del conocer. Por conocimiento, todo hombre entiende esa capacidad suya de hacerse todas las cosas, de asimilarlas y tenerlas presentes ante sí. En el conocimiento, este hacerse todas las cosas inflexiona en un "hacerse con" todas las cosas. Gracias a su capacidad de representación, de poner ante sí las cosas, el hombre puede distanciarse de la realidad que le envuelve y en la que él mismo está inmerso, y hacerse cargo de las distintas situaciones que se van presentando a lo largo de su vida. La experiencia del conocimiento es de una evidencia tal, es tan íntima y cierta, que nadie puede en serio negarla, y todas las ciencias la dan por supuesta. *Actividad aprensiva* que constituye uno de los aspectos más importantes de la vida psíquica. "Los cognoscentes se distinguen de los que no conocen en que estos últimos no tienen sino sólo su propia forma, mientras que los cognoscentes pueden tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie de lo conocido es en el cognoscente. Luego es evidente que la naturaleza de la cosa que no conoce es más constreñida y limitada; en cambio, la naturaleza de los cognoscentes tiene mayor amplitud y extensión. Por eso dijo el Filósofo que el alma, en cierto modo, es todas las cosas"⁹. Hemos visto cómo la filosofía tomaba esta experiencia tan sencilla y espontánea que todo hombre tiene del conocimiento, y que ninguna ciencia experimental considera, como un punto de partida sólido para alcanzar la naturaleza del alma.

⁹ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 14, a. 1c: "Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III de Anima, quod *anima est quodammodo omnia*".

El objeto del conocer. Dada su apertura infinita, el objeto propio del conocimiento será el mismo *ens*. Noción ésta que no puede ser captada por ningún sentido externo ni interno: no es un sensible sino un inteligible: justamente el objeto del conocimiento. El *ens* es lo que primero concibe el intelecto, pues conocemos algo en cuanto es. Por eso, el *ens* es el objeto propio del intelecto y, por consiguiente, el primer inteligible¹⁰. Nada hay que no pueda ser objeto de conocimiento, pues nada hay que no sea *ens*. Sin embargo, matiza Santo Tomás que el objeto propio y proporcionado a nuestro entendimiento es la naturaleza de las cosas sensibles. En resumen, podemos afirmar que el objeto propio del conocimiento son las esencias de las cosas sensibles, pero comprendidas bajo la razón universal de *ens*.

b) *Voluntad*

La experiencia del querer. Pero el hombre no sólo es capaz de "hacerse presente" el ser de lo otro en cuanto otro. A veces, este ser que se hace presente está ausente, lejos del sujeto y como solicitándole, poniendo entonces en marcha todo un complejo de tendencias, inclinaciones y pasiones. Es la *actividad tendencial* que, juntamente con el conocimiento, constituye la trama de nuestro vivir humano. Todo hombre tiene conciencia de esa capacidad suya de dirigirse y tender hacia un objeto que se le presenta como fin o término de su actividad. Es aquí donde se cumple cabalmente aquel "hacerse todas las cosas", pues el hombre, saliendo "fuera" de sí, tiende a identificarse con el otro y por el otro. En este sentido se puede decir que la inclinación es la propiedad tendencial o "apetito" que cada agente y cada forma, tanto natural como cognoscitiva, tienen hacia su perfección definitiva. Existe una inclinación natural por la que toda criatura tiende a lo que le es conveniente, prescindiendo de cualquier conocimiento, y que, por tanto, es común a toda la naturaleza y a toda forma y facultad. Existe después una inclinación que viene del conocimiento sensible o

¹⁰ ID., *S.Th.*, I, q. 5, a. 2c: "Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile".

intelectual y que, cuando sigue la deliberación de la razón, constituye la inclinación voluntaria. La voluntad será la potencia apetitiva que sigue al conocimiento intelectual.

"Se impone que en toda naturaleza intelectual haya una voluntad. En efecto, el intelecto se hace en acto por la forma inteligible, en cuanto entiende, como la cosa de la naturaleza se hace en acto en su ser natural por su propia forma. Ahora bien, una cosa natural tiene, en virtud de la forma que la perfecciona en su especie, una inclinación a las propias operaciones y al fin propio, que consigue por las operaciones; en efecto, según es cada cosa, así obra y tiende hacia las cosas que le convienen. Luego conviene que a la forma inteligible siga, en el que entiende, una inclinación hacia sus propias operaciones y su fin propio. Esta inclinación en la naturaleza intelectual no es otra cosa que la voluntad, que es el principio de operaciones que hay en nosotros, por las cuales el que entiende obra en vistas a un fin: en efecto, el fin y el bien es el objeto de la voluntad. En consecuencia, en todo ser inteligente debe haber también una voluntad.

Pero, aun cuando a la voluntad pertenecen muchos actos, como el desear, el gozarse, el odiar y otros semejantes, el amor es el único principio y la raíz común de todos, lo cual puede verse por lo que sigue. Como se ha dicho, la voluntad es en las cosas intelectuales lo que la inclinación natural en las cosas naturales; inclinación ésta que se llama también apetito natural. Sin embargo, la inclinación natural surge de tener la cosa natural afinidad y conveniencia según la forma - que dijimos que era principio de la inclinación- con aquello a que se dirige, como lo tiene lo pesado respecto al lugar inferior. Así también toda inclinación de la voluntad surge de que por la forma inteligible se aprehende algo conveniente o atrayente. Y sentirse atraído a algo, en cuanto tal, es amarlo. Luego toda inclinación de la voluntad, y también del apetito sensible, tiene su origen en el amor.

Por el hecho de amar una cosa, la deseamos si está ausente, y nos gozamos si está presente, y nos entristecemos cuando nos la impiden, y odiamos lo que nos aparta de lo amado encolerizándonos contra ello. De este modo, pues, lo que se ama no sólo está en el entendimiento del amante, sino también en su voluntad, aunque de distinta manera. En

el entendimiento, según una semejanza de su especie; en la voluntad del amante, en cambio, como el término del movimiento está en el principio motor proporcionado por la conveniencia y proporción que tiene a él¹¹. Este texto nos muestra que en el amor se estatizan todas las demás inclinaciones de la voluntad, de las que es principio y forma. Acto constitutivo de los demás actos de la voluntad: causa, raíz, síntesis y forma de todos ellos. No debe extrañarnos, por tanto, que muchos autores, y nosotros también, nos refiramos con frecuencia a la voluntad y a sus operaciones por su acto más originario: el amor¹²

El objeto del querer. La voluntad será una facultad cuyo acto es la inclinación apetitiva hacia un bien aprehendido por la inteligencia. Su objeto será, pues, el bien aprehendido por el intelecto "La voluntad es el apetito racional. Y todo apetito es del bien, porque el apetito no es otra cosa que una inclinación del apetente hacia algo. Y nada tiende sino hacia algo semejante y conveniente. Luego como toda cosa, en cuanto *ens* y substancia, es un cierto bien, es necesario que toda

¹¹ ID., C.G., IV, c. 19: "In qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit in actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem. Cum autem ad voluntatem plures actus pertinere videantur, ut desiderare, delectari, odire, et huiusmodi, omnium tamen amor et unum principium et communis radix invenitur. Quod ex his accipi potest. Voluntas enim, ut dictum est, sic se habet in rebus intellectualibus sicut naturalis inclinatio in rebus naturalibus, quae et naturalis appetitus dicitur. Ex hoc autem oritur inclinatio naturalis, quae res naturalis habet affinitatem et convenientiam secundum formam, quam diximus esse inclinationis principium, cum eo ad quod movetur, sicut grave cum loco inferiori. Unde etiam hinc oritur omnis inclinatio voluntatis, quod per formam intelligibilem aliquid apprehenditur ut convenientis vel afficiens. Affici autem ad aliquid, in quantum huiusmodi, est amare ipsum. Omnis igitur inclinatio voluntatis, et etiam appetitus sensibilis, ex amore originem habet. Ex hoc enim quod aliquid amamus, desideramus illud si absit, gaudemus autem cum adest, et tristamur cum ab eo impedimur, et odimus quae nos ab amato impediunt, et irascimur contra ea. Sic igitur quod amatur non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius: aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suae speciei: in voluntate autem amantis est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum".

¹² Para un estudio en profundidad del amor, cfr. E. FORMENT, "Amor y comunicación", en *Espíritu*, 97 (1988), pp. 5-34.

inclinación sea hacia el bien. Por eso el Filósofo dice que el bien es lo que todos apetecen. Pero se ha de tener en cuenta que, como toda inclinación sigue a alguna forma, el apetito natural seguirá a una forma existente en la naturaleza, mientras que el apetito sensitivo y el intelectual o racional, que es la voluntad, seguirá a una forma apprehendida. Luego lo mismo que el apetito natural tiende al bien existente en la cosa, así el apetito animal o voluntario tienden al bien apprehendido. Así, pues, para que la voluntad tienda hacia algo, no se requiere que sea bueno verdaderamente en la cosa, sino que sea apprehendido bajo la razón de bien. De ahí que el Filósofo dijera que el fin es un bien, o un bien aparente¹³.

La voluntad es el apetito racional y es, por tanto, aquella facultad que tiende al bien universal, y que es propia de las criaturas espirituales. Una vez conocido por la inteligencia, el bien o la felicidad es objeto y principio de la voluntad¹⁴, la cual mueve a las otras facultades y a sí misma para conseguirlo mediante una serie de actos que tienen como eje el momento y el acto por el cual la libertad elige. La *ratio entis* que es el objeto formal del entendimiento tiene como correlato la razón de bien, que es el objeto formal de la voluntad. Sin embargo, aunque el entendimiento y la voluntad tengan el mismo objeto (el ente en cuanto tal), como se apprehende bajo distintos aspectos (como verdadero y como bueno respectivamente), no se identifican

¹³ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I-II, q. 8, a. 1c: "Voluntas est appetitus quidam rationalis. Omnis autem appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est quia appetitus nihil aliud est quam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophum dicit, I *Éthic.*, quod bonum est quod omnia appetunt. Sed considerandum est quod, cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus vel etiam intellectivus seu rationalis, qui dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus animalis vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quod voluntas in aliquid tendat, non requiritur quod sit bonum in rei veritate, sed quod apprehendatur in ratione boni. Et propter hoc Philosophus dicit in II *Phys.*, quod finis est bonum, vel apparens bonum".

¹⁴ "Felicidad y bien se relacionan desde la perspectiva de su equivalencia, puesto que el mayor bien constituye la felicidad. No es así para Kant en cuya filosofía se opone el hombre feliz al hombre bueno, al restringir el sentido de la felicidad al interés particular. Kant confunde aquí la felicidad o descanso en la posesión del fin último, del bien total, con el placer o descanso en la posesión de un bien correspondiente a una facultad o tendencia." (M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, PPU, Barcelona, 1989, p. 56).

entre sí ambas potencias. Como dice Santo Tomás, que un ente obtenga en sí lo que está fuera de él -que es la actividad propia de la inteligencia- y que tienda a algo exterior -que es lo propio de la voluntad-, son cosas que pertenecen a distintas potencias. Por consiguiente, en toda criatura es preciso que se distinga el entendimiento de la voluntad. Pero no en Dios, que tiene en sí mismo el ser universal y el bien universal, por lo cual tanto su voluntad como su entendimiento son su misma esencia¹⁵. Hay que señalar, además, que aunque la voluntad se refiera al bien universal, no se refiere a éste en tanto que abstracto sino en cuanto totalidad real del bien; sólo que, al no tener en presencia dicha totalidad, se refiere al bien real y concreto que aprehende la inteligencia.

c) *Inteligencia y voluntad*

"La inteligencia y el amor son la actividad inmanente del alma, son su vida. Realmente distintas entre sí estas dos facultades, porque lo son formalmente sus dos objetos respectivos (la verdad y el bien), se unen en su origen, que es la persona (las acciones pertenecen a sus sujetos), en el acto humano (que es complejo, pero unitario: no puede darse un acto de pura razón ni un acto de pura voluntad: todo acto humano es necesariamente a la vez inteligente y voluntario) y en su término (porque la verdad es buena y el bien es verdadero), y especialmente en su término último, que es Dios (que es el Ser y la Verdad y el Bien y el Uno)"¹⁶. Texto, que centra en sus justos términos lo que constituye la trama de la actividad propiamente humana. Mucho se ha escrito y debatido acerca de la relación y mutua influencia entre estas dos facultades espirituales del alma humana y, sobre todo, acerca de aquella tesis que daría a la filosofía de Santo Tomás su

¹⁵ SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 59, a. 2c: "Cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente: unde ea ratione se extendit eius intellectus in id quod est extra se, secundum quod illud quod extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas vero se extendit in id quod extra est, secundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis est, quod aliquid habeat in se quod est extra se, et quod ipsa tendat in rem exteriorem. Et ideo oportet quod in qualibet creatura sit aliud intellectus et voluntas. Non autem in Deo, qui habet et ens universale et bonum universale in seipso. Unde tam voluntas quam intellectus est eius essentia".

¹⁶ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., pp. 115-116.

originalidad propia, según muchos: la primacía de la inteligencia sobre la voluntad. Pasemos a considerar el entramado de conocimiento y amor en la acción humana¹⁷.

Prioridad del intelecto. La voluntad es el apetito o inclinación racional: por tanto, supone el acto del entendimiento que le presenta el objeto. El acto de la voluntad es, pues, causado por el acto del entendimiento. El bien es causa del amor a modo de objeto. Pero el bien sólo es objeto del apetito en cuanto aprehendido. Luego el amor requiere alguna aprehensión del bien amado. Por lo tanto, el conocimiento será causa del amor por lo mismo que lo es el bien, que no puede ser amado si no es de algún modo conocido¹⁸. En este sentido se dice que el entendimiento mueve a la voluntad. A veces, Santo Tomás llama a esta influencia de *objeto* o de *especificación*¹⁹. En otras ocasiones dice que ese influjo que ejerce el intelecto sobre la voluntad es el que corresponde a la *causa final*²⁰. Para entender esta moción del entendimiento hay que tener en cuenta que cualquier potencia, y en concreto la voluntad, posee una doble indiferencia: la indiferencia para obrar o no; y la indiferencia para amar este bien o aquel otro. Por tanto, es necesario que, en correspondencia a esas indiferencias cuente la voluntad con dos principios activos que la reduzcan al acto: uno que la haga superar la indiferencia de obrar o no obrar: la *motio quoad exercitium*; otro, que la lleve a querer un bien determinado: la *motio*

¹⁷ Sobre las relaciones entre inteligencia y voluntad, cfr. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, o.c., pp. 75-88; M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, o.c., pp. 122-131; C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., pp. 127-131; J. L. MOLINERO, *Elegir a Dios, tarea del hombre. Tránsito del amor natural al amor ilícito a Dios según Santo Tomás*, EUNSA, Pamplona 1979, pp. 117-154; J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad (la afectividad en la gnoseología tomista)*, Universidad de Navarra, Pamplona 1964, pp. 133-151.

¹⁸ SANTO TOMÁS, *S.Th.*, I-II, q.27, a.2c: "Bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum. Et ideo amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit, IX Ethic., quod visio corporalis est principium amoris sensitivi. Et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis, est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum".

¹⁹ ID., *S.Th.*, I-II, q. 9, a. 1 ad3: "Sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte obiecti, intellectus movet voluntatem: quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quendam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri".

²⁰ ID., *S.Th.*, I, q. 82, a. 4c: "Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem: quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis".

quoad specificationem. Esta moción de especificación procede del objeto (que es conocido por el entendimiento), y actúa, según Santo Tomás, intencionalmente a modo de fin. Es ésta la principal influencia del intelecto en la actividad de la voluntad.

Prioridad de la voluntad. Pero la voluntad es también la facultad realizadora del hombre entero en cuanto tiene como objeto el fin (el bien y su consecuencia, la felicidad) que es el primer principio de todo actuar²¹. La voluntad tendría, *in actu exercendo*, tal como en la realidad de las cosas se da el proceso electivo, un papel rector, dominador con su libertad de toda la vida moral del hombre, también de su actividad intelectual. Dice Santo Tomás que si consideramos el movimiento de las potencias del alma desde el punto de vista del objeto especificante del acto, el primer principio de la moción vendrá del intelecto: desde este punto de vista el bien conocido mueve también a la misma voluntad. Pero si consideramos el movimiento de las potencias del alma desde el punto de vista de la ejecución del acto, el principio de la moción vendrá de la voluntad²².

La voluntad es el motor de todas las demás potencias²³, y por esa razón se puede afirmar que es bueno sólo el hombre que tiene buena voluntad. Un hombre es bueno, dice Santo Tomás, no cuando lo es sólo en parte, sino cuando lo es en todo. Ahora bien, esto sucede si su voluntad es buena, porque es la voluntad la que mueve e impera los actos de todas las facultades humanas, pues cualquier acto es el bien de

²¹ "La actividad de cualquier ser -escribe M. Mauri- es motivada por el fin, conocido o no, al que tiende (*"id quod tendit impetus agentis"*). El resultado de esta tendencia es una operación que termina con una producción (la construcción de una casa; por ejemplo) o por el contrario, halla el fin en sí misma (sentir o pensar). El impulso del agente centra su atención en el resultado del acto, o en el acto mismo; en ambos casos, el acto es consecuencia de la atracción que el fin del obrar ejerce sobre el agente, al cual se le presenta el fin bajo la razón de conveniente; de no ser así, el agente no se pondría en movimiento para alcanzarlo, puesto que en lo conveniente a cada ser reside su bien. Resulta, pues, evidente, que todo agente obra por un fin que dice razón de bien" (M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, o.c., p. 185).

²² SANTO TOMAS, *De Malo*, q. 6, a. un. in c: "Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate".

²³ ID., *De Malo*, q.4, a.2c: "Inter superiores vires (...) una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus".

la potencia respectiva²⁴. Como todo agente obra por un fin, el inicio de su movimiento vendrá del fin. Ahora bien, el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por tanto, la voluntad moverá a las demás potencias del alma hacia sus actos. En efecto, usamos de las otras potencias del alma cuando queremos²⁵. Luego es la voluntad la que se extiende a los actos del intelecto que, igual que las demás potencias, será movido a su objeto por la voluntad.

Santo Tomás habla de un doble imperio de la voluntad sobre el intelecto: uno para moverse a obrar, y otro para adherirse, rechazar o suspender el juicio sobre verdades no evidentes. "Debe notarse que el acto de la razón puede ser considerado de dos modos. Uno, en cuanto al ejercicio del acto. Y en este sentido, el acto de la razón puede ser imperado siempre, como cuando se indica a uno que atienda y razoné. Otro, en cuanto al objeto, en cuyo caso pueden tomarse en cuenta dos actos intelectuales. El primero, referente a la aprehensión de la verdad acerca de algo. Y éste no está en nuestro poder, sino que depende de la virtud de alguna luz, o natural o sobrenatural. Por tanto, respecto a esto, el acto de la razón no está en nuestro poder, ni puede ser imperado. Otro es el acto de la razón de asentimiento a las cosas que aprehende. Si las cosas aprehendidas son tales que el intelecto asiente a ellas naturalmente, como los primeros principios, el asentir o disentir no está en nuestro poder, sino en el orden de la naturaleza, y por eso, hablando propiamente, se subtrae a nuestro imperio. Sin embargo, hay ciertas cosas aprehendidas que de tal modo no convencen al entendimiento, que le permiten asentir o disentir o, al menos, suspender el juicio por alguna causa. Y en tales cosas el asentimiento o disentiimiento está en nuestro poder, y cae bajo nuestro imperio"²⁶.

²⁴ ID., *De Virtut. in com.n.*, q.un., a. 7 ad2: "Homo no dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentialium humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo si simpliciter qui habet bonam voluntatem".

²⁵ ID., *S.Th.*, I-II, q.9, a.1c: "Et cum omne agens agat propter finem, principium huius motionis est ex fine (...) Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus: utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentialium comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona".

²⁶ ID., *S.Th.*, I-II, q.17, a.6c: "Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter. Uno modo, quantum ad exercitium actus. Et sic actus rationis semper

Además, la voluntad moverá al intelecto no sólo por lo que se refiere a los juicios prácticos, sino también a las operaciones especulativas²⁷.

Hemos dicho anteriormente que la voluntad era una potencia que tiene una doble indeterminación y que, en consecuencia, necesita de dos principios de actuación: una *motio quoad exercitium*, y una *motio quoad determinationem*. La moción de especificación nos viene a través del entendimiento desde el objeto; la moción *quantum ad exercitium actus* proviene del sujeto mismo, de la voluntad, que es capaz de moverse a sí misma²⁸ y a las demás potencias y, entre ellas, al intelecto: entendemos porque queremos entender. *Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*: entiendo porque quiero y uso de todas las potencias y hábitos porque quiero²⁹.

Hay, por tanto, una libertad de la voluntad frente a la moción especificativa del intelecto. La voluntad, subordinada a la razón (sólo puede amar los bienes que ésta le presenta), alcanza una primacía efectiva en el orden del actuar por el dominio de su libertad sobre sí misma y sobre las demás potencias. El intelecto sólo presenta el objeto apetecible a la voluntad y, aunque ese objeto -con el fundamento de una perfección real o supuesta- sea apetecible, no es todavía apetecido, porque esto depende de la aceptación o no de la misma voluntad en

imperari potest: sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur. Alio modo, quantum ad obiectum: respectu cuius, duo actus rationis attenduntur. Primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat. Et hoc non est in potestate nostra: hoc enim contingit per virtutem alicuius luminis, vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc, actus rationis non est in potestate nostra, nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his quae apprehendit assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostra, sed in ordine naturae: et ideo, proprie loquendo, nec imperio subiacet. Sunt autem quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere, propter aliquam causam: et in talibus assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est, et sub imperio cadit".

²⁷ ID., *In II Sent.*, d.38, q.1, a.3 ad4: "Cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quae ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quae ad speculativum; sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid huiusmodi facere, ita etiam vult considerare et veritatem quaestionis alicuius invenire".

²⁸ ID., *De Malo*, q. 6, a. un ad10: "Quantum ad exercitium actus (...) intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa".

²⁹ ID., *De Malo*, q. 6, a. un.

virtud de su inclinación. Como dice Santo Tomás, no toda causa produce necesariamente su efecto. Por lo tanto, de igual modo, aquella causa que hace que la voluntad quiera algo, no la obliga a ello necesariamente, pues la misma voluntad puede, o bien rechazar la consideración que le llevará a quererlo, o bien puede considerar lo opuesto, es decir, que lo que se le presenta como bueno no lo es en algún aspecto³⁰.

En definitiva, hay una preeminencia de la voluntad por la *intentio finis*: "Como entre las potencias del alma la voluntad ocupa el lugar del primer motor, su acto es en cierto modo anterior a los actos de las otras potencias, en cuanto que los impera según la intención del último fin y usa de ellos en la consecución de ese fin"³¹. El fin se convierte así en objeto de toda la persona, y no sólo de una facultad, ya que es por esa inclinación original de la facultad apetitiva por la que se inclina todo el ser intelectual, a través de las mociones que ejerce la voluntad sobre las demás potencias. "Reducir por tanto la moción de la voluntad a un '...mover al modo de un agente' de grado inferior a la moción del intelecto, es preferir la relación formal a la real, la situación estática a la dinámica y es asimilar la dinámica del espíritu a la del mundo material (...) Es el fin el que domina (y debe dominar) la vida del espíritu: el fundamento, de acuerdo, es la aprensión del *ens-verum*, pero la dinámica concreta está bajo la égida de la voluntad y también por esto se dice que el fin es *primum in intentione* y *ultimum in executione et assecutione*"³². Por eso, siguiendo a Santo Tomás, podemos afirmar que la libertad no es una parte del alma, sino toda el alma, no porque deje de ser una potencia determinada, sino porque se extiende a todos los actos del hombre que están bajo la libertad³³.

³⁰ ID., *De Malo*, q. 6, a. un. ad15: "Non omnis causa ex necessitate inducit effectum (...) Sic ergo illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat: quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit cum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum secundum aliquid non est bonum".

³¹ ID., *In III Sent.*, d.23, q.3, a.1 sol.1: "Cum ergo in viribus animae voluntas habeat locum primi motoris, actus eius est prior quodammodo actibus aliarum virium, inquantum imperat eos secundum *intentionem finis* ultimi et utitur eis in consecutione eiusdem".

³² C. FABRO, "Orizzontalità e verticalità della libertà", en *Angelicum* 48 (1971), p. 323.

³³ SANTO TOMÁS, *In II Sent.*, d.24, q.1, a.2 ad1: "Unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animae, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia

Ahora bien, no basta con lo que llevamos dicho, para comprender esa mutua influencia de conocimiento y amor, porque alguno podría aceptar y afirmar un imperio extrínseco de la voluntad sobre el intelecto, manteniendo, por así decirlo, la originalidad y peculiaridad de una actividad intelectual "pura", esto es, afirmar el imperio de una voluntad que no se inserta en la estructura misma de la actividad intelectual. Se trata, por tanto, de explicar esa influencia íntima del amor en la estructura misma del conocer, y que permite el verdadero conocimiento. El amor influye profundamente sobre todos los elementos que constituyen la estructura noética. Veámoslo brevemente.

El amor influye sobre la potencia cognoscitiva moviéndola para una profunda consideración de lo amado. Gracias al amor penetramos en la intimidad o perfección de las cosas, pues el que ama no se conforma con un conocimiento superficial del amado, y busca e indaga en todo lo que le pertenece, hasta entrar en lo más interior del mismo. Esto es debido a ese efecto que produce el amor, la *mutua inhaesio*, pues todo amor hace que el amado esté en el amante, y viceversa. "Este efecto de la mutua inhesión puede entenderse en cuanto a la potencia aprehensiva y en cuanto a la apetitiva. Respecto a la primera, se dice estar el amado en el amante en cuanto que el amado mora en la aprehensión del amante, según aquello del Apóstol: "Porque os llevo en el corazón": y el amante en el amado, en cuanto que el amante no se contenta con una aprehensión superficial del amado, sino que se esfuerza en profundizar en cada una de las cosas que a éste pertenecen, y así penetra hasta su interior"³⁴.

non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subiacent".

³⁴ ID., *S.Th.*, I-II, q. 28, a. 2c: "Iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis: secundum illud Phil. 1, 7, "eo quod habeam vos in corde". Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amantis, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur".

Por eso, también en el conocimiento se da el éxtasis, que no es sino un salir fuera de sí, de la propia interioridad, para volcarse totalmente en un objeto exterior; éxtasis, que es también efecto del amor. Dice Santo Tomás que uno padece éxtasis cuando se pone fuera de sí, lo cual puede suceder tanto con relación a la potencia aprehensiva como a la apetitiva. Refiriéndonos ahora a la potencia aprehensiva, decimos que alguien se pone fuera de sí cuando se sitúa fuera del conocimiento que le es propio: bien porque se eleva a un conocimiento superior, y así decimos que un hombre está en éxtasis cuando se eleva a comprender lo que excede el sentido y la razón, en cuanto se pone fuera de la connatural aprehensión de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a lo inferior, y así decimos que alguien está en éxtasis cuando se enfurece o enloquece. Pues bien, el amor en cuanto a la potencia aprehensiva produce el éxtasis dispositivamente, en el sentido de que hace meditar sobre lo amado, y la meditación intensa de una cosa deja en olvido las otras³⁵.

En definitiva, gracias al amor no se requiere apenas esfuerzo para aplicar las potencias cognoscitivas al objeto. El amante, de un modo natural, piensa siempre en el amado, vive en su presencia al estar identificado con él, y todo lo que pertenece al amado se considera con tanta atención como lo propio, y se advierten hasta los menores detalles. Por el amor tratamos de considerar bien a lo amado, y de bien comprenderlo.

El amor influye sobre el acto de conocer haciendo posible la presencia íntima del amado en el amante. "El conocimiento se perfecciona en cuanto que lo conocido se une al cognoscente según una semejanza suya; pero el amor hace que sea la misma cosa que se ama la

³⁵ ID., S.Th., I-II, q. 28, a. 3c: "Extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam: vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus (...) Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est: intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis".

que se una de algún modo al amante"³⁶. El amor puede proporcionar mayor luz en cuanto que hace al objeto más unido al cognoscente por el amor, y más inmediatamente alcanzado, y gustado, y así presentado de nuevo al entendimiento con una conveniencia distinta. Es en realidad el yo entero quien se asimila plenamente con lo conocido que, de este modo, se halla como llenando integralmente la interioridad del sujeto. El conocimiento por amor tiene de especial que no relaciona con lo conocido únicamente al intelecto, sino de alguna manera a toda el alma y de un modo inmediato, gracias a la voluntad que se adecúa al amado según su ser natural.

Podríamos decir que por el amor la asimilación necesaria para todo conocimiento no es sólo interna, sino además extrínseca y más total, es decir, que no sólo se unifica nuestra potencia cognoscitiva con el núcleo inteligible de la cosa conocida sino que de algún modo todo nuestro ser se hace la misma cosa (*ipsa res*). Así, el amor varía el modo de conocer. Da inmediatez, en cuanto que la voluntad se adecúa con el amado según su ser natural. Además, proporciona una nueva luz, la luz de conveniencia por la que el cognoscente recibe lo conocido de un modo más personal, como algo suyo, como algo que íntimamente se halla en su interior, merced a la total adaptación de nuestro espíritu, entendimiento y voluntad, a la cosa conocida.

Como ha dicho Cardona, "sólo el amor permite el verdadero conocimiento: la inteligencia, el *intus legere*, leer dentro; en cuanto que el amor me identifica con el otro, me coloca en su lugar: que es justamente lo que llamamos "comprensión" y conocimiento exhaustivo o total. "La sabiduría infusa no es causa de la caridad, sino más bien efecto suyo". Y lo mismo hay que decir del conocimiento sapiencial natural, la metafísica: es efecto del amor, y no su causa. Y éste es el conocimiento perfecto, el "conocimiento afectivo de la verdad", el "conocimiento con amor" que, en la teología trinitaria de San Agustín, es el que da origen al Verbo (expresión perfecta del conocimiento que Dios tiene de sí). De modo que el amor es cognoscitivo, no sólo por imperio extrínseco sobre el intelecto, sino

³⁶ ID., *S.Th.*, I-II, q. 28, a.1 ad3: "Cognitio perficitur per hoc quod cognitum unitur cognoscenti secundum suam similitudinem. Sed amor facit quod *ipsa res* quae amatur, amanti aliquo modo uniatur".

porque construye la identidad intencional en que el conocimiento consiste: realiza la "información" espiritual, por la que yo soy intencionalmente lo conocido. Por eso sostengo que la introducción a la filosofía no es problema gnoseológico, sino un tema ético, de amor recto o buen amor³⁷.

Estamos ya en condiciones de expresar la esencia misma de la actividad espiritual: *Unión íntima de sí con el ser de otro*. Expresión tanto más exacta cuanto más "humano" y vital sea el acto del hombre, cuanto más inmediatamente emerja del núcleo substancial humano en el que coinciden intelecto y amor, cuanto más al unísono actúen ambas potencias como desde un foco común³⁸.

c) *Libertad de la inteligencia y libertad de la voluntad*

Gracias a la inteligencia, abierta intencionalmente a todo el ser, el hombre admira el orden y la belleza de un universo que le lleva al Creador; descubre un orden moral en su interior puesto por el Creador que debe respetar y alrededor del cual debe girar toda su actuación; alcanza la verdad de las cosas y juzga con rectitud de ellas; reconoce la grandeza y dignidad de toda persona humana y aquellos valores universales de justicia, de servicio a los hombres, por los que vale la pena trabajar y darse a los demás; es capaz de considerar la bondad de un Dios que le quiere, y así organizar toda su vida con el único fin de agradecerle. Esta es la libertad de la inteligencia, la libertad del que está en

³⁷ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 117.

³⁸ El intelectualismo, dirá J. Bofill, desconoce que "dada la íntima, radical unidad de la persona, afectividad y amor no son una mera consecuencia de la actividad intelectual, algo extrínsecamente yuxtapuesto a ella, sino al contrario, tan íntimo a ella que precisamente por esto puede gozar de los atributos de un verdadero Ideal-fin. El intelectualismo es, en realidad, una concepción fragmentaria de la perfección humana, debida a haber fragmentado, antes, la unidad radical, óntica, de nuestro psiquismo (...) Porque se trata -no estará de más la insistencia- no de contraponer amor a inteligencia, ni tampoco de buscar un imposible compromiso entre las dos corrientes que valoran de preferencia una u otra de estas dos actividades humanas; sino de poner el acento en la común raíz de que brotan y en el común destino al que en definitiva se dirigen. Porque amor e inteligencia no son dos caminos por los cuales la persona puede llegar a Dios, dos maneras de unirse con El; sino dos momentos o aspectos rigurosamente complementarios de un único dinamismo (primero natural, luego consciente) por el cual la persona ha de alcanzar en Dios su última y simplicísima actualidad y perfección (J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, o.c., pp. 2-3).

la verdad. Una inteligencia que llena de contenido y especifica nuestras acciones, y que por eso son acciones libres.

Pero con la inteligencia no basta. Necesitamos también de esa libertad de la voluntad que nos hace querer esas verdades que la inteligencia de un modo natural reconoce. En la libertad de la voluntad está el querer o el no querer, y el orientar efectivamente todas nuestras acciones de acuerdo con la verdad que nos hace libres. Es en la libertad de la voluntad donde se da la perfecta razón de causalidad, porque es ella la que pone el fin de todo acto, y el fin es causa de la causalidad de todas las causas.

La libertad de la inteligencia en cuanto abierta al *ens-verum universale* especifica la acción humana libre. Escribe Canals: "Nadie obra algo queriendo, sin haberlo dicho primero en el interior de su corazón", dice San Agustín. Cuando Aristóteles atribuye al linaje de los hombres el 'vivir por las palabras discursivas', o cuando Santo Tomás afirma que 'la raíz de toda la libertad está constituida *in ratione*', o sea en el *concepto*, están apuntando a la estructura misma y al funcionamiento de la inclinación libre. Se explicita esto más cuando Santo Tomás de Aquino presenta, como posibilitadora del carácter libre de la inclinación voluntaria, la naturaleza "universal", desprendida de concreciones accidentales y contingentes, del concepto, palabra mental o intención entendida, en la que, al entender, captamos las cosas que entendemos. Es la apertura intencional infinita característica de la naturaleza intelectual, en cuanto se expresa intencionalmente en lo que el entendimiento dice acerca de la realidad conocida, la que abre a la inclinación consciente del sujeto intelectual el horizonte de un bien apetecible que desborda las concreciones contingentes de lo inmediatamente ofrecido a la percepción singular"³⁹. Pero es la libertad de la voluntad en cuanto abierta al *bonum universale* la que pone con absoluta originalidad, libremente, todos los actos humanos, porque es ella la que pone el fin. Y esta íntima dialéctica constituye la acción libre del hombre.

³⁹ F. CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 612-613.

El cumplimiento del hombre en la acción libre

Hemos visto que la esencia del acto humano es la libertad. La acción humana es esencialmente libre, porque el acto de ser incluye terminativamente el obrar (por ser fuente originaria del obrar), y el hombre, por su alma, posee un acto de ser que no depende de suyo de la materia, sino que trasciende y emerge sobre la capacidad de la materia y los límites que ella impone. Toda acción, a partir de un determinado grado de perfección en el ser, es libre⁴⁰.

Ahora bien, el ente es por y para su operación. El ente se cumple plenamente por su acción. Por eso, el hombre es plenamente hombre por su acción libre. Y todo lo que le quita libertad -el error, la ignorancia, las malas pasiones- le degrada y le aleja de la dignidad a la que está llamado. La fundamentación metafísica de esto se basa en aquel principio *omnis res est propter suam operationem*, en el que nos detendremos ahora⁴¹.

Hemos visto que el acto de ser participado es la perfección originaria fundante de toda perfección del ente, como ente real y operativo. Sin embargo, esta cierta plenitud de ser impuesta por la esencia real y concreta no constituye a una cosa en perfecta absolutamente. Como nos lo señala nuestra experiencia y el lenguaje común, llamamos perfecto a aquello que ha desplegado toda su posible capacidad de actuar y actúa conforme a ella. "La perfección primera que le compete a la persona humana no es plena, es sólo fundante. El hombre está llamado en su vida personal a desplegar sus posibilidades

⁴⁰ "La autonomía operativa -escribe L. Clavell-, característica de la libertad, se funda en la autonomía ontológica. La fuente de la actividad de todo ente es su *actus essendi*. Todos los entes son activos en la medida en que participan del acto de ser según su esencia. La limitación del ser según una determinada esencia da lugar a una potencia activa limitada. A partir de un cierto grado de participación en el ser, aparece la libertad: concretamente cuando ascendiendo en la escala jerárquica de los entes llegamos a la plena emergencia del acto sobre la materia, esto es, a las criaturas espirituales. En este caso, el acto de ser da origen, mediante la esencia, a las facultades operativas de la inteligencia y de la voluntad y, así, al obrar libre. El espíritu no puede ser sino libre" (L. CLAVELL, "La fondazione della libertà nell'atto di essere dell'anima", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 239).

⁴¹ Un buen análisis de este principio, así como de todas sus consecuencias, se encuentra en J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, o.c., pp. 241-253; 257-262.

por medio de los actos. El acto brota del ser, y lo manifiesta. Y por una singular condición, refluye en la perfección del mismo ser. Toda creatura, que no es su perfección, ha sido creada para la operación, y mediante ella para conseguir la plenitud a que está llamada. El hombre, con la dimensión ontológica personal, a imagen de Dios, dueño de sí mismo, tiene una dimensión de ser activo, *capax Dei*, por la misma operación. Todo el dinamismo de la persona humana, lo expresa Tomás de Aquino en unas breves palabras del prólogo a la I-II: *Consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*. El hombre, por su autonomía, es un ser que se orienta a sí mismo al fin, que domina su propio y esencial dinamismo: *Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem* (S.Th., I-II, q. 1, a. 2)⁴².

La operación del ente se nos presenta como la culminación o consolidación en su ser. Una cosa es perfecta cuando alcanza su propia virtud. Por eso, la perfección de una cosa consiste en que sea llevada a su culminación. La culminación de una cosa es doble: una, en la cosa misma, y otra, fuera de ella. La culminación de una cosa en ella misma es su misma operación, por y para la que la cosa es. Luego la cosa que tiene la forma substancial por la que es, no es aún perfecta, sin más, sino perfecta en su ser, o perfecta sólo con una primera perfección. Perfecto sin más se dice de lo que tiene la operación que conviene a su forma⁴³. Por eso, Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, enseña constantemente que *omnis res est propter suam operationem*. No obstante, antes de entrar en este principio, conviene hacer algunas

⁴² A. LOBATO, "La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., p. 290.

⁴³ SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, sol. 1 ad1: "Perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem, ut dicitur in VII Phys. Virtus autem est ultimum in re, ut dicitur in I Caeli et mundi. Et ideo perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perveniat. Est autem dupliciter ultimum rei: unum quod est in re, et aliud quod est extra rem (...) Ultimum autem cuiuslibet rei in re ipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est (...) Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima (...) Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem suae formae. In hoc enim consistit virtus rei, secundum Philosophum in II Eth., per cuius consecutionem aliquid dicitur perfectum".

precisiones terminológicas que nos ayudarán a entender mejor su alcance⁴⁴.

Santo Tomás distingue un doble acto: el acto primero, que es la forma; el acto segundo, que es la operación. Según la manera propia de pensar de los hombres, el nombre de acto ha sido atribuido en primer lugar a la operación. Todos entienden el acto de esta manera. En segundo lugar, el nombre de acto ha sido atribuido a la forma en cuanto que es el principio de la operación y del fin. Por consiguiente, la potencia también es doble: la potencia activa, a la que corresponde el acto que es operación. Y a ésta se le ha atribuido en primer lugar el nombre de potencia; la otra es la potencia pasiva, a la que corresponde el acto primero, que es la forma. A ésta se le ha atribuido secundariamente el nombre de potencia⁴⁵. La operación se nos presenta como acto de la potencia activa. Potencia significará primaria y propiamente capacidad de actuar (entendida como perfección positiva, ya alcanzada), siendo el acto de esta potencia la operación, que tiene en aquélla su principio. Secundariamente, potencia significará posibilidad de ser actuada, siendo su acto la forma substancial participativa de la perfección de ser.

Conviene distinguir también la operación y el movimiento: el movimiento es acto de lo imperfecto, y la operación es acto de lo perfecto⁴⁶. La operación brota en el ente desde una cierta plenitud de

⁴⁴ Para un estudio sobre la noción tomista de operación, cfr. J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, o.c., pp. 214-216; F. CANALS, "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", *Teoria e prassi*, Atti del VI Congresso Internazionale (Genova-Barcellona, Sept. 1976), vol. I, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1979, pp. 109-116; del mismo autor, *Sobre la esencia del conocimiento*, o.c., pp. 618-623; J. GARCIA LOPEZ, "Interrelación de "theoria", "praxis" y "poiesis", *Teoria e prassi*, o.c., pp. 273-278; del mismo autor, voces en GER: *Acción* (1, 100-104), *Acto* (1, 163-166).

⁴⁵ SANTO TOMAS, *De Po.*, q. 1, a. 1c: "Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde et similiter duplex est potentia: una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum".

⁴⁶ ID., *In I de Anima*, lect. 6, n. 82: "Motus autem et operatio differunt, quia motus est actus imperfecti, operatio vero est actus perfecti".

ser que impone la esencia real y concreta actuada por su acto de ser participado. En cambio, el movimiento surge en el ente desde una cierta *indigencia*, pues algo es en movimiento en cuanto está en vías de llegar a ser lo que puede ser y aún no es (acto de lo imperfecto). Además, el movimiento es un acto constitutivamente imperfecto, pues algo deja de moverse cuando adquiere una perfección (acto imperfecto). Es evidente la deficiencia ontológica del *ser en movimiento*. La operación frente al movimiento, que es acto imperfecto y de lo imperfecto⁴⁷, aparece como acto perfecto y de lo perfecto. Hechas estas aclaraciones, pasemos ya a analizar el sentido de este principio.

La operación es el acto o perfección de la potencia activa. Potencia activa significa capacidad de actuar, como perfección positiva ya alcanzada. Luego de suyo dice perfección, y como toda perfección se funda en la perfección de ser, la potencia activa seguirá al ser, y convendrá máximamente a Dios, que es el Ser por esencia. Dios será potencia activa infinita⁴⁸; será "omnipotente" y, por lo mismo, infinitamente activo. En Dios, su poder y su obrar son su ser. En cambio, no habrá en El potencia pasiva alguna, que de suyo dice imperfección y deficiencia⁴⁹. "Habitados, como estamos, al uso del término potencia como opuesto al de acto (e incluso en sentido predicamental estático, y en el ámbito hilemórfico), aquella primera observación (que la potencia significa en primer lugar el principio de la

⁴⁷ ID., *In XI Metaph.*, lect. 9, n. 2305: "(...) Unde relinquitur, quod motus est actus existentis in potentia: et sic est actus imperfectus et imperfecti".

⁴⁸ ID., *In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 1 ad1: "Esse primam potentiam non convenit materiae secundum principalem significationem potentiae: quia, ut dictum est, potentia primo imposita est ad significandum principium actionis; sed secundo translatum est ad hoc ut illud etiam quod recipit actionem agentis, potentiam habere dicatur; et haec est potentia passiva; ut sicut potentiae activae respondet operatio, vel actio, in qua completur potentia activa; ita etiam illud quod respondet potentiae passivae, quasi perfectio et complementum, actus dicatur. Et propter hoc omnis forma actus dicitur, et ipsae formae separatae; et illud quod est principium perfectionis totius, quod est Deus, vocatur actus primus et purus, cui maxime illa potentia activa convenit".

⁴⁹ ID., *S.Th.*, I, q. 25, a. 1c: "Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius: patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus; neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud: potentia vero passiva est principium patendi ab alio. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa".

acción, y sólo secundariamente aquello que recibe la acción del agente; que la potencia activa implica de suyo la operación o la acción del agente) se nos presenta un tanto inesperada, pero de gran alcance. La potencia significa, en primer lugar, un principio de acción; acción que viene a ser, en los entes, en las criaturas, una perfección o complemento de aquella potencia: es decir, acción del acto, o acto del acto, en cierto modo. Pero de tal manera es positivo su significado, que esa potencia conviene sobre todo al Acto Primero y Puro, que es Dios, de quien se dice por esencia, y por tanto, en perfecta identidad con su Ser; mientras que para toda criatura deberá ser predicada por participación (siendo máxima esa participación en el ente libre): y por tanto, comportando composición y distinción real con la substancia⁵⁰.

Muy distinta es, en comparación con Dios, la situación de la criatura que, por ser ente por participación -con la consiguiente composición real de esencia y ser-, tiene de potencia pasiva lo que tiene de la esencia o *potentia essendi*, y de potencia activa lo que tiene de *actus essendi*, entrando ambas potencias en composición real en todo ente finito. Toda criatura es activa y operante en la misma medida en que la esencia es, en virtud del acto de ser; pero tiene de potencia pasiva, esto es, de capacidad de perfeccionarse al actuar, lo que tiene de esencia o potencia de ser. Por tanto, en toda criatura, la operación responde simultáneamente a la potencia activa, por la que el ente es capaz de actuar y actúa en virtud de su acto de ser, y a la potencia pasiva, por la que el ente se perfecciona y alcanza la culminación o consolidación en su ser como consecuencia de la *commensuratio* que la esencia impone al acto de ser participado.

"La primera distinción (esencia-ser) radical en todo ente, pone una relación de potencia a acto en su mismo ser substancial, lo que repercute necesariamente en toda la realidad del ente, y por eso, en su acción. El acto de la potencia operativa es la acción u operación, que se distingue realmente de ella, como la esencia se distingue del acto de ser. Ni la operación de la criatura es su ser, ni la potencia operativa es su esencia⁵¹. En todo ente finito, ni la operación es su esencia⁵², ni la

⁵⁰ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 32.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 39-40.

operación es su ser⁵³, ni la operatividad es su esencia⁵⁴. En resumen: la composición real esencia y ser en el orden estático (donde el *esse* es causa *quodammodo formalissima*), se traduce, en el orden dinámico (donde el *esse* es causa *quodammodo activa*), en la composición y necesaria distinción real entre ser y operación⁵⁵.

Por eso el ser del ente es uno, y sus operaciones, múltiples. La unidad del ente no viene de sus acciones sino de su acto de ser, que es uno y funda las operaciones singulares uniéndolas en su raíz⁵⁶. La participación del ser por la esencia se traduce en el orden dinámico en una descomposición-composición real de esencia y facultades, de

52 SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 54, a. 1c: "Impossibile est quod actio angeli, vel cuiuscumque alterius creaturae, sit eius substantia. Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere".

53 ID., *S.Th.*, I, q. 54, a. 2c: "Actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturae. Duplex enim est actionis genus, ut dicitur IX Metaph. Una scilicet actio est quae transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere et secare. Alia vero actio est quae non transit in rem exteriolem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis: nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere, cuius obiectum est verum, et velle, cuius obiectum est bonum, quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia; et utrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturae est determinatum ad unum secundum genus et speciem: esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, De div. nom. [c. VI]. Unde solum esse divinum est suum intelligere et suum velle".

54 ID., *S.Th.*, I, q. 54, a. 3c: "Nec in angelo nec in aliqua creatura, virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cum enim potentia dicatur ad actum, oportet quod secundum diversitatem actuum sit diversitas potentiarum: propter quod dicitur quod proprius actus respondet propriae potentiae. In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso aut in quocumque alio creato, est idem quod eius esse. Unde essentia angeli non est eius potentia intellectiva: nec alicuius creati essentia est eius operativa potentia".

55 ID., *Quodi.*, X, q. 3, a. 1c: "In nulla enim substantia creata est idem esse et operatio; hoc enim solius Dei est".

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

facultades y operaciones, que supone una multiplicidad de potencias operativas y de actos. Sólo Dios, que es Acto Puro, no está en potencia respecto a sus actos, sino que los posee en plena y total identificación con su misma substancia. Por el contrario, toda criatura, por su composición real de potencia activa y pasiva, está en potencia respecto a sus actos, y le compete perfeccionarse con su operación.

La operación es, pues, perfección de la potencia activa. Se trata de una perfección a la que el ente está destinado: la operación es la perfección última de toda cosa. La forma es para su operación, como lo imperfecto es para lo perfecto. La operación es el fin de la cosa creada, de tal modo que si a las cosas se las destituyese de su operación, de un obrar propio, parecerían existir en vano⁵⁷. *Omnis res est propter suam operationem*⁵⁸, la cosa es por o para su operación, esto es, se realiza plenamente en el ejercicio de sus operaciones. El ente ha sido creado, participa del ser, por algo -su fin- que él mismo no es, y que debe alcanzar mediante su operación, que constituye así la perfección última⁵⁹ o segunda de una cosa, mientras que el mero ser substancial es su perfección primera.

"La perfección de las cosas es doble. La primera perfección es aquella según la cual la cosa es perfecta en su substancia. Perfección que es la forma del todo, que resulta de la integridad de sus partes. La segunda perfección es la del fin, que es o bien la operación, como el fin del citarista es tocar la cítara, o bien algo que se logra mediante la operación, como el fin del arquitecto es la casa que hace. La primera

⁵⁷ ID., *S.Th.*, I, q. 105, a. 5c: "Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur: cum omnis res sit propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatae".

⁵⁸ ID., *In II De Caelo et mundo*, lect. 4, n. 334: "Unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam perfectionem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (vel saltem ipsum operatum, in his in quibus est aliquod opus praeter operationem, ut dicitur in I Eth; dictum est enim in II de Anima quod forma est actus primus, operatio autem est actus secundus, tanquam perfectio et finis operantis). Et hoc est verum tam in corporalibus quam in spiritualibus, puta in habitibus animae; et tam in naturalibus quam in artificialibus".

⁵⁹ ID., *C.G.*, III, c. 113: "Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei".

perfección es causa de la segunda porque la forma es principio de operaciones⁶⁰. La operación tiene, por tanto, valor de fin⁶¹.

Acabamos de leer, por un lado, que la operación es causada por el ser substancial; y, por el otro, que la operación es más perfecta que el mero ser substancial. Son dos afirmaciones importantes en las que hemos de detenernos antes de concluir el estudio de este principio. Vamos a ver cómo la composición real de potencia activa y potencia pasiva en todo ente finito explica estos dos aspectos de la operación.

En efecto, en cuanto la operación responde a la potencia activa -que sigue al acto de ser-, la primera perfección, que viene por la forma, es causa de la segunda, la de la operación: *Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis*, la primera perfección es causa de la segunda: porque la forma es principio de operaciones⁶². Pero en cuanto la operación responde a la potencia pasiva -que sigue a la esencia real y concreta-, la operación o acto segundo es más perfecto que la forma o acto primero del ente: *Semper enim imperfectum est propter perfectius: sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus*, siempre lo imperfecto es para lo perfecto: luego así como la materia es para la forma, la misma forma, que es acto primero, es para su operación, que es acto segundo⁶³.

La primera perfección es causa de la segunda en el mismo sentido en que la substancia lo es del accidente⁶⁴. El accidente es en la medida en que subsiste en la substancia o sujeto subsistente. Los accidentes no

⁶⁰ ID., *S.Th.*, I, q. 73, a. 1c: "Duplex est rei perfectio: prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare: vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae: quia forma est principium operationis".

⁶¹ ID., *De Virt. in Comm.*, q. un., a. 1c: "Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in I Caeli et Mundi [c. XXXII], sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum".

⁶² ID., *S.Th.*, I, q. 73, a. 1c.

⁶³ ID., *S.Th.*, I, q. 105, a. 5c.

⁶⁴ ID., *C.G.*, I, c. 34, n. 298: "Substantia est prior accidente et natura, in quantum substantia est causa accidentis". Sobre la causalidad de la substancia respecto a los accidentes, cfr. E. FORMENTI, *Filosofía del ser*, o.c., pp. 127-138.

son propiamente entes (*simpliciter entia*), porque ente es lo que tiene ser, y esto compete sólo a la substancia, que subsiste. Si se les puede llamar entes es sólo para indicar que con ellos y por ellos algo es accidentalmente. Son entes del ente (*entis entia*), dirá Santo Tomás. La substancia es, pues, causa del accidente: el accidente es porque la substancia es. Hay una relación de efecto a causa entre el ser del accidente y el ser de la substancia⁶⁵. El accidente es porque la substancia es. En cuanto la substancia es radicalmente por su acto de ser, la substancia hace ser al accidente en virtud de la fuerza constituyente del ser de la substancia, y es de este modo causa productiva del accidente.

Pero en cuanto la substancia es lo que es por su esencia real y concreta, la substancia tiene la capacidad (pasiva) de recibir aquellas perfecciones accidentales que su ser hace ser, pudiendo perfeccionarse y actualizarse accidentalmente. La substancia es como causa material del accidente. El sujeto, en cuanto es en potencia, puede recibir formas accidentales; pero en cuanto es en acto, produce esas formas accidentales⁶⁶. Ahora bien, conviene hacer una observación importante, y es que el efecto preexiste virtualmente en la causa agente, pero siempre de modo más perfecto; mientras que la preexistencia en la potencia de la causa material es una preexistencia imperfecta⁶⁷. La substancia finita en cuanto compuesta de potencia y acto, se nos presenta como causa del accidente en un doble sentido: uno, como causa productiva o "agente" del accidente; otro, como causa "material" del accidente.

Es la composición de esencia como *potentia essendi* y de ser como *actus essendi* en toda substancia finita, la que nos permite entender por

⁶⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 77, a. 6c: "Actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti".

⁶⁶ ID., *S.Th.*, I, q. 77, a. 6c: "Subiectum, in quantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: in quantum autem est in actu, est eius productivum".

⁶⁷ ID., *S.Th.*, I, q. 4, a. 2c: "Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute in causa agente: praexistere autem in virtute causae agentis, non est praexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praexistere in potentia causae materialis sit praexistere imperfectiori modo: eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum huiusmodi, est perfectum".

qué la operación es más perfecta que el ser de la substancia⁶⁸, esto es, por qué la plena realización perfectiva de un ente le viene del despliegue y ejercicio de sus capacidades operativas. Y, al mismo tiempo, por qué la operación es causada por el ser substancial. La solución está en que el accidente es causado por el sujeto en cuanto es en acto, y es recibido en él en cuanto es en potencia⁶⁹.

En lo que tiene de *potentia essendi*, la substancia recibe sus accidentes a modo de causa material, y contiene el ser accidental de un modo imperfecto. Por eso, el brotar de sus accidentes la perfecciona, aunque accidentalmente. Es en este sentido preciso que la operación es más perfecta que la forma substancial. Pero en cuanto la substancia es, la substancia hace ser al accidente en virtud de la naturaleza activa y operante del ser de la substancia a modo de causa productiva o activa del accidente, y contiene el ser accidental de un modo más perfecto. Por eso, la substancia, por el solo hecho de ser, de haber recibido de Dios el acto de ser, posee una determinada perfección propia, substancial, y que es la que le confiere toda su dignidad y valor. La perfección substancial o primera contiene de modo más perfecto la posible perfección accidental o segunda que esa substancia puede alcanzar en el ejercicio de sus capacidades operativas por la sencilla razón de que la hace ser. Supuesta esta primera perfección como raíz de toda su dignidad ontológica, y en virtud de ella, la substancia alcanza en el obrar su perfeccionamiento -accidental- al manifestar la plenitud de su *ser*⁷⁰.

⁶⁸ ID., C.G., l. c. 45, n. 385: "Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia".

⁶⁹ ID., S.Th., I, q. 77, a. 6c: "Accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia".

⁷⁰ Escribe J. Bofil: "El valor de un supuesto, de una persona, se muestra y se demuestra en sus obras, en su operación. Toda su substancia, todas sus *virtutes* y *virtutes* estaban como recogidas en espera de esta decisiva prueba de los hechos. ¿De qué serviría ser, sin obrar? (...) Por esto, porque en la operación tienen los seres el fin que les reclama, toda su naturaleza está en tensión hacia ella, conformando su figura y sus fuerzas en un *modus concreto* en el que la perfección específica se potencia: *operari sequitur esse, et modus operandi modus essendi*: la operación sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser. "La operación es la última actualidad de un supuesto -dice Santo Tomás-; por esto Aristóteles la llama acto segundo". En la posesión de su forma específica culminó su generación; en su operación propia debe culminar, ahora, su forma. *Operación propia* en un ser es aquella que le caracteriza y define entre sus semejantes, aquella en la que está especializado por naturaleza o por educación. En ella se despliegan hasta el máximo sus fuerzas, sus habilidades; en ella da el sujeto la plena medida de sí" (J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, o.c., pp. 30-40).

Por tanto, en el ente finito, el acto segundo es más perfecto *secundum quid* que el acto primero -en cuanto es su perfección accidental- en lo que de potencia pasiva tiene el ser substancial en virtud de la limitación que la esencia real y concreta impone a la plenitud de perfección del ser; pero el acto primero es más perfecto *simpliciter* que el acto segundo -en cuanto le hace ser- en lo que de potencia activa tiene el ser substancial en virtud de su acto de ser.

Así, la operación es la perfección segunda, mientras que el mero ser substancial es la perfección primera. Según el primer ser (substancial) algo es llamado ente simplemente; pero bueno sólo según un cierto aspecto; sólo según su última operación resulta bueno simplemente⁷¹. La bondad primera de ser (*bonitas prima essendi*) es totalmente recibida, participada, sin cooperación alguna; en cambio, la bondad consiguiente, que es la que la substancia recibe de los accidentes, y en particular de la operación, en razón de su potencia pasiva, es causada por la substancia, aunque naturalmente como causa segunda (la Causa primera es Dios), total en su propio orden, precisamente porque el ser del accidente es participación del de la substancia. La "caída" ontológica de plenitud de perfección del ser en razón de la participación del ser por la esencia en todo ente finito se "recupera" a través de la realidad accidental y, en especial, a través de la operación.

⁷¹ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I, q. 5, a. 1 ad1: "(...)Per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid: non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adveniat rei iam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile: et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter (...) Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens; secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter".

Dios, fin último del obrar libre

Porque el hombre trasciende a el ser la capacidad de la materia corporal, el obrar libre del hombre tiene al *ens-verum universale* como objeto de su inteligencia y al *bonum universale* como objeto de su voluntad. El hombre conoce y ama todo lo que es en cuanto es. Porque es, es verdadero, y lo conoce. Porque es, es bueno, y lo ama. Luego conocerá y amará propiamente lo que es propiamente, esto es, la substancia, que es lo que propiamente subsiste. Pero hay algunas substancias, las estrictamente materiales, que tienen una subsistencia precaria: son, pero dejan de ser, decaen en el ser. Por eso, lo que propiamente estamos destinados a conocer y amar: son las personas, que tienen un ser propio. Ellas son el término de nuestra actividad espiritual. Sólo conociendo y amando a la persona se realiza nuestro obrar libre, y nos cumplimos como hombres.

Ahora bien, sólo se realizará cabalmente nuestra capacidad de conocer y amar -en que consiste el vivir de nuestra alma- conociendo y amando a aquel Ser personal que El sólo es *Omnia*, todas las cosas⁷². El único fin último del hombre es Dios, que es todo el Ser y todo el Bien. "El hombre está inclinado al fin último, pues "nada puede aquietar la voluntad del hombre sino el bien universal, el cual no se encuentra en la cosa creada, sino en Dios únicamente, porque toda criatura tiene bondad participada. Por consiguiente, sólo Dios puede llenar la voluntad humana" (*S. Th.*, I-II, q. 2, a. 8), puede proporcionarle el bien en sí subjetivo, la felicidad. La persona humana, como todas las criaturas, está orientada a Dios, y no sólo por su inteligencia y su voluntad, sino que es toda la persona la que está destinada a Dios. Sin embargo, por su conocimiento y su querer puede lograr directamente su tendencia a Dios. Tendencia que se manifiesta inicialmente en ella de un modo indeterminado y potencial. En la inteligencia, porque incluye germinalmente toda ciencia, en cuanto posee los primeros principios; y en la voluntad, por su tendencia natural al bien. Por esa

⁷² Sobre el fin de la actividad humana en Dios, cfr. J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, o.c., pp. 342-355.

vaguedad, tanto la inteligencia como la voluntad, se encuentran con cierta indeterminación respecto a toda verdad y a todo bien. Para que se expliciten su tendencia a Dios en su pensamiento y en su amor, es necesario que ambos se desarrollen con un dificultoso trabajo. Hay que lograr que la vida intelectual y volitiva, que por realizarse de un modo inmanente e íntimo es una vida interior, se despliegue como un camino hacia el último fin, es decir, que se conciba la vida interior como una tensión espiritual hacia Dios. No basta, sin embargo, con esta tensión o anhelo de Dios: es necesario encontrarlo⁷³.

Sólo en Dios se cumple perfectamente nuestro obrar libre. Sólo los seres libres, capaces de alcanzar el ser y el bien en su aspecto universal, buscan a Dios por el conocimiento y el amor⁷⁴. El hombre, gracias a su entendimiento y a su voluntad, tiende directamente hacia Dios. "El fin de una cosa responde a su principio, pues una cosa es perfecta cuando alcanza su principio propio, bien por semejanza o bien de cualquier otro modo. El fin del alma humana y su última perfección consiste en trascender por el conocimiento y el amor todo el orden de las criaturas y alcanzar el primer principio, que es Dios"⁷⁵. *Capax entis*, el hombre está abierto a la plenitud absoluta del Ser. Es *capax Dei*. El único sentido de nuestra libertad es Dios.

"Cuando el hombre -en la medida en que le sea dado- identifica su conocer con el conocer divino, y su querer con el divino querer, su

⁷³ E. FORMENT, *Dios y el hombre*, o.c., pp. 23-25.

⁷⁴ SANTO TOMAS, *S.Th.*, I-II, q. 1, a. 8c: "Homo et aliae rationales creaturae consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum: quod non competit aliis creaturis, quae adipiscuntur ultimum finem in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quod sunt, vel vivunt, vel etiam cognoscunt".

⁷⁵ ID., *C. G.*, II, c. 87, n. 1719: "Finis rei respondet principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium peruenit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et perueniat ad primum principium, quod Deus est". Escribe J. Bofill: "Todo este movimiento hacia Dios de nuestras potencias superiores penetra y arrastra así mismo nuestro psiquismo inferior. No tan sólo la inteligencia y la voluntad constituyen al hombre: pensarlo así sería reincidir en algunas de las teorías duales y mutiladas que hemos criticado. Es el hombre entero, el que tiende hacia Dios y está destinado a Dios; y si tan sólo por lo que en él hay de espíritu puede alcanzar directamente su fin, sin embargo el resto de sus facultades interviene siempre: ya con una actividad preparatoria en este mundo, ya participando, en el otro, por redundancia, del bien que nuestra parte más noble disfruta" (J. BOFILL, *Obra filosófica*, o.c., p. 86).

libertad adquiere plenitud; disminuyendo, en cambio, en la medida en que diverge. No se puede confundir la libertad con la noción de una independencia absoluta, porque en ese caso la libertad divina sería imparticipable: Dios no hubiese podido crear seres libres, y sin embargo, efectivamente, los ha creado. La libertad se cumple como libertad en el amor del Bien, en el amor del Amor. La capacidad infinita de querer que la libertad implica, se pone como tal libertad, sólo amando libremente el Bien infinito, de modo incondicionado; de lo contrario, se frustra como tal libertad"⁷⁶. Dios, creando directamente el alma humana, ha querido para el hombre la libertad, de modo que libremente -con la libertad de que gozamos en nuestra inteligencia para la verdad y en nuestra voluntad para el bien- busquemos a Dios como único fin propio de nuestra vida.

Si Dios, creando directamente el alma humana al darle en propiedad un acto de ser original y único que no depende del cuerpo, ha querido para el hombre la libertad, conociendo el motivo de la creación, tal vez entendamos mejor por qué y para qué nos ha hecho libres. "Tanto desde la Revelación y la fe, como desde la metafísica natural, que llega a Dios como Acto puro de ser, o como *Ipsium Esse Subsistens* -Ser absoluto, simplicísimo y en plenitud o totalidad-, la creación del universo se nos manifiesta como un acto trascendente de derivación causal, que el Ser por esencia obra con absoluta libertad, dando el ser en participación, y así haciendo ser a los seres. Y como los entes -que tienen el ser participado- nada pueden añadir al Ser por esencia, se sigue que la participación, la posición del ser *ex nihilo sui et subiecti* por Dios, la creación, es totalmente gratuita. Y una gratuidad que no es arbitrio, capricho o simple azar -repugnando todo eso a la esencia divina-, no puede ser más que amor, ese amor que Santo Tomás, siguiendo aquí a Aristóteles, define como querer el bien para alguien: *bonum velle alicui*. Dios crea por amor. La reducción al fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor sólo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente

⁷⁶ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., pp. 103-104.

y por sí, sean sólo las personas (angélicas y humanas). Todo el resto del universo -con todas sus galaxias y con todas las adiciones cuantitativas o extensivas que aún se puedan descubrir- no es más que el hábitat del hombre, el "jardín de las delicias" del Génesis⁷⁷.

La participación en el ser, la creación, la posición del ser absolutamente, es totalmente gratuita. Dios crea por amor. "Si Dios ha creado a la persona, y a todas las criaturas, las conserva y las ha ordenado a Sí mismo como a su último fin, no lo hace en beneficio propio. Como dice Santo Tomás, lo hace porque es la "liberalidad misma", la bondad o generosidad máxima, ya que "el obrar por indigencia es propio de los agentes imperfectos, que son activos y pasivos en su obrar; pero este modo de obrar no compete a Dios. Y por esto, solo El es la liberalidad misma, ya que no hace nada por su utilidad, sino sólo por su bondad" (*S. Th.*, I, q. 44, a. 4 ad1)⁷⁸. Siendo la persona la única criatura del universo que Dios ha querido por sí misma, se realiza plenamente amando el Amor que es su causa. Entrevemos ya cuál es el sentido de la libertad humana: porque Dios ama a cada hombre en sí mismo y por sí mismo -misterio de amor- lo crea con una "estructura de libertad" para que libremente responda al amor que Dios le ha manifestado orientando efectivamente todo su obrar sólo y exclusivamente hacia El. La libertad radical es la libertad del amor, la de la decisión suprema hacia Dios.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁸ E. FORMENT, *Dios y el hombre*, o.c., p. 19.

EPILOGO

La Sagrada Escritura se abre con la declaración al unísono de la grandeza y de la debilidad del hombre: moldeado por Dios, compuesto de polvo de la tierra y aliento de vida, hecho a imagen y semejanza de Dios (*Gen. 2, 7; Gen. 1,27*). Santo Tomás, en perfecta armonía con la fe, elaborará una antropología filosófica en la cual el hombre, situado metafísicamente como *criatura*, descubre su más alta dignidad natural en ser, por su espiritualidad, a imagen y semejanza de Dios.

Su original concepción del acto de ser (componente metafísico intrínseco del ente, y no el mero hecho de la existencia; acto de todo acto y perfección fundante de toda perfección) y la noción metafísica de participación ofrecen a Santo Tomás la clave para desentrañar la estructura profunda de toda criatura. La criatura es limitada precisamente en cuanto *es*: tiene ser pero no es su ser. Es ente por participación. Todo lo que es por participación se compone realmente de participante y participado, donde lo participado es el mismo ser o acto de ser, y el participante del ser es la esencia o potencia de ser. La composición real de esencia y ser define metafísicamente a toda criatura y, por lo mismo, al hombre. Ahora bien, como la verdad se funda en el ser de la cosa más que en su esencia (*In 1 Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1), la determinación de la verdad del hombre debe hallarse en la determinación del ser del hombre.

En la escala de los entes, la substancia puramente espiritual, debido a su mayor proximidad al Acto Puro, adquiere para sí un ser tan alto, que de él no puede participar en modo alguno el cuerpo, y por eso el ángel no puede ser forma de un cuerpo (*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 2 ad5). Su esencia o potencia de ser es la forma sola. La substancia espiritual se compone, por tanto, de forma y ser participado. La substancia estrictamente corpórea está tan alejada del Primer Principio y tan próxima a la materia que su esencia o potencia de ser es la forma juntamente con la materia. La forma material sólo tiene ser en cuanto lo da a participar a la materia con la que entra en composición real y de la que depende intrínsecamente para ser, de suerte que el acto de ser sólo es del compuesto.

Situado ontológicamente en la frontera entre la substancia espiritual y la substancia estrictamente corpórea, el hombre constituye un caso peculiar, donde su forma (el alma) es ella misma subsistente o espiritual y tiene directamente y por sí -sin necesidad de materia- el ser. Pero por ocupar el último grado en las substancias espirituales, el alma humana es la que tiene más de potencia de ser entre estas substancias, y más próxima se halla a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar su propio acto de ser a la materia (el cuerpo), como su forma (como su primer principio de animación y organización), que, sin embargo, es en sí misma subsistente. Así, de esta alma y de este cuerpo resulta un solo acto de ser en un único compuesto, aunque dicho acto de ser, por pertenecer al alma, no depende del cuerpo (*De ente et essentia*, c. 5).

Por tanto, no se une el alma espiritual al cuerpo accidentalmente, pues comunica su propio ser al cuerpo como materia, y así resulta un único ser para todo el compuesto (*De Anima*, q. un., a. 1 ad1); el alma recibe al cuerpo en la comunión de su ser, y así resulta un único ser del alma y del cuerpo, el ser del hombre (*De Spir. Creat.* q. un., a. 2 ad3). El alma espiritual tiene el ser de una substancia, y al comunicarlo al cuerpo confiere una única substancialidad al compuesto: no hay ningún inconveniente en que el mismo ser en el que subsiste el alma sea el ser en el que subsiste el compuesto, pues el compuesto tiene ser mediante la forma. En la antropología tomista no existe, pues, ni *monismo*, ya que se afirma la real composición y consiguiente

distinción de espíritu y cuerpo en cada hombre, ni dualismo, precisamente porque alma y cuerpo no son dos realidades físicas, dos substancias, sino dos principios constitutivos de un único ente, de una única substancia, de una única persona.

Unidad del hombre que tiene su raíz en el ser como acto, como por otra parte sucede en cualquier otro ente corpóreo, cuya materia tiene el acto de ser mediante la forma: forma, que participa del ser sólo en cuanto informando a la materia, y por eso no es subsistente, sino que únicamente subsiste el compuesto. Pero en el caso del hombre -aquí está su peculiaridad y distancia respecto de la realidad material-, la subsistencia de su forma se funda en que adquiere para sí un ser superior y más noble que el de las formas materiales, en cuanto poseído como propio y suyo, y no en cuanto forma del cuerpo, aunque la integridad específica del hombre implica que el alma informe al cuerpo para que se dé la naturaleza humana completa; el alma en sí no posee toda la perfección de la naturaleza humana más que virtualmente: el cuerpo está unido al alma de tal modo que de esa unión resulta completa la naturaleza humana, de la cual alma y cuerpo son partes. El alma humana no necesita informar un cuerpo para ser, puesto que vemos que no necesita propiamente y de suyo de un cuerpo para obrar (y el obrar sigue al ser), aunque sí necesita informar un cuerpo para empezar a ser, pues vemos que inicialmente necesita del cuerpo para realizar sus operaciones propias. Por eso, el alma se une al cuerpo substancialmente como su acto formal, comunicándole su propio ser.

Sabemos que el alma es subsistente en sí misma y por sí misma porque encontramos en el hombre -además de una animación o información corporal de máxima perfección- unas operaciones, entender y amar, que exceden de tal modo la naturaleza corpórea que ni siquiera se ejercen por medio de un órgano corporal; operaciones de suyo inmatrimales al suponer la posesión intencional de la forma ajena en su alteridad, abstracta de la materia. Y como el obrar sigue al ser, la espiritualidad de estas operaciones señala claramente la espiritualidad de su principio, el alma humana.

Consecuencia de su espiritualidad es su inmortalidad. En efecto, el acto de ser sigue *per se* a la forma. Luego el ser no se puede separar de su forma en modo alguno. Los compuestos de materia y forma se corrompen por el hecho de perder la forma a la que sigue el acto de ser. En cambio, la misma forma no puede corromperse propiamente, sino accidentalmente al corromperse el compuesto, por faltar el ser del compuesto, que es por la forma; lo que sucede cuando la forma es tal que no es propietaria de su ser sino sólo aquello por lo que el compuesto es. Luego el alma, que es una forma que tiene en sí y por sí misma el ser (*habens esse*) y no sólo forma por la que (*quo*) algo es, tiene el acto de ser de manera inseparable (*De Anima*, q. un., a. 14). Ella primeramente recibe en sí el acto de ser, y después -con posterioridad de naturaleza, no de tiempo- lo comunica al cuerpo; cuando el cuerpo no está en condiciones de hacerle de sujeto y potencia, ella sigue manteniendo el acto de ser que había comunicado al cuerpo y continúa en el ser, asumiendo otra forma de vida. Es, por tanto, inmortal. No puede perder su ser (a no ser que Dios positivamente decidiera aniquilarla).

De naturaleza espiritual, el alma humana se origina únicamente por creación directa de Dios, que la crea en el cuerpo como su forma (*In II Sent.*, d. 32, q. 2, a. 3 ad4). Dios crea directamente para ella su acto de ser -único e irrepetible- en cuanto querida por El en sí misma y por sí misma. Acto de ser que le pertenece en propiedad, desde el momento en que Dios se lo ha otorgado directa y amorosamente. Podemos entender ahora lo que confiere al hombre toda su dignidad: su alma espiritual, subsistente en sí misma, inmortal. Cada alma ha sido directa y propiamente creada por Dios, querida por Dios en sí misma y por sí misma: llamada, por tanto, a devolver amor con amor y a gozar de Dios en amorosa unión íntima con El.