

IGNACIO GUTI ANDREU

**METAFÍSICA
DEL ALMA HUMANA**

Tesis Doctoral dirigida por el Prof. D. Eudaldo Forment

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE BARCELONA
ABRIL 1991**

CAPITULO II

NATURALEZA ESPIRITUAL Y SER PERSONAL

En el sentido filosófico, "persona" indica la dignidad de la naturaleza espiritual. *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*¹. Sin embargo, conviene hacer algunas precisiones terminológicas para captar el sentido profundo de esa relación entre espiritualidad y personalidad.

Substancia, naturaleza y supuesto

Veamos, en primer lugar, el término substancia (*substantia*). Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirma que todas las posibles acepciones de substancia se reducen a dos: la primera, como el todo individual que subsiste y es incomunicable (y es, por tanto, sujeto último de predicación); la segunda, como la esencia de tal sujeto. La substancia como *essentia* incluye dos sentidos: uno, en cuanto llamamos substancia a la causa de ser del sujeto, como forma, y así el alma es substancia; otro, en cuanto llamamos substancia a la quiddidad de una cosa (*quidditas rei*), que es lo que significa la definición, y así la humanidad también es substancia. Difieren en que la forma es parte de

¹ SANTO TOMAS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.

la esencia o quiddidad, mientras que la esencia incluye todos los principios esenciales².

Centrándonos en la primera acepción, la de substancia como *suppositum*, Santo Tomás señala dos características: la substancia es lo que subsiste, lo que se sustenta en sí mismo sin necesidad de un fundamento extrínseco, lo que recibe el ser como propio, en contraposición a los accidentes, que no reciben el ser como propio sino que lo participan a través de la substancia: lo que es por sí y no en otro; y por ser subsistente, la substancia puede ser substrato de los accidentes. Etimológicamente, substancia hace alusión a este sentido (*sub-stare*). Puede verse que no es idéntica la razón de subsistir y la de ser substrato de accidentes. Por eso, algo sustenta accidentes porque es subsistente, pero algo puede ser subsistente sin necesidad de sustentar accidentes³. La substancia en cuanto subsiste (*subsistere*) recibe el nombre de

² ID., *In V Metaph.*, lect. 10, nn. 898-904: "[898] Primo ponit diversos modos substantiae. Secundo reducit omnes ad duos (...) primus est secundum quod substantiae particulares dicuntur substantiae (...) Haec enim omnia praedicta dicuntur substantia, quia non dicuntur de alio subiecto, sed alia dicuntur de his (...) [899] (...) Dicit quod alio modo dicitur substantia quae est causa essendi praedictis substantiis quae non dicuntur de subiecto; non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis, ut forma. Sicut dicitur anima substantia animalis. [900] Ponit tertium modum, secundum opinionem Platoniorum et Pythagoricorum, (...) [901] Iste autem modus non est verus (...) [902] (...) Dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque. Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantiae eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formam, sed totam rei essentiam. [903] (...) Reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicatur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis (...) [904] Sed etiam forma et species uniuscuiusque rei, dicitur tale, idest substantia. In quo includit et secundum et quartum modum. Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam. Unde sub uno comprehenduntur forma et species, idest sub essentia rei".

³ ID., *De Pot.*, q. 9, a. 1 ad 4: "Quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur, tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare: sed subsistere in quantum non est in alio; substare vero in quantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicuius accidentis subiectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia".

subsistentia. En cuanto es substrato (*substare*), la substancia recibe el nombre de *hypostasis* vel *substantia prima*⁴.

"Según el filósofo, substancia se dice con dos acepciones: una, se llama substancia a la quiddidad de la cosa, que es lo que significa la definición, que es el sentido en que decimos que la definición expresa la substancia de la cosa, substancia que los griegos llaman ousia, y nosotros esencia. En la otra acepción, se llama substancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de la substancia, el cual tomado en general se puede denominar o bien con un nombre que significa intención, y de este modo se llama supuesto, o bien con tres nombres que significan la cosa, que son "cosa de naturaleza", "subsistencia" e "hipóstasis", según la siguiente triple consideración de la substancia: en cuanto existe por sí y no en otro, se llama subsistencia, pues algo subsiste cuando existe en sí y no en otro; en cuanto soporta una naturaleza común, se llama cosa de naturaleza, como este hombre es una cosa de naturaleza humana; en cuanto soporta accidentes, se llama hipóstasis o substancia"⁵. En resumen, substancia puede tener los sentidos de *essentia*, *subsistentia* y *substantia* vel *hypostasis*.

⁴ ID., *De Pot.*, q. 9, a. 1c: "Philosophus ponit substantiam dupliciter dici. Dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti (...) Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est: quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quae est subiectum in quantum subsistit, dicitur οὐσιωτικῶς, vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re".

⁵ ID., *S.Th.*, I, q. 29, a. 2c: "Secundum Philosophum, substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei: quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem: et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia, et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae: sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia".

Esencia propiamente es lo que significa la definición. Y la definición incluye los principios de la especie, pero no los principios individuales. En los entes corpóreos, la esencia significa el compuesto de materia y forma. En cambio, el compuesto de esta materia y de esta forma tiene razón de hipóstasis. La hipóstasis añade, pues, sobre la razón de la esencia los principios individuales⁶. Por tanto, el término griego hipóstasis en su significación propia designa el individuo substancial⁷. Por eso, aunque la traducción del término griego hipóstasis sea la de substancia, como substancia puede significar tanto la esencia como el individuo substancial o supuesto, en la tradición cristiana latina se tradujo hipóstasis por subsistencia⁸.

A través de la lectura de estos textos aparece el término supuesto (*suppositum*) como aquél que expresa al ente de modo total, incluyendo el acto de ser. El supuesto es un todo individual que subsiste en un único acto de ser y es, por eso, incomunicable. Así, "supuesto" se reserva en metafísica para significar realidades individuales y tomadas en su totalidad -este hombre, aquel perro-, cuyo carácter distintivo es la subsistencia, esto es, la intrínseca posesión de un acto de ser propio, que actualiza todo el conjunto.

⁶ ID., *S.Th.*, I, q. 29, a. 2 ad 3: "Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia et ex hac forma, habet rationem hypostasis et personae: anima enim et caro et os sunt de ratione hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia".

⁷ ID., *S.Th.*, I, q. 29, a. 2 ad 1: "Hypostasis, apud Graecos, ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiae"; *S.Th.*, I, q. 29, a. 1c: "Licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia: dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis: dicuntur enim hypostases vel primae substantiae".

⁸ ID., *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1 ad 5: "Apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quare iam. Et ideo ut tolleretur malus intellectus, sancti noluerunt uti hoc nomine substantia pro supposito, sicut Graeci utuntur, sed transmutaverunt, et posuerunt subsistentiam respondentem hypostasi, et substantiam respondentem ousiosi, quamvis sit e converso secundum veritatem significationis; magis enim curaverunt vitiationem errorum quam proprietatem nominum".

Otro término que hemos de considerar es el de naturaleza (*natura*). En el *Comentario a las Sentencias* (III, d. 5, q. 1, a. 2), Santo Tomás expone sintéticamente el proceso semántico que históricamente ha tenido el término naturaleza. Naturaleza viene de nacer. Por eso, comenzó significando la misma generación del viviente, esto es, su nacimiento. Pasó luego a significar el principio activo de aquella generación, y más tarde el principio activo de cualquier movimiento natural; después, el principio material de cualquier generación y también el principio formal. Ahora bien, como la generación no sólo termina en la forma, sino en la substancia compuesta, pasó a significar cualquier substancia y también cualquier ente. Pero la substancia, además de significar la forma o la materia, tiene dos acepciones. Por un lado, significa el sujeto mismo que llamamos *hoc aliquid*, que no se predica de otro, como *este* hombre, y así la substancia la significamos por el término hipóstasis. Según esta significación, a la substancia la llamamos naturaleza en cuanto naturaleza es lo que puede obrar o padecer. Según la otra acepción, llamamos a la substancia *quod quid erat esse*, esto es, la quiddidad y esencia significada en la definición de cualquier cosa, y así la substancia la significamos por el término ousia. Y según esta significación a la substancia la llamamos naturaleza en el sentido de que la naturaleza es lo que informa la diferencia específica, pues la última diferencia es la que completa la definición⁹.

⁹ ID., *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2 c: "Natura autem a nascendo nomen accepit: quae proprie dicitur generatio viventium ex similibus similia in specie producentium; unde secundum primam sui institutionem natura significavit generationem ipsam viventium, scilicet nativitatem. Item translatum est nomen naturae ad significandum principium activum illius generationis: quia virtutes agentes ex actibus nominari consueverunt. Inde ulterius processit nomen naturae ad significandum principium activum cuiuslibet motus naturalis: et ulterius ad significandum etiam principium materiale cuiuslibet generationis: et inde etiam ad significandum principium formale, quod est terminus generationis. Sed quia non solum generatio terminatur ad formam, sed ad substantiam compositam; ideo translatum est ad significandum quamlibet substantiam, et ad significandum etiam quodlibet ens. Substantia autem, praeter significationes quibus forma vel materia dicitur substantia, dicitur duobus modis, secundum Philosophum. Uno modo subiectum ipsum quod dicitur hoc aliquid, et de altero non praedicatur, ut hic homo, secundum quod substantia significatur nomine hypostasis; et secundum hanc significationem substantia dicitur natura secundum quod natura est quod agere vel pati potest. Alio modo dicitur substantia quod quid erat esse, idest quidditas et essentia, quam significat definitio cuiuslibet rei, prout significatur nomine ousiae; et sic etiam substantia dicitur natura, secundum quod Boetius dicit, quod "natura est unumquodque informans specifica differentia": quia ultima differentia est quae definitionem complet".

Por lo tanto, la substancia entendida en su acepción de principio metafísico del ente (y no en su acepción de supuesto) no sólo es causa intrínseca de ser del sujeto, como forma, sino también principio intrínseco de operaciones del supuesto. Y entonces a la substancia se le llama naturaleza¹⁰.

Pero observamos que hay diversos entes que tienen el mismo tipo de operaciones y, por tanto, la misma naturaleza. Luego conviene distinguir lo que es uno y común, de lo que se multiplica¹¹. Surge así la distinción naturaleza y supuesto, que no será la de dos principios del ente, sino más bien la distinción real entre el todo (supuesto) y una de sus partes. "Puesto que a cualquier cosa le puede advenir algo que no es de la razón de su naturaleza, por eso, cosa y esencia, o, supuesto y naturaleza, son diferentes. Pues en el significado de naturaleza se incluye sólo lo que pertenece a la razón de la especie; en cambio, el supuesto no sólo tiene lo que pertenece a la razón de la especie, sino también otras cosas que le pasan al sujeto. Y así, el supuesto significa el todo, y la naturaleza o quiddidad, la parte formal. Sólo en Dios ocurre que no hay algo que adviene aparte de su esencia, porque su ser es su esencia. Por eso, en Dios es absolutamente lo mismo el supuesto y la naturaleza. En el ángel, en cambio, no es así, porque algo le acaece al ángel que no es de la razón de su especie, pues el mismo ser del ángel está aparte de su esencia o naturaleza; además, le advienen otras cosas que pertenecen completamente al supuesto y no a la naturaleza"¹².

¹⁰ ID., *S.Th.*, I, q. 29, a. 1 ad 4: "Nomen naturae primo impositum est ad significandam generationem viventium, quae dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est a principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motus. Et sic definitur natura in II Phys. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quam forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuiusque rei, quam significat eius definitio, vocatur natura".

¹¹ ID., *De Pot.*, q. 9, a. 1c: "Philosophus ponit substantiam dupliciter dici. Dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distinguere quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur".

¹² ID., *Quodl.*, II, q. 2 a. 4c: "Secundum hoc ergo, cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et

El supuesto, pues, designa el todo y la naturaleza, la parte formal. Luego al hablar de substancia individual se puede significar el principio formal substancial del ente singular concreto, coincidiendo en este caso con la naturaleza concreta del ente concreto, o se puede connotar también el ser, y entonces a la substancia individual la llamamos supuesto, que es el ente considerado en su totalidad como sujeto propio de su ser y de su obrar. Ninguna naturaleza tiene, por tanto, ser sino en su supuesto: la naturaleza humana sólo puede ser en el hombre, en cada hombre: fuera de él, es sólo una abstracción. Luego todo lo que es existente por sí mismo en el género de la substancia, tiene razón de hipóstasis o supuesto¹³. Sólo el supuesto es sujeto propio del acto de ser. "Simplemente y por sí, el ser es del supuesto subsistente; las otras cosas se dicen ser en cuanto que el supuesto subsiste en ellas; bien esencialmente, como la materia y la forma, y así la misma naturaleza se dice ser; o bien accidentalmente, como se dicen ser los accidentes. Luego el ser dicho sin más del supuesto significa el ser personal de él mismo; en cambio, el ser en cuanto que conviene a una parte o accidente, no se dice sin más del supuesto, sino que el supuesto se dice que es en ello"¹⁴.

natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei: suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt; et ideo suppositum signatur per totum, natura autem, sive quidditas, ut pars formalis. In solo autem Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia; et ideo in Deo est omnino idem suppositum et natura. In angelo autem non est omnino idem: quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei: quia et ipsum esse angeli est praeter eius essentiam seu naturam; et alia quaedam ei accidunt quae omnino pertinent ad suppositum, non autem ad naturam"; *De Unione Verbi incarnati*, q. un., a. 3c: "Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius, natura autem per modum partis formalis. Et ideo, cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter et multa secundum quid. Cuius signum est; quia ea quae differunt supposito et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam, sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie. Et ideo, e contrario, si unum suppositum habeat multas naturas, erit unum simpliciter et multa secundum quid".

¹³ ID., *In III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3 c: "Nulla natura habet esse nisi in supposito suo: non enim humanitas potest esse nisi in homine: unde quidquid est in genere substantiae per se existens, rationem hypostasis vel suppositi habet"; *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3c: "Ad rationem totius pertinent duo. Unum scilicet quod esse totius compositi pertinet ad omnes partes: quia partes non habent proprium esse, sed sunt per esse totius. Aliud est quod partes componentes causant esse totius".

¹⁴ ID., *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2c: "Esse autem simpliciter et per se est suppositi subsistentis; alia vero dicuntur esse, in quantum suppositum in eis subsistit, vel

El ser es su constitutivo real, pues lo más propio del supuesto es subsistir y esto es efecto exclusivo del acto de ser. "Esse tiene dos acepciones (...) Una, en cuanto cópula verbal que expresa la composición de cualquier enunciado que hace el alma: por eso, este *esse* no existe en la naturaleza de las cosas, sino sólo en el acto del alma que compone y divide (...) Otra, en cuanto se afirma que el *esse* es el acto del ente en cuanto ente, esto es, aquello por lo que el ente está en acto en la naturaleza de las cosas; en este sentido, el *esse* se atribuye sólo a las cosas que se contienen dentro de los diez géneros. Pero este ser se atribuye a algo de dos modos. Uno, como a aquello que propia y verdaderamente tiene ser o es. Y así se atribuye sólo a la substancia que subsiste por sí misma (...) Pero todas aquellas cosas que no subsisten por sí mismas, sino en otro y con otro, bien sean accidentes, o formas substanciales, o cualquier parte, no tienen ser como si ellas mismas verdaderamente fuesen, sino que se les atribuye el ser de otro modo, a saber, como a aquello "por lo que" algo es; como la blancura se dice ser, no porque ella misma subsista en sí, sino porque por ella algo tiene ser blanco. Luego el ser propia y verdaderamente no se atribuye más que a la cosa subsistente por sí misma. A ésta, se le atribuye un doble ser. Un ser, que resulta de todo aquello a partir de lo cual se integra su unidad, que es el ser substancial del supuesto. Se atribuye otro ser al supuesto, fuera de aquello que lo integra, que es el ser sobreañadido, o sea, accidental; así, atribuimos a Sócrates el ser blanco cuando decimos: Sócrates es blanco"¹⁵.

essentialiter, sicut materia et forma, et sic natura ipsa dicitur esse; vel accidentaliter, sicut accidentia dicuntur esse. Esse ergo dictum simpliciter de supposito significat esse personale ipsius; esse vero secundum quod convenit parti vel accidenti, non dicitur simpliciter de supposito, sed suppositum dicitur esse in eo"; *De Unione Verbi incarnati*. q.un., a. 4c: "Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes, dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, in quantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis".

¹⁵ ID., *Quodl.*, IX, q. 2, a. 3c: "Esse dupliciter dicitur (...) Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cuiuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc esse non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividensis (...) Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura. Et sic esse non attribuitur nisi rebus ipsiis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum per decem genera

"Id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura"

Y cuando el supuesto (sujeto substancial, individual y subsistente) es de naturaleza espiritual, y sujeto por tanto de conocimiento intelectual y de querer libre, recibe el nombre de *persona*. Toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones radica en la riqueza de su acto de ser, que la constituye como persona y funda toda su singularidad y originalidad. La persona goza de un acto de ser más intenso, participa más plenamente de la perfección de ser porque la naturaleza en que es recibido su ser es de un orden superior al meramente corpóreo: es la naturaleza espiritual, por la que el supuesto es capaz de subsistir sin necesidad de materia. La personalidad pertenece, pues, necesariamente a la perfección y a la dignidad de una cosa en cuanto que a la perfección y dignidad de esa cosa le pertenece el existir por sí misma, que es lo que se entiende con el nombre de persona¹⁶.

dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui dupliciter. Uno modo sicut ei quod proprie et vere habet esse vel est. Et sic attribuitur soli substantiae per se subsistenti (...) Omnia vero quae non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia sive formae substantiales aut quaelibet partes, non habent esse ita ut ipsa vere sint, sed attribuitur eis esse alio modo, idest ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in se subsistat, sed quia ea aliquid habet esse album. Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud esse est supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur: Socrates est albus"; *In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2c: "Ens enim subsistens est quod habet esse tanquam eius quod est, quamvis sit naturae vel formae quasi eius quo est. Unde nec natura rei nec partes eius dicuntur proprie esse, si esse praedicto modo accipiatur; similiter autem nec accidentia, sed suppositum completum est, quod est secundum omnia illa. Unde etiam Philosophus dicit in II Metaph. quod accidens magis proprie est entis quam ens".

¹⁶ *ID.*, *S. Th.*, III, q. 2, a. 2 ad2: "Personalitas necessario in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat: quod in nomine personae intelligitur". La singular dignidad de la persona, dice A. Lobato, se funda, en último término, en el ser entendido como acto, como actualidad que viene participada de modos diversos conforme a la modalidad de los sujetos en que se recibe. La virtud del acto de ser, lo que Santo Tomás llama la *virtus essendi* se participa de modos diferentes en los actos y en las perfecciones del ente. La participación de la persona en el ser, es más alta, más plena; de ahí su dignidad, su

Ahora bien, aunque la naturaleza espiritual otorga a ese todo que es la persona la capacidad de subsistir independientemente de la materia, es la persona la que subsiste de ese modo por su acto de ser. Ninguna naturaleza espiritual tiene el ser sino en la persona, pues todo lo que corresponde a la naturaleza es en cuanto subsiste en un supuesto. Y a lo que subsiste en sí y por sí, tiene la naturaleza espiritual como esencia y es, de este modo, sujeto real del acto de ser, se le llama persona, que es lo más perfecto que se da en la naturaleza creada¹⁷.

"Santo Tomás, siguiendo a Boecio, define la persona como *substantia individual de naturaleza racional (individua substantia rationalis naturae)*. La persona no es, pues, más que un tipo determinado de supuesto: el que posee una naturaleza espiritual. El nombre de persona designa a los seres más perfectos que existen, es decir, Dios, los ángeles y los hombres. Y como toda perfección proviene del *esse*, la excelencia de estas sustancias se cifra o en la posesión plena del Ser subsistente (Dios), o en el alto grado de participación en el ser, propio de los ángeles y de los hombres. Ser persona, en definitiva, es poseer la semejanza del Ser divino de una forma superior, que es la espiritualidad; es gozar de un acto de ser más intenso. Este modo de participar el ser se explica por el rango superior de la naturaleza en que es recibido, y se manifiesta en unas operaciones exclusivas de la persona: los ángeles y los hombres pueden realizar actos similares a los que son propios de Dios, como entender y amar. En suma, toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones,

subsistencia, su autonomía (Cfr. A. LOBATO, "La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., pp. 282-283).

¹⁷ ID., *S.Th.*, I, q. 29, a. 3c: "Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet *subsistens* in rationali natura". Santo Tomás prefiere el nombre de subsistencia para designar la singular dignidad de la persona. Esta dignidad -dirá A. Lobato- de un modo negativo implica el no estar sometido a otro, no ser de otro. Y la persona tiene este modo de ser en sus dos aspectos: en cuanto ser substancial, no tiene otro sujeto en el cual se sustente, como lo tienen los accidentes; en cuanto ser racional, no está movido por otro, no es esclavo de nadie, no pertenece a otro. Este modo de ser, que no puede tolerar ser en otro, ser por otro, ser de otro, se comprende en su aspecto positivo, en el cual resalta la dignidad. La persona indica al ser autónomo: como substancia, es por sí misma; como racional, tiene dominio del propio ser, del propio acto: obra por sí misma (Cfr. A. LOBATO, "La persona en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., p. 282).

radica en la riqueza de su acto de ser, que la constituye como persona y funda tanto su originalidad psicológica (autoconocimiento, amor espiritual, etc.) como su valor moral y social¹⁸.

Damos, pues, el nombre de persona al ente completo (*suppositum*) cuando es de naturaleza espiritual. Entonces, la superioridad de la persona radica en la superioridad de su naturaleza con respecto a las naturalezas no espirituales. *Persona est id quod est perfectissimum in tota natura*. Y el constitutivo real de la persona es el acto de ser, que es la perfección fundante de todas las perfecciones, tanto la esencial como las accidentales. Estos dos aspectos de la persona -subsistencia y naturaleza espiritual- están unidos entre sí. Precisamente porque la forma substancial del hombre tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual.

Y porque el alma humana tiene *per se* (si bien no *a se*, sino de Dios) el acto de ser, puede obrar *per se*: obrar *per se* es tener el dominio sobre las propias acciones; es decir, tener libertad. "Sólo con el Cristianismo, que atribuye al hombre la efectiva "libertad" de elegir su fin último, por tanto, le reconoce la plena responsabilidad de sus acciones, el concepto de persona obtiene su último requisito, propio del "dominio" que el espíritu ejerce sobre los cuerpos: *Adhuc quodam et specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus quae habent dominium sui actus et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt* ("Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas"; *S. Th.*, I, q. 29, a. 1c). El hombre griego está sometido a las leyes del "hado" (*εἱμαρμενη*) y de la "necesidad" (*ἀνάγκη*) que los mismos dioses no pueden cambiar; la "providencia" (*προνοια*), a la que recurre la última filosofía griega (estoicos, neoplatónicos), no

¹⁸ T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafísica*, G.C., p. 125. Lo que constituye metafísicamente a la persona, es, pues, el acto de ser, y no la relación con los demás, como pretenden algunos enfoques personalistas, que toman como punto de referencia, no la noción de persona entendida como subsistencia, sino como relación subsistente.

rompe el cerco de la necesidad, sino que, únicamente, ejecuta el plan del destino de cada uno¹⁹.

Lo que es el individuo para la naturaleza no espiritual, lo es la persona para los entes de naturaleza espiritual. Luego no hay diferencia en la persona entre ser individual y ser personal: su individualidad es personal en cuanto subsiste en una naturaleza espiritual. La unidad intrínseca del supuesto, en virtud de su único acto de ser, hace que no quepa distinguir entre individuo y persona. No cabe, por tanto, ninguna oposición ni distinción entre individuo y persona, en un hombre. Por poseer naturaleza racional, cada hombre es persona, individuo de una naturaleza superior: nada queda al margen de esta dignidad personal del individuo humano, que se manifiesta en todos los aspectos de su ser y de su obrar²⁰. Por lo mismo, aunque la persona no se identifica con sus actos, esos actos son de la persona²¹. no obra ni la naturaleza, ni el alma o las potencias, sino la persona en cuanto sujeto del acto de ser²², pues se obra en cuanto se es.

El constitutivo real de la persona, como de todo supuesto, será el acto de ser del ente, que implica su naturaleza individuada y sus accidentes necesarios, actuándola. El acto de ser es el acto del ente en

¹⁹ C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., pp. 173-174.

²⁰ Aunque sólo sea propio de alguno de ellos, suele considerarse como expresión gráfica de la doctrina personalista la distinción entre individuo y persona: el individuo reflejaría lo que en cada hombre hay de naturaleza material, de pertenencia a una misma especie; la persona, lo que excede a aquélla, lo espiritual. Ya hemos visto que en el hombre hay una única forma substancial, el alma intelectiva, por la que el hombre es ente, y substancia, y cuerpo, y cuerpo viviente, y animal, y animal racional. La misma alma espiritual es principio de todas las operaciones que tienen lugar en el hombre, no sólo en la esfera intelectiva, sino también en las esferas sensitiva, vegetativa, y física. Además, y desde un punto de vista ético, esta distinción conduce a la separación entre el ámbito de las relaciones con los demás, propio del individuo, y el de las relaciones con Dios, propio de la persona. De este modo se pierde la unidad de la vida humana y las relaciones sociales se desvinculan de la esfera espiritual (Cfr. T. ALVIRA, I. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafísica*, o.c., p. 126; C. FABRO, *Introducción al problema del hombre*, o.c., p. 174).

²¹ SANTO TOMAS, *In III Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1 ad 3: "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".

²² ID., *Quodl.*, VII, q. 2, a. 5c: "Actus autem non est nisi rei subsistentis; unde proprie loquendo, neque potentia animae fruitur, neque essentia, sed homo, vel anima per se subsistens, sed tamen potentiae animae sunt principia operationum vitae, sicut essentia animae est principium esse viventis".

cuanto ente, es acto de subsistir que constituye al sujeto como tal, y por tanto como sujeto de su naturaleza, de sus accidentes y así de sus facultades y operaciones. El acto de ser constituye radical y primordialmente al sujeto que es y que es lo que es. Ese sujeto es el que es. El supuesto es la totalidad del ente real, que tiene el ser como acto de todo acto y de toda perfección, como origen real de todas sus determinaciones positivas, de su singularidad²³ y, por consiguiente, de su incomunicabilidad²⁴.

Escribe J. Botill, refiriéndose a esta incomunicabilidad de la persona: "La persona, en cuanto tal, no puede ser considerada como simple objeto de interés científico o estético, como no puede serlo de simple conocimiento práctico; antes bien exige que, más allá de una curiosidad que sería impertinente, se busque y cultive su trato por el valor original y único que encarna en cada caso, y que está en su mano entregar o no por el amor. Esta entrega de sí mismo por el amor a alguien capaz de correspondencia, es requisito fundamental para la contemplación propiamente dicha, la que nos hace penetrar en la intimidad de un ser que puede, si quiere, guardar su secreto en su conciencia (S.Th. I., q. 57, a. 4 ad1). La intimidad de la persona, en efecto, no puede ser violada. En aquello que la constituye en propio, la persona escapa a toda coacción: la inteligencia dominante, egocéntrica, nunca podrá conquistarla"²⁵.

²³ ID., *De Pot.*, q. 7, a. 3c: "Esse uniuscuiusque rei est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei"; *In I Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3 ad 1: "In creaturis supposita distincta sunt per esse"; *S.Th.*, I, q. 29, a. 4c: "Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat id quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae".

²⁴ ID., *De Pot.*, q. 2, a. 4c: "Impossibile autem est quod illud quo aliquid suppositum est hoc in pluribus inveniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositum vel personae".

²⁵ J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Cristiandad, Barcelona 1950, p. 10.

Naturaleza humana y persona humana

Un aspecto importante de la antropología tomista es la distinción entre persona humana y naturaleza humana. No se afirma con esto que en el hombre haya naturaleza humana y persona humana como dos aspectos o componentes parciales. Por el contrario, para Santo Tomás, la persona es el hombre singular y concreto en toda su plenitud real, mientras que la naturaleza es su parte formal. Centrándonos en la persona humana, podemos afirmar, en consecuencia con lo que llevamos dicho, que la naturaleza humana incluye sólo lo propio de la especie humana; la persona incluye todo, de manera que su naturaleza viene a ser como su parte formal, que sólo subsiste en su sujeto. La humanidad no incluye en su definición el todo del sujeto personal que subsiste en esa naturaleza, sino que es su parte formal. Lo que subsiste es el todo compuesto, y la parte subsiste en el todo. Puesto que la naturaleza humana no subsiste, el sujeto personal no es la humanidad, sino que la participa: es *habens humanitatem*. La razón de persona incluye todo, y por eso tampoco subsiste el hombre sino este hombre, que es a quien conviene la razón de persona.

Escribe Santo Tomás: "En algunos la naturaleza y la persona se diferencian realmente, y en otros con distinción de razón. Porque la naturaleza, según aquí la entendemos, es la quiddidad de la cosa que significa su definición; persona, en cambio, es "éste algo" que subsiste en aquella naturaleza. Pero en los entes simples, que carecen de materia, como dice Avicena, eso simple es su quiddidad. En cambio, la quiddidad en los entes compuestos no es el mismo compuesto: la humanidad, por ejemplo, no es el hombre. La razón de esto es que en el significado de humanidad, o quiddidad o naturaleza, se encierran sólo los principios esenciales del hombre, en cuanto hombre; pero no los que pertenecen a la determinación de la materia, por la que la naturaleza se individualiza y queda contenida en la significación de Sócrates: por esos (principios individuantes), Sócrates es "éste", diferenciado de los otros.

Y puesto que humanidad no incluye en su significado todo lo que hay en la cosa subsistente en la naturaleza, siendo más bien como parte, no se predica. Y como no subsiste sino lo que es compuesto, y la parte es tenida por el todo, por eso, la humanidad no subsiste, sino Sócrates, y es él quien posee la humanidad. "Hombre", en cambio, significa ambas cosas, lo esencial y lo individuante, pero de diferente manera; porque significa lo esencial determinadamente, y lo individuante indeterminadamente. Y por esto, "hombre", siendo un todo, puede predicarse de Sócrates y se le puede llamar poseedor de humanidad. Pero como un *esse* indistinto es incompleto, como ente en potencia, por eso hombre no subsiste, sino "este" hombre, al que conviene la razón de persona. Por consiguiente, es esencial a la persona el que sea un subsistente distinto que abarque todo lo que hay en la cosa, mientras que la naturaleza abarca solamente lo esencial.

En los entes simples, en cambio, no se diferencian realmente naturaleza y persona, porque la naturaleza no es recibida en alguna materia por la que se individualice, sino que es subsistente por sí misma. Sin embargo, en cuanto consideramos lo esencial de la cosa, reconocemos allí la naturaleza; en cuanto encontramos lo subsistente, reconocemos allí la persona. En resumen: es evidente que desde el momento que es esencial a la persona abarcar todo cuanto hay en la cosa, si algo hubiera fuera de lo que abarca la persona, eso no está unido a la cosa, a no ser acaso en el orden de cierta semejanza genérica o específica o accidental²⁶.

²⁶ SANTO TOMAS, *In III Sent.*, d. 5, q. 1, a. 3c: "In quibusdam differunt natura et persona secundum rem, in quibusdam vero secundum rationem tantum. Natura enim, secundum quod hic loquimur, est quidditas rei quam significat sua definitio; persona autem est hoc aliquid quod subsistit in natura illa. In simplicibus autem quae carent materia, ut dicit Avicenna, ipsum simplex est sua quidditas; quidditas vero compositi non est ipsum compositum; humanitas enim non est homo. Cuius ratio est, quia in significatione humanitatis, sive quidditatis, sive naturae, continentur tantum essentialia principia hominis, secundum quod homo est; non autem ea quae pertinent ad determinationem materiae, per quam natura individuatur, quae tantum continentur in significatione Socratis, quia per ea Socrates est hic, et divisus ab aliis: et ideo, quia humanitas non includit in sua significatione totum quod est in re subsistente in natura, cum sit quasi pars, non praedicatur: et quia non subsistit nisi quod est compositum, et pars habetur a suo toto, ideo humanitas non subsistit, sed Socrates, et ipse est habens humanitatem. Homo autem significat utrumque, et essentialia, et individuantia, sed diversimode: quia significat essentialia determinate, individuantia vero indeterminate, vel haec vel illa: et ideo homo, cum sit totum, potest praedicari de Socrate, et dicitur habens humanitatem; sed quia esse indistinctum est incompletum, quasi ens in potentia, ideo homo non subsistit, sed hic homo, cui convenit ratio personae.

Por tanto, el hombre no es una persona únicamente porque tiene un alma espiritual. Es persona por el alma y el cuerpo, puesto que por ellos subsiste. El principio de individuación determina la posibilidad de la persona humana, pero sólo el acto de ser la constituye. La persona es un ser concreto, una substancia primera o hipóstasis, es decir, un individuo que subsiste en sí y por sí, como un todo completo, con sus determinaciones esenciales y sus características accidentales, integradas en el acto de ser que ejerce por sí mismo. El hombre es una persona por la unión substancial de un alma espiritual y de un cuerpo material, unión por la que subsiste como ente singular. La unidad de la persona humana se constituye a partir del alma y del cuerpo, en cuanto que es algo uno subsistente en cuerpo y alma. Subsistente en su propio acto de ser, la persona humana integra tanto los principios específicos como las cualidades individuales, de modo que no basta decir que está compuesta de alma y cuerpo, sino de esta alma y de este cuerpo. La persona humana es, pues, más que la naturaleza humana individuada. En cuanto substancia concreta, la persona implica elementos que no entran en la naturaleza humana. Lo que hace que Sócrates sea hombre se encuentra también en los demás hombres, pero lo que hace que este hombre sea Sócrates pertenece exclusivamente a uno solo. La persona humana no es, por tanto, la naturaleza humana en Sócrates, sino que es Sócrates.

La persona trasciende todas las determinaciones en las que se la quiere enmarcar porque es un sujeto que integra todos sus elementos esenciales y accidentales en la unidad del acto de ser que ejerce por sí misma y en sí misma. Es el acto de ser de cada persona lo que la hace única e incommunicable. Las personas son personales, individuales e irrepetibles por su acto de ser²⁷. Pero, al mismo tiempo, el *esse* es el

Est ergo ratio personae quod sit subsistens distinctum et omnia comprehendens quae in re sunt; natura autem essentialia tantum comprehendit. In simplicibus autem non differt esse re natura et persona: quia natura non recipitur in aliqua materia per quam individuetur, sed est per se subsistens; tamen in quantum considerantur essentialia rei, sic dicimus ibi naturam; in quantum autem invenitur ibi aliquid subsistens, sic dicimus ibi personam. Patet igitur quod ex quo de ratione personae est quod comprehendit omnia quae in re sunt, si aliquid est extra illud quod comprehendit persona, hoc non est unitum rei, nisi forte secundum similitudinem in genere vel in specie vel accidente".

²⁷ ID., *In I Sent.*, d. 39, q. 1. a. 3 ad1: "In creaturis supposita distincta sunt per esse".

principio de una comunidad... al infinito. El mismo ser de suyo es infinito, pues puede ser participado por una infinidad de sujetos y de una infinidad de maneras. El acto de ser constituye a una naturaleza individual en substancia completa, acabada y única, y, al mismo tiempo, hace que todas las substancias comuniquen en lo que tienen de más íntimo. Su incomunicabilidad no es hermetismo y aislamiento radical.

Escribe J. Rassam: "El acto de ser, lejos de encerrar en sí mismo al sujeto existente, realiza simultáneamente la interioridad de cada ente a sí mismo y su vinculación con los demás entes. Esta interioridad del *esse* a todo lo que es, ya que nada de lo que es podría serle exterior, hace que la intimidad de la persona sea, como dice Lavelle, un secreto común a todos. "La intimidad es ese algo interior que escapa a todas las miradas, pero es también el último trasfondo de lo real... La intimidad es, sin duda, como a menudo se piensa, el último reducto de la soledad; pero basta que se nos revele para que la soledad cese. Entonces nos hace descubrir un mundo que está dentro de nosotros, pero en el que también caben todos los demás seres... Porque el punto donde cada uno se interioriza en sí mismo es también el punto en el que se abre verdaderamente a los demás. Y en el momento en que el misterio del yo se hace más profundo, y se siente como verdaderamente único e inexpressable, se produce también esa especie de exceso de la soledad que la hace estallar porque es idéntica para todos" (*L'erreur de Narcisse*). Esta intimidad, a la vez individual y universal, es la intimidad misma del acto de ser, del que Santo Tomás dice que es lo que hay de más íntimo para cada uno y de más profundo en todos"²⁸. Capaz de llegar a ser intencionalmente todas las cosas, el acto de ser de la persona queda, por así decirlo, potenciado. Su incomunicable singularidad no es una limitación negativa, pues lo que constituye su realidad más incomunicable es a la vez el principio de una comunicabilidad abierta al infinito.

Pero si la persona no es su naturaleza espiritual, menos aún es sus potencias (que entran en composición con la naturaleza, y fluyen de los principios de la esencia, pero no son la esencia), y mucho menos es sus

²⁸ J. RASSAM, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, o.c., p. 159.

actos. La persona es el sujeto, y se define como sujeto de naturaleza intelectual (de naturaleza racional, en el caso de la persona humana). Por eso no se puede definir a la persona como conciencia, libertad, etc, pues la persona es el sujeto, y no sus potencias, su alma o sus actos, que tienen razón de partes. "Como el alma humana es parte de la naturaleza completa del hombre, Santo Tomás rehúsa el término persona para designar al alma separada. Pero esto ha generado también algunos equívocos. Aunque la naturaleza humana completa incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste en sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas, al suponer la posesión intencional de la forma ajena en su alteridad, abstracta y universal, no determinada e individuada por materia alguna; y el obrar sigue al ser: una operación espiritual - inmaterial- supone una substancia espiritual. El cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma. Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero sigue siendo el mismo sujeto individual y singular de su ser y de su obrar, sigue siendo el mismo "alguien delante de Dios"²⁹.

²⁹ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 75.

CAPITULO III

INMORTALIDAD PERSONAL DEL ALMA HUMANA

Es, tal vez, la única cuestión que realmente importa, la que sostiene y da sentido a toda investigación metafísica sobre el alma humana: ¿viviremos después de la muerte?, ¿es inmortal el alma humana o, por el contrario, se deshace al corromperse el cuerpo? Nosotros sostenemos que la inmortalidad del alma humana es consecuencia inmediata de su espiritualidad¹. Por eso, nos hemos detenido de intento en mostrar que el principio intelectual es *forma habens esse per se*. Ahora, nos resultará más fácil seguir el hilo de la argumentación. Seguiremos la Cuestión disputada *De Anima* (a. 14).

¹ "Cuando se dice que el alma humana es inmortal -escribe C. Boyer-, se quiere significar que ella no sigue la suerte del cuerpo humano -que se deshace con la muerte, y cuyos elementos entran en otros compuestos según las leyes de la circulación de la materia-, sino que ella continúa existiendo en su existencia individual, y que no teniendo en ella misma ningún principio de disolución, vive para siempre. Es necesario, pues, demostrar que el alma puede ser sin el cuerpo" C. BOYER, "L'immortalité de l'âme à la lumière de la raison", en *Doctor Communis* (1958), p. 225). La tarea, por tanto, consiste en demostrar que el alma humana puede obrar por sí misma, independientemente del cuerpo. La espiritualidad del alma nos permite demostrar su inmortalidad.

Forma "quo" y forma "habens esse"

Dice Santo Tomás que aquello que sigue propiamente (*per se*) a algo, no se puede separar de él. No se puede separar del hombre, el ser animal; ni del número, el ser par o impar. Es evidente que el ser (*esse*) sigue propiamente a la forma, pues cualquier cosa tiene ser según su propia forma. Luego el ser no se puede separar de ningún modo de la forma. Se corrompen, por tanto, los compuestos de materia y forma, porque pierden la forma, a la que sigue el ser. Pero la misma forma no se corrompe propiamente. Ahora bien, la forma que no es poseedora en sí del ser, sino sólo "por lo que" el compuesto es, se corrompe accidentalmente al corromperse el compuesto, al decaer el ser del compuesto que es por tal forma. Luego si hay alguna forma poseedora del ser (*habens esse*) será incorruptible, porque no se puede separar el ser de algo que tiene ser si no es separando de él la forma. Luego si aquello que tiene ser es la misma forma, es imposible que el ser se separe de él. Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es una forma propietaria en sí del ser, y no una forma "por lo que" algo es.

En efecto, como ya hemos visto al tratar de la espiritualidad del principio intelectual, entender no es un acto ejercido por un órgano corporal, pues no hay órgano corporal alguno que sea receptivo de todas las naturalezas sensibles, principalmente porque todo el que recibe debe estar como despojado de la naturaleza de lo que recibe, del mismo modo que la pupila carece de todo color. Pero todo órgano corporal tiene alguna naturaleza sensible. En cambio, el intelecto por el que entendemos es cognoscitivo de toda naturaleza sensible. Luego es imposible que su operación, el entender, se ejerza por medio de algún órgano corporal. Por lo tanto, el intelecto tiene una operación propia (*per se*), en la que el cuerpo no participa. Pero una cosa obra según es: los que tienen el ser por sí, obran por sí, y los que no tienen el ser por sí, no tendrán operación por sí. Luego el principio intelectual por el que el hombre entiende, tiene un ser elevado sobre el cuerpo, no dependiendo del cuerpo. El principio intelectual es *aliquid habens esse*.

Además, este principio intelectual no es algo compuesto de materia y forma, porque recibe las especies en él mismo de un modo completamente inmateral. Lo cual queda patente por el hecho de que el intelecto versa sobre lo universal, que se considera abstraído de la materia y de las condiciones de la materia. Se sigue, pues, que el principio intelectual por el que el hombre entiende es *forma habens esse*. Luego es necesario que sea incorruptible.

Pero también hemos visto que el principio por el que el hombre entiende no es una sustancia separada, sino que es *aliquid formaliter inhaerens homini*. Luego este principio intelectual es el alma humana, o parte del alma humana. Por lo tanto, el alma humana es inmortal². Podemos reducir toda esta demostración en los siguientes puntos:

² SANTO TOMAS, *De Anima*, q un., a. 14c: "Id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo. Sicut ab homine non removetur quod sit animal, neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam: unumquodque enim habet esse secundum propriam formam: unde esse a forma nullo modo separari potest. Corruptuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest, sed per accidens corrupto composito corrumpitur, in quantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illa non formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separatur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in III de Anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilibus; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus est cognoscitivus omnium sensibilibus naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur. Quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod huiusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter. Quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in praecedentibus quaestionibus quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima

a) El ser sigue propiamente a la forma. La forma es el receptor propio del acto de ser. A toda forma le compete ser. *Esse per se consequitur formam; esse per se convenit formae, quae est actus.*

b) Hay formas que les compete ser sólo en el compuesto. No es la forma lo que propiamente tiene ser, sino el compuesto, por ella. Lo que es, es decir, la substancia, no es la forma misma, sino el compuesto de materia y forma. Luego esta forma deja de ser, *per accidens*, cuando el compuesto, por indisposición de la materia³, deja de ser. Es forma *quod aliquid est*. En cambio, hay formas que les compete ser por sí mismas. La forma misma tiene propiamente ser. Lo que es, la substancia, es la forma misma. Luego esta forma nunca deja de ser. Es forma *habens esse*.

c) El alma humana es forma *habens esse*, como atestigua su operación propia de entender⁴.

humana sit incorruptibilis"; S. Th., I, q. 75, a. 6c: "Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formae, quae est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam: secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse". Para un comentario sobre el texto de la Suma Teológica, cfr. M. F. ROUSSEAU, "Avicenna and Aquinas on Incorruptibility", en *The New Scholasticism*, 51 (1977), pp. 524-527.

³ Santo Tomás dice que el ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa (cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 3). Pero si Dios da al supuesto creado un ser (*esse*) propio, ¿por qué hay criaturas que se corrompen?, ¿por qué hay criaturas que dejan de ser. precarias en su ser? La respuesta está aquí: por indisposición de la materia. Pero, ¿por qué se indisponen la materia? La dificultad no estriba tanto en demostrar que hay criaturas que permanecen en su ser, sino más bien que haya criaturas que dejan de ser. La muerte es un hecho, y la inmortalidad un problema metafísico. Pero lo que constituye un verdadero misterio para nuestra inteligencia no es la inmortalidad, sino la muerte. La fe nos enseña que la muerte entró en el mundo por el pecado de nuestros primeros padres.

⁴ Como muy bien señala B. Mondin, el argumento principal al que confía Santo Tomás la demostración de la inmortalidad del alma está sacado del estatuto ontológico del todo singular que compete al alma en cuanto forma del cuerpo, estatuto que le conviene en cuanto posee el acto de ser en propiedad, directamente, sin depender del cuerpo. Se dan de hecho, observa el Aquinate, dos tipos de forma substancial: a) formas a las que el ser sobreviene en el momento en que se realiza el compuesto, y b) formas a las que el acto de ser compete aun antes de que se constituya el compuesto. Las primeras son corruptibles, las segundas son incorruptibles. Luego si hay alguna forma que sea poseedora del ser, es necesario que esta forma sea incorruptible. Y tal es precisamente el caso del alma humana (Cfr. B. MONDIN, "Fecondità antropologica della concezione tomistica

d) El alma humana es inmortal. "Hoy, muchos no tienen inconvenientes en plantearse, académicamente, literariamente y de otros modos semejantes, el problema de la muerte y hasta podría decirse que está de moda hacerlo lo más trágicamente posible; esto produce un "impacto" mayor en el lector, en el que escucha o asiste, por ejemplo, a una pieza de teatro. Pero, curiosamente existe como una imposibilidad de plantearse el tema de la *inmortalidad* después del acto de morir y hasta puede parecer de mal gusto, comprometido con la escolástica "fuera de tiempo", cuando no francamente "atrasado" y "anticientífico". Hablar de la muerte y eludir el problema de la inmortalidad (o mortalidad) del alma, es limitarse a comprobar un "hecho" (el de la muerte si más) soslayando el verdadero problema metafísico"⁵.

El ejemplo del círculo y la redondez puede ilustrar la demostración de la inmortalidad del alma. Lo que compete propiamente a algo, siempre y de un modo necesario, e inseparablemente inhiere en él, y así la redondez inhiere propiamente en el círculo, y sólo accidentalmente en el objeto de bronce. Luego es posible que un objeto de bronce no sea redondo, mientras que es

dell'essere. Brevi annotazioni in margine alla Q. D. De Anima", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 350).

⁵ A. CATURELLI, "La antropología y sus problemas en Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., p. 31. Ahora bien, como señala L. F. Mateo-seco, "decir que el alma humana es inmortal no equivale a afirmar que a ella no le "afecta" la muerte. Le afecta y, ciertamente, en su ser más íntimo, ya que deja de estar unida al cuerpo, y fue creada precisamente para que estuviese unida -informase- a este cuerpo determinado. El alma - escribe Santo Tomás- se une naturalmente al cuerpo, porque es esencialmente su forma. El alma separada del cuerpo es, en cierto modo, imperfecta, como toda parte que no existe en su todo, porque el alma es por naturaleza una parte de la naturaleza humana (cfr. C.G. IV, c. 79) " (L. F. MATEO-SECO, *Presentación del libro "Antropologías y teología"*, EUNSA, Pamplona 1976, p. XV). La muerte no es otra cosa que la separación del alma del cuerpo. Toda corrupción es opuesta al ser que se corrompe, es un mal. Desde este punto de vista, la muerte es ya un mal para el hombre, que, como todo ser, apetece su propia perfección y no su destrucción. Pero en el caso del hombre esta repugnancia adquiere una fuerza singular, pues las demás formas son corruptibles, al menos, *per accidens*: el alma intelectual, en cambio, no es corruptible ni siquiera *per accidens*. Por la muerte, el alma humana -que sigue subsistiendo dada su espiritualidad y realizando los actos propios de la inteligencia y la voluntad- queda en un estado que Santo Tomás califica de "no natural", ya que está separada de su cuerpo, al que se une naturalmente, porque es esencialmente su forma (Cfr. L. F. MATEO-SECO, "La muerte como mal en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", en *L'uomo*, o.c., pp. 467-480).

imposible que el círculo no sea redondo. Pero el acto de ser sigue propiamente a la forma. Una cosa tiene ser en cuanto que tiene forma. Luego las substancias que no son la forma misma, pueden dejar de ser al perder la forma, como el objeto de bronce deja de ser redondo cuando deja de ser circular. En cambio, aquellas substancias que son la forma misma nunca pueden dejar de ser, igual que, si una substancia fuese círculo, no podría no ser redonda. Las substancias intelectuales son formas mismas subsistentes. Es imposible que dejen de ser. El alma humana es substancia intelectual. Luego es inmortal⁶.

El nervio de esta demostración es en esquema el siguiente: el ser compete propiamente a la forma. Luego una substancia que sea la forma misma no podrá nunca dejar de ser. Ahora bien, el alma humana es la forma misma subsistente (*forma subsistens, forma habens esse*). Luego es inmortal. Y un signo de que el alma humana es inmortal es el hecho de que toda substancia intelectual desea ser siempre⁷, y un deseo natural no puede ser vano⁸. "El concepto de mal

⁶ SANTO TOMAS, C.G., II, c. 55, n. 1299: "Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut rotundum per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles". Como forma subsistente en el acto de ser, el alma como espíritu, aunque sea forma substancial del cuerpo, es intrínsecamente inmortal. A diferencia de las otras formas corporales, en las cuales el *esse* pertenece sólo al compuesto de materia y forma, el alma humana recibe el *esse* en sí misma, que comunica después al cuerpo, y que retoma en y por sí misma cuando el cuerpo se corrompe con la muerte. De este modo, el Aquinate no tiene dificultad en demostrar la inmortalidad del alma humana, que se derivará de su propia subsistencia (Cfr. C. FABRO, "Dall'anima allo spirito: l'enigma dell'uomo e l'emergenza dell'atto", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 464).

⁷ La existencia se nos presenta como un bien; en la noción de existencia no está incluido ningún límite de tiempo; deseamos, por consiguiente, una existencia sin límite temporal, nos dirá C. Boyer. Pero, ¿qué se nos presenta como un bien?, ¿el mero hecho de existir, la mera extrinsicidad de nuestro *estar-en-el-mundo*?, ¿o más bien la existencia entendida como ese acto íntimo del hombre, fuente de todas sus perfecciones, una existencia entendida como vida, como un peculiar *ser-en-el-mundo*? (Cfr. C. BOYER, "L'immortalité de l'ame à la lumière de la raison", en *Doctor Communis* (1958), p. 235).

⁸ SANTO TOMAS *S.Th.*, I, q. 75, a. 6c: "Potest etiam huius rei accipi signum ex hoc, quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Scirus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc;

físico -escribe J. Bofill- va siempre unido al de violencia, de presión externa sin cooperación alguna positiva en la naturaleza del sujeto: porque no hay ninguna fuerza interna en los seres que los conduzca, de sí, a su destrucción total o parcial. Cuando esta violencia alcanza a un sujeto en lo más íntimo suyo, en su propio ser substancial, el mal que se sigue de ello es la *corrupción*, y la peor forma de corrupción, la que se presenta como más repugnante y dramática, es la de un sujeto cuyo *ser* consistía en *vivir*, en una palabra, la muerte. André Maurois, Max Scheler, entre otros, intentan disociar los conceptos de muerte y violencia. Uno y otro apuntan con ello, perversamente, a contrarrestar el sentimiento natural de repugnancia hacia la muerte ("*homo naturaliter refugit mortem*": S. Th. I-II, q. 5, a. 3), que es uno de los apoyos más firmes con que cuenta, en el corazón del hombre, la doctrina de su inmortalidad. Según ellos, *la muerte es un fenómeno esencialmente solidario de la vida; toda muerte natural sería una eutanasia*"⁹.

sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis"; C.G., II, c. 79, n. 1602: "Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit"; De Anima, q. un., a. 14c: "Signum autem huius ex duobus accipi potest. Primo quidem, ex parte intellectus: quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo, ex naturali appetitu qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim hominibus appetitum esse perpetuitatis. Et hoc rationabiliter: quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis". I. Perini, apoyándose en los comentarios de Cayetano y el Ferrariense, cree que la demostración para probar la inmortalidad del alma a partir del deseo natural de inmortalidad no es perfecta en el género de la demostración, pues no es *propter quid*. En efecto, no prueba *a priori* una propiedad de un sujeto a partir de la esencia del sujeto. La demostración actúa, por el contrario, *a posteriori*; luego no puede ser *propter quid*, sino *quia*, en cuanto que a partir del efecto se concluye que debe convenir tal propiedad al sujeto. Pero se trata de una demostración apodíctica, que sirve por sí misma para dar a nuestra inteligencia una certeza perfecta. Santo Tomás habla de "signo", pero para indicar el medio de la demostración *a posteriori*. Por "signo" no expresamos, como cree Báñez, un indicio tenue e incierto, sino un efecto cierto, mediante el cual, alcanzamos *a posteriori* una conclusión apodíctica (Cfr. I. PERINI, "Utrum, argumentando ex desiderio naturali immortalitatis, S. Thomas apodictice evincat animam humanam esse immortalem", en *Divus Thomas*, (1965), pp. 369-383).

⁹ J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, o.c., p. 32.

En definitiva: el alma recibe primeramente en sí el acto de ser y después lo comunica al cuerpo; cuando el cuerpo no está en condiciones de hacerle de sujeto, ella sigue manteniendo el acto de ser que había comunicado al cuerpo y continúa en el ser, asumiendo otra forma de vida¹⁰. Es inmortal¹¹.

¹⁰ SANTO TOMAS, *De Anima*, q. un., a. 14 ad 11: "Licet anima et corpus convenient ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat (...) et ideo remoto corpore adhuc remanet anima". Para la doctrina de Santo Tomás sobre el alma separada, cfr. L. M. CIAPPI, "L'anima separata", en *Doctor Communis* (1958), pp. 237-256.

¹¹ Surge una dificultad. ¿Cómo se puede afirmar *a priori* que el alma es inmortal si nosotros captamos el *esse* a través del *operari*, y resulta que no tenemos ninguna experiencia de las operaciones del alma separada? ¿Cómo deducir o inferir una existencia a partir de una operación de la que no tenemos absolutamente ninguna experiencia? G. St. Hilaire, que se enfrenta a esta cuestión, cree que es una dificultad muy seria para todos los que buscan una deducción de la inmortalidad. En cambio, si experimentamos nuestra propia inmortalidad, este problema ya no existe. Este autor intenta poner de manifiesto que, efectivamente, tenemos un conocimiento del *operari* del alma en su existencia atemporal (aunque no aparte del tiempo) así como de su *esse*, aquí y ahora, no en cuanto alma separada, sino como un principio el cual, en sí mismo, trasciende el orden espacio-temporal con su operación propia, aunque, no obstante, no es atemporal sin más, pues necesita connaturalmente del cuerpo como instrumento y, así, está ella misma, en cierto modo, sujeta al tiempo. G. St. Hilaire muestra, en definitiva, que nuestra alma está, aquí y ahora, viviendo una vida inmortal, y que nosotros tenemos experiencia, de un modo confuso pero cierto, de esta inmortalidad al experimentar ya ahora su completa transcendencia sobre el espacio y el tiempo. Percibimos que el alma ejerce una vida -la vida espiritual- que trasciende la materia y el *hic et nunc* del espacio y el tiempo (Cfr. G. St. HILAIRE, "Does St. Thomas really prove the soul's immortality", en *The New Scholasticism*, 34 (1960), pp. 340-356). G. St. Hilaire, al afirmar que ya ahora experimentamos -de un modo confuso- el vivir inmortal del alma, está en el fondo entreviendo la diferencia radical entre el *esse* entendido como mera existencia (que es como opera la noción de ser en la dificultad que se plantea), y el *esse* entendido como acto, como perfección fundante de todas las perfecciones, poseída intrínsecamente por el alma desde el momento mismo de su creación. Santo Tomás prueba eficazmente la inmortalidad del alma a partir del ejercicio -ya en esta vida- del entender, porque concibe el *esse* como acto de ser, como un principio metafísico intrínseco del alma, que es *de suyo* fuente originaria de su obrar (y no necesariamente del obrar del alma en su existencia unida al cuerpo).

La relación forma-ser, fundamento de la demostración

Esse per se consequitur formam. Es evidente que en esta expresión va encerrado el núcleo de la demostración de la inmortalidad del alma humana. Y también se nos hace patente que sólo una metafísica del acto de ser puede esclarecerlo. Santo Tomás, apoyado en su original concepto del ser, asegura la tesis de la inmortalidad en la "posesión del acto de ser de un modo directo por parte del alma, la cual, gracias a su espiritualidad y a su *actus essendi*, no está sujeta a las vicisitudes del cuerpo (y a su corrupción) y, por tanto, destinada a la eternidad, a la incorruptibilidad, a la perpetuidad"¹². *La composición de esencia y acto de ser es la condición necesaria de una demostración racional de la inmortalidad del alma.* La metafísica de Aristóteles, que es una metafísica de la substancia y de la forma, no es capaz de demostrar con éxito la inmortalidad del alma. Por eso, creemos que es muy conveniente recordar de nuevo la relación forma-ser, en la que juega un papel clave la noción metafísica de participación. Para ello, preferimos esta vez comentar un texto de Santo Tomás enormemente clarificador, y que constituye una buena síntesis de su original metafísica del ser.

¹² B. MONDIN, "Fecondità antropologica della concezione tomistica dell'essere", en *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, o.c., p. 351. Todo el intento de B. Mondin en este estudio se encamina a mostrar cómo el concepto intensivo del ser, frente al concepto de perfección mínima (el *ens commune*) usado por Avicena, Averroes, Scoto y otros, ilumina los principales problemas de la filosofía tomista y, concretamente, en el caso de la metafísica del alma, las tres cuestiones quizá más importantes: la subsistencia del alma, la unión substancial de cuerpo y alma, y la inmortalidad. En la conclusión, B. Mondin señala el doble valor, tanto histórico como teórico, de las tesis sobre la unión substancial y la inmortalidad. Valor histórico, porque supone una original síntesis de platonismo y aristotelismo, en unos momentos en que tal vez hubiera sido más cómodo escapar a los peligros del averroísmo refugiándose en las tesis del agustinismo. Pero Santo Tomás no busca la novedad, sino la verdad (la verdad del hombre, y no simplemente la verdad de la razón humana). Valor teórico, porque sostiene estas tesis sobre un fundamento racional nuevo, que trasciende la metafísica aristotélica: su concepto intensivo del ser entendido como *actualitas omnium actuum*, como aquello que *immediatius et intimius convenit rebus, formalissimum inter omnia, y maxime communicabile*. Santo Tomás alcanza más plenamente la verdad del hombre - superando a Platón y Aristóteles -, no tanto apelando a la revelación bíblica, sino más bien apoyado en los enormes resortes de su metafísica del ser. Gana la batalla a los filósofos en el terreno de la filosofía (Cfr. *Ibid.*, p. 353).

"Es necesario que en toda substancia espiritual creada haya dos elementos, de los cuales uno se relaciona con el otro como la potencia con el acto, como ahora se verá". Nos encontramos ante un nuevo nivel de acto y de potencia, que trasciende aquél otro, propio de Aristóteles, de materia y forma.

"Es evidente que el primer ente, que es Dios, es acto infinito, en cuanto que tiene toda la plenitud del ser, no contraída a alguna naturaleza de un género o de una especie. Luego es preciso que su mismo ser no esté como adscrito a alguna naturaleza que no sea su ser, pues de este modo quedaría limitado a aquella naturaleza. Por tanto, decimos que Dios es su mismo ser". Lo primero y más evidente que concebimos de las cosas es que *son*. Esta primera experiencia del *ens*, nos lleva a describir el ente como lo que es (*id quod est*). Aparece compuesto por un sujeto (*id quod*) y un acto (*est*). Ente será "el sujeto del ser", "lo que es", "lo que está siendo", "aquello cuyo acto es el ser". Luego los dos principios metafísicos intrínsecos y constitutivos del ente finito son el ser, acto del ente en cuanto ente, perfección primera y fundamento de todo el ente, sin el cual, nada sería; y la *esencia* real y singular, que es el sujeto del ser y determina el ser con el que cada ente es. La *esencia* real recibe y limita el acto de ser a un grado de ser. Designa, pues, la capacidad de ser de un ente. En Dios, por tanto, no habrá composición de *esencia* y ser, porque Dios es la plenitud de ser. No obstante, puede decirse que Dios tiene *esencia*, en el sentido de que su *esencia* es ser. Su "medida" de ser es *ser sin medida*.

"Y todo lo que hay tras el primer ente, como no es su ser, tiene el ser recibido en algo que contrae al mismo ser. Y así, en cualquier criatura una cosa es la naturaleza que participa el ser, y otra, realmente distinta, el ser participado". Nuestra experiencia del *ens* nos permite entender que el ente es limitado precisamente en su ser: no es sólo ser, sino cierto grado de ser. El ser del ente no se identifica con el ente, sino que el ente tiene ser. El ente tiene el ser parcialmente; no es todo el ser: ni *extensivamente*, porque hay otros entes que también son; ni *intensivamente*, porque hay entes que *son más* que otros. *El ente es por participación*. Y todo lo que participa se compone de participante y participado. El ente es una participación del ser, según una cierta medida de participación que impone la *esencia*. La original concepción

del ser como acto, y la noción metafísica de participación nos revelan, pues, la estructura trascendental del ente real. Lo que no es totalmente y por sí, es parcialmente y por otro. Lo que es por participación es causado por lo que es por esencia, y se compone realmente de participante y participado: el ser es lo participado por la esencia, la cual se constituye como participante del ser. Y esta composición de esencia y ser define metafísicamente a la criatura. La composición, y consiguiente distinción real de esencia y ser es la huella del acto creador en la estructura misma de lo creado, y fundamenta la total dependencia de la criatura al Creador, ya que el ser -perfección primera y fundante de todas las perfecciones del ente- es causado por Dios, que es la plenitud de Ser. La criatura manifiesta su origen de la nada, su indigencia y finitud, justamente por su composición de esencia y ser.

"Y puesto que cualquier cosa, en cuanto que tiene ser, participa por asimilación del primer acto, es necesario que el ser participado se compare a la naturaleza participante del ser como el acto a la potencia". Participante y participado se encuentran entre sí en una relación de potencia y acto. Es el ente quien tiene el ser y quien tiene la esencia. Pero esencia y ser no son principios que sean tenidos por el ente como *res et res*, sino que entre ellos hay una precisa interdependencia: el ser es recibido por la esencia, pues es la esencia la que es perfeccionada por el ser, y no a la inversa. Ahora bien, lo propio de la potencia es recibir y ser perfeccionada, mientras que lo propio del acto es ser recibido y perfeccionar. Santo Tomás, dando un nuevo alcance a los conceptos de acto y de potencia, eleva el par aristotélico acto-potencia del orden predicamental o esencial (materia y forma) al orden trascendental del ser, donde el ser mismo participado es el *acto*, y donde la esencia participante del ser es la *potencia* de ser. Y precisamente por ser *potentia essendi*, nada es la esencia fuera del acto de ser que la actúa y la constituye como sujeto y participante del ser. El ser, por tanto, se nos manifiesta como el único *acto* real de todo el ente, como la perfección de todas sus perfecciones, tanto esenciales como accidentales.

"Pues bien, en la naturaleza de los entes corpóreos, la materia no participa propiamente del ser, sino mediante la forma, pues la forma que adviene a la materia la hace ser en acto, del mismo modo que el alma al cuerpo". En todo ente finito encontramos la naturaleza

participante del ser, y el ser participado. Ahora bien, en los entes corpóreos, esta naturaleza está compuesta de materia y forma. Luego en el orden real del ser, la forma juntamente con la materia están constituidas y perfeccionadas por el acto de ser como participantes del ser. Pero hay una prioridad metafísica de la forma sobre la materia, pues la materia *es* por la forma, y no a la inversa. La materia es potencia en relación a la forma, y con ella y por ella, en relación al ser. En efecto, en el orden de la substancia, y supuesto ya el acto de ser, la materia es pura potencia, y la forma es el acto participado por la materia. Como la materia es pura potencia, no puede darse una materia sin forma alguna. La materia *es*, mediante el acto del cual participa: es en acto en cuanto tiene forma. Por lo tanto, es la forma la que participa propiamente del acto de ser, y mediante ella, también la materia llega a participar del ser, pero de tal manera que ese ser no pertenece sólo a la forma o sólo a la materia, sino al compuesto. La materia *es* en virtud del acto de ser mediante la forma, que en las substancias corpóreas, sólo tiene ser en cuanto actualiza una materia, pues su grado de perfección no le permite subsistir independientemente de la materia. La forma material, aunque no es el ser mismo, es principio del ser del compuesto. Por tanto, aunque toda forma es determinativa del mismo ser, la forma material es una forma tal que depende intrínsecamente de la materia para ser, de donde lo que propiamente *es*, es el compuesto. Es una forma "por la que" algo es, *quo aliquid est*.

"Por eso, en las cosas compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia: en primer lugar, la materia es como potencia respecto a la forma, y la forma es su acto; luego, la naturaleza constituida de materia y forma es como potencia respecto al mismo ser, en cuanto sujeto del ser". De modo inequívoco, Santo Tomás está señalando aquí esos dos niveles de consideración metafísica a los que antes nos hemos referido: el orden predicamental y el orden trascendental. En el orden predicamental, que es en el que se mueve Aristóteles, las cosas *son* por la forma, donde la forma es el acto, y la materia es la potencia. Pero hay un nivel último de acto, respecto al cual la forma misma es potencia: el acto de ser. En el orden real o trascendental del ser -propio de Santo Tomás, y que surge si preguntarnos por el ser mismo de lo que es y por su causa-, toda forma

es participante del ser y, por lo mismo, potencia de ser: la forma con la materia, en el caso de los entes corpóreos; y la forma sola, en el caso de los entes espirituales. Es lo que a continuación considera Santo Tomás.

"Removido el fundamento de la materia, si permaneciera alguna forma de una determinada naturaleza subsistiendo por sí misma, y no en materia, todavía se referiría a su ser como la potencia a su acto: no digo como potencia separable de su acto, sino como potencia que siempre acompaña a su acto". La prioridad metafísica de la forma sobre la materia (en cuanto que la forma participa propiamente del ser, mientras que la materia no participa propiamente del ser, sino que lo hace mediante la forma) explica que puedan darse formas que subsisten sin materia. La forma, en cuanto forma, no depende de la materia, sino del ser. Y si encontramos algunas formas que sólo pueden ser en una materia, esto es debido a su distancia respecto a Dios. Por eso, las formas más próximas a Dios son formas subsistentes sin materia. La naturaleza o esencia de los entes espirituales es simple porque carece de la composición de materia y forma. Pero el ente espiritual no es totalmente simple, porque su acto de ser es distinto de su esencia, aunque ésta sea inmaterial. Su esencia, que es la forma misma subsistente, igual que toda forma, es determinativa y participante del mismo ser, y no es su ser sino que lo tiene, si bien lo tiene en sí misma y por sí misma (aunque no de sí misma, sino de Dios). Su acto de ser, por tanto, no es absoluto, sino recibido en la forma y, por consiguiente, limitado a la capacidad de la forma que lo recibe. En cambio, su naturaleza o esencia es absoluta, no recibida en ninguna materia. La forma de los entes espirituales es una forma *habens esse per se et in se*, y no *quo aliquid est*.

"Y de este modo la naturaleza de una substancia espiritual, que no está compuesta de materia y forma, es como potencia respecto a su ser. Así, también en la substancia espiritual hay composición de potencia y acto"¹³. El acto de ser compete propiamente (*per se*) a la forma, y

¹³ SANTO TOMÁS, *De Spir. Creat.* q. un., a. 1c: "Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est

mediante ella, hace ser a la materia en los entes corpóreos. En cambio, en los entes espirituales, la forma tiene directamente y por sí -sin necesidad de materia- potencia a ser. Es el ser participado el que hace que la forma subsistente sea entonces -y no antes- una real potencia de ser, en cuanto constituida como forma subsistente por su acto de ser.

Estamos en condiciones de formular la demostración de la inmortalidad del alma humana en términos de ser y de participación:

a) Toda forma es participante del ser; b) Pero hay formas que participan del ser juntamente con la materia. La forma es quien participa propiamente del ser, pero ella lo da a participar a la materia (que viene así a participar del ser no propiamente, sino mediante la forma), de manera que el acto de ser pertenece sólo al compuesto. Es una forma *quo aliquid est*. Estas formas dejan de ser *per accidens* cuando, por indisposición de la materia, el compuesto deja de ser. En cambio, hay formas que participan del ser sin necesidad de materia. La forma sola tiene ser por sí misma y en sí misma. El ser le pertenece en propiedad. Es una forma *habens esse*. Estas formas no pueden dejar de ser; c) Ahora bien, el alma humana es forma *habens esse*. Participa del ser por sí misma, sin necesidad del cuerpo, porque vemos que actúa por sí misma sin necesidad del cuerpo (pues el obrar sigue al ser, y el modo de obrar, al modo de ser); d) El alma humana no puede dejar de ser. Es inmortal¹⁴.

ipsum suum esse (...) Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus".

¹⁴ La inmortalidad del alma humana se puede, por tanto, demostrar racionalmente. No así la resurrección de la carne, que es un dogma de la Fe Católica. "Resurrección e

Entendemos, pues, la importancia que tiene en la demostración de la inmortalidad del alma las nociones de ser y de participación. *Tota forma es participante del ser*. Aquí se encierra toda la clave de la argumentación. "La instancia platónica (inmortalidad del alma) y la aristotélica (unión substancial de alma y cuerpo, como forma y materia), aparentemente contrapuestas, quedaban conciliadas en Santo Tomás mediante su original noción de acto de ser y la complementaria de participación: el alma recibe su propio acto de ser y lo participa al cuerpo, como su forma, que, sin embargo, es en sí misma subsistente. Nada tiene de extraño que, perdida aquella noción y a la vez rechazada la neoplatónica de participación -capital en la metafísica tomista- tanto Duns Escoto como Cayetano, por opuestas que fueran sus respectivas posiciones, coincidieran en no ver la posibilidad de una demostración de la inmortalidad natural del alma, aunque la admitieran por fe"¹⁵.

* * *

inmortalidad no significan lo mismo. Por inmortal, entendemos algo que no muere o no puede morir. Así, decimos que el alma humana es inmortal. Por resurrección, en cambio, entendemos que cuerpo y alma vuelven a unirse con aquella unión que tenían durante la vida terrena. La resurrección es levantarse de nuevo aquello que cayó; por ello, la resurrección mira fundamentalmente al cuerpo, que cayó por la muerte. Es evidente que en la naturaleza no existe poder para operar la resurrección de la carne; por ello creer en la resurrección de los cuerpos equivale a creer que Dios realizará ese milagro. "La resurrección es natural en cuanto al fin, por ser natural que el alma esté unida al cuerpo; pero el principio activo de la resurrección (la causa eficiente) no es natural, sino que es causado únicamente por virtud divina (C.G., IV, c. 81) (...) Finalmente, hagamos notar que para que exista verdadera resurrección de la carne se requiere que el alma vuelva a informar el mismo cuerpo que tuvo durante esta vida, es decir, que el cuerpo resucitado guarde con el cuerpo terrenal una identidad no sólo específica -que es la del cuerpo humano-, sino también numérica: el mismo cuerpo que tuvimos en esta tierra. Si se perdiera esta identidad, no se trataría de una resurrección, sino de una reencarnación o transmigración de las almas" (L. F. MATEO-SECO, *Presentación del libro "Antropología y teología"*, o.c., pp. XVIII-XIX).

¹⁵ C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, o.c., p. 76. F. Rego, refiriéndose ya en concreto a Duns Scoto, escribe: "Es llamativo advertir que no fue en el hiper crítico seno de la modernidad desde donde se comienza a atacar sistemáticamente la posibilidad de la demostración de la inmortalidad del alma, sino ya desde la segunda mitad del s. XIII con Duns Scoto. Este autor aunque persuadido de que lo más probable era que el alma fuese inmortal, desesperaba de poder demostrarlo: *non sunt sufficienter notae ratione naturali, licet ad eas sint quaedam persuasiones probabiles*" (F. REGO, "La inmortalidad del alma en Santo Tomás", en *Filosofar cristiano*, nn. 15-18 (1984-1985), p. 124).

Cayetano es, quizás, el ejemplo más dramático, por ser durante siglos el comentador "oficial" de Santo Tomás, de las consecuencias del olvido del acto de ser. Es sabido que Cayetano, al final de su vida, acabó rechazando la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma humana¹⁶, y creemos que esto es debido a que en Cayetano no existe una doctrina del ser, sino del modo. Lo veremos muy brevemente, al hilo de su exposición sobre el supuesto (*suppositum*) en el *Commentaria in Summa Theologiae III Pars* ¹⁷.

Cayetano inicia su investigación preguntándose qué es lo que el supuesto, material o espiritual, añade sobre su naturaleza individual¹⁸. En primer lugar afirma que supuesto y naturaleza singular se distinguen realmente¹⁹. Este algo real que el supuesto incluye además de la naturaleza singular es un constitutivo *intrínseco*²⁰. Este constitutivo intrínseco es una realidad substancial, porque pertenece por reducción al predicamento de la substancia. Y es un término *ultimus y purus*²¹. Es término último porque completa la naturaleza

¹⁶ "Se sabe que, sobre todo al final de su vida, Cayetano parece haber renunciado a tener esta verdad (la inmortalidad del alma) por demostrable racionalmente. En su *Introducción* al texto del *De Anima* de Cayetano, el P. M. H. Laurent cita textos inequívocos (p. XXXV). En su comentario a las *Epístolas de San Pablo*, Cayetano se declara incapaz de conciliar la predestinación divina con la libertad humana, lo cual a nadie le sorprenderá; pero añade: "No sé cómo conciliar estas cosas, igual que no sé que el alma es inmortal, igual que no sé que el Verbo se ha hecho carne, y otras cosas de este género que, sin embargo, las creo todas". Y en el comentario al *Eclesiastés* (3, 21) donde Qoheleth pregunta: "¿Quién sabe si el alma de los hombres sube arriba, y el de las bestias desciende bajo la tierra?", Cayetano añade esta anotación: "Aún más, dice la verdad al negar todo conocimiento científico de la inmortalidad del alma. Pues ningún filósofo ha demostrado nunca que el alma humana sea inmortal, ni parece que haya una demostración de ello; lo mantenemos por la fe y como más probable que su contrario desde el punto de vista de la razón" (E. GILSON, *Humanisme et renaissance*, Vrin-Reprise, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1986, pp. 66-67).

¹⁷ Para una exposición más detallada, véase E. FORMENT, *Ser y persona*, o.c., pp. 197-210.

¹⁸ CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae III*, q. 4, a. 2, n. 2: "In hoc articulo quaestio difficillima occurrit: Quid persona, seu hypostasis, addat supra naturam singularem. Et hoc tam in substantiis compositis puta: Quid addit Socrates supra suam hanc humanitatem compositam ex hac anima et hoc corpore? Et similiter: Quid addit Gabriel supra suam naturam singularem?".

¹⁹ *Ibid.*, n. 6: "Oportet dicere quod aliqua realis differentia sit inter hanc humanitatem et hunc hominem, ita quod aliquid reale includat hic homo quod non includit haec humanitas".

²⁰ *Ibid.*, n. 7: "Ergo personalitas huius hominis addit aliquam realitatem intrinsece constitutivam personae humanae, supra hanc humanitatem".

²¹ *Ibid.*, n. 10: "Est autem huiusmodi realitas in genere substantiae reductive, sicut reliquae realitates constitutivae substantiarum, ut rationale et huiusmodi, quamvis non

individual constituyéndola en un supuesto. En este sentido es *ultimum complementum*. Y es puro, porque ni es un constitutivo material ni formal. Es un puro término, comparable al punto que termina la línea²². Es una realidad distinta de la esencia, pero a la vez de orden esencial, y es separable de la naturaleza que corapleta.

Este elemento o complemento último, termina y completa la naturaleza individual, constituyéndola en supuesto independientemente de la existencia, y además la dispone para recibir el *actus essendi*. La naturaleza individual por sí misma no es capaz de recibir el *esse*, sino que precisa de este término que la haga susceptible de recibir el *ser*²³. La función de este elemento es capacitar la naturaleza individual para tener ser y para recibir también los accidentes. Este supuesto, aun no incluyendo el *esse*, es subsistente. La naturaleza substancial individual sin su último complemento, es decir, la substancia *interminata seu incompleta*, no subsiste. En cambio, cuando recibe este último complemento, siendo entonces substancia *completa seu terminata*, es subsistente²⁴.

En definitiva, para Cayetano el supuesto está constituido por la naturaleza substancial individual, y un término o complemento último. Este término último y puro, elemento extraño intermedio entre la esencia y el *ser*, es el modo. Según Cayetano, tenemos, pues, la materia y la forma, que constituyen la naturaleza individual, y el modo, cuya función sería la de terminar y completar esa naturaleza haciéndola apta para recibir el *ser*. El modo vendría a aglutinar la materia y la forma, y daría la exigencia hacia el *esse*. La materia y la

sit differentia, proprie loquendo; sed est terminus ultimus, ac ut sic purus, naturae substantiae".

²² *Ibid.*, n. 21 ad6: "Natura autem terminatur per personalitatem, sicut linea terminatur puncto".

²³ *Ibid.*, n. 6: "Ex doctrina divi Thomae habetur inter naturam et suppositum in creaturis talem tantamque esse differentiam ut suppositum sit primum subiectum actus essendi in rerum natura, natura non (...) Oportet aliquid positivum reale claudi in hoc homine quod non clauditur in hac humanitate, quo fiat per se primo susceptivum huius rei, cuius illa non est capax".

²⁴ *Ibid.*, n. 21: "Ad quintum, negatur sequela: quoniam substantia dicit subsistere per se, quia per suam essentiam completam seu terminatam subsistit. Sed verum est quod sequitur quod substantia interminata seu incompleta non per se subsistat, sed oportet quod sit terminata proprio termino".

forma, juntamente con el modo, constituyan el supuesto, al que se añade el *esse*, que viene a ser la última actualidad de la cosa, lo último que adviene en el tiempo y en la generación. El *esse* queda reducido al mero hecho de existir. Por eso, la composición en Cayetano de las substancias materiales no es tripartita, como en Santo Tomás, sino cuatripartita: materia, forma, la esencia compuesta de ambas, y la existencia²⁵. Esta existencia es acto último, en el sentido de que la substancia puesta fuera de su causa es lo último de la generación²⁶. Parece que el *esse* tomista queda reducido en Cayetano a la substancia puesta en estado de existencia real por la eficacia de su causa²⁷. La existencia y los predicados quidditativos se distinguen realmente porque los predicados quidditativos pertenecen a una cosa independientemente de toda causa eficiente, mientras que la existencia le pertenece sólo en virtud de tal causa.

²⁵ ID., *In De ente et essentia*, ed., M-H Laurent, Taurini, 1934, pag. 141: "Praenotandum est in substantiis materialibus inveniri quatuor realiter distincta, scilicet materiam, formam, essentiam compositam ex eis, et existentiam".

²⁶ *Ibid.*, pag. 159: "Ad hoc dicitur quod cum esse sit ultima actualitas rei, et ultimum in generatione sit primum in intentione, esse erit in genere substantiae ut principium formale ultimum ipsius substantiae, quia est capax esse substantialis, etenim differentiae in omnibus generibus, ut infra declarabitur sumuntur ab ordine ad ipsum esse".

²⁷ Así lo cree también E. Gilson. El filósofo francés llama la atención sobre la referencia que hace Cayetano en su comentario al *De ente et essentia*, del texto de la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás: "Quoad secundum opinio S. Thomae, ab eo posita in II contra Gentiles (c. LII), est quod in omni creatura quidditas et eius esse actualis existentiae distinguuntur realiter". Esta expresión es totalmente ajena a Santo Tomás, que usa el término *esse*. Este *esse actualis existentiae* es una concesión a Duns Scoto, para quien la noción de *esse*, de acto de ser no tiene ningún sentido. Scoto transfiere el problema de la distinción de esencia y ser del plano del *esse* al del *esse actualis existentiae*. En esta perspectiva, Scoto afirmará que el ser de existencia actual y la esencia de una cosa son realmente idénticos. Frente a esta tesis, se levanta, según Cayetano, la de Santo Tomás, que afirma la distinción real de esencia y su ser de existencia actual. Ahora bien, Santo Tomás jamás introduce ni la distinción ni la composición real entre la esencia y, cuando ésta existe, su ser de existencia actual. El ser de existencia actual resulta de la composición de una esencia con su acto de ser; no es un tercer elemento que podamos considerar aparte. Una vez compuestos el *esse* y la esencia tomistas, no hay ser de existencia actual que explicar. Por eso, aceptando Cayetano la posición escotista del problema, le estaba ya dando la causa por ganada. Para que Cayetano haya querido argumentar en términos de ser de existencia actual, e incluso haber sostenido que es de este *esse actualis existentiae* de lo que habla Santo Tomás, es necesario, cree E. Gilson, haber olvidado por completo la noción tomista de ser (Cfr. E. GILSON, *Humanisme et renaissance*, o.c., pp. 49-51. Este libro póstumo, que recoge distintos artículos de E. Gilson, trae uno, "Cajetan et l'existence", donde Gilson, bien documentado, pone de relieve el olvido del ser en Cayetano. El *esse* tomista se reduce, en Cayetano, a la substancia puesta en estado de existencia real por la causa eficiente).

Aunque se trate de una brevísima síntesis de la concepción cayetanista del modo, nos sirve, no obstante, para advertir una clara realidad: Cayetano no entendió la profunda noción tomista de acto de ser. Además, este juicio sobre Cayetano viene confirmado por otro gran comentarista de Santo Tomás que ya en su tiempo supo denunciar las desviaciones del Tomismo histórico. Nos referimos a Domingo Báñez, cuyos comentarios a la primera parte de la Suma Teológica son de un valor inestimable²⁸.

Báñez señala con acierto los dos puntos en los que Cayetano se desvía de la doctrina del *esse*. El primero consiste en reducir el ser de un existente a la categoría en la cual se encuentra tal existente; así, el ser de la substancia se reduce a substancia, y el ser del accidente a accidente. El segundo consiste en entender el *esse* tomista como *acto último*, como la última actualidad de la cosa, en cuanto que es lo último que obtiene la substancia en la generación. "Cayetano también dice que la existencia de la substancia es substancia, y la existencia del accidente es accidente, y que la existencia de la substancia se reduce al género de la substancia como principio formal último de la misma substancia"²⁹.

Para Báñez, por el contrario, el ser (*existentia sive ipsum esse*) es *acto primero* en cuanto fundamento de los otros actos. Es la primera actualidad por la que la cosa es sacada fuera de la nada y, por consiguiente, debe ser un principio constitutivo *intrínseco* al ente mismo³⁰. Es falso, por tanto, que el ser sea la última actualidad de la cosa, lo último en la intención del generante, como si la substancia con todas sus perfecciones estuviese ya perfectamente constituida antes de

²⁸ Seguiremos la exposición espléndida de E. FORMENT, "El ser en Domingo Báñez", en *Espíritu* (Barcelona), 91 (1985), pp. 25-48.

²⁹ D. BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis*, ed. L. Urbano, Madrid-Valencia, F.E.D.A., 1934, vol. I, 143a: "Cajetano etiam De ente et essentia, c. 5, q. 11 ad 8 argum. ait, existentiam substantiae esse substantiam, et existentiam accidentis esse accidens, et principium formale ultimum ipsius substantiae".

³⁰ *Ibid.*, 143b: "Existencia est prima actualitas per quam res educitur extra nihil; ergo debet esse intima rei; alias inintelligibile est quomodo res sit extra nihil per aliquam rationem quae sit extra rem. Confirmatur: quoniam si prima actualitas uniuscuiusque rei esset extrinseca, nulla alia actualitas posset esse intrinseca. Probatum sequela: quoniam prima actualitas est fundamentum aliarum".

recibir el ser, y sólo necesitase de una última perfección para existir. Nada puede ser, nada puede constituirse en realidad y poseer perfecciones, antes de recibir el ser. El ser es, pues, el acto primero y más fundamental, sin el cual nada sería. Se puede afirmar que el *esse* es el acto último, pero último en el sentido de supremo y excelentísimo, y no en el sentido de último en el tiempo³¹. Y porque es acto primero, esto es, la perfección absoluta, no se puede reducir a ningún género predicamental como si fuera una de sus partes, porque la reducción al género supone más bien limitación e imperfección, y el ser es lo más perfecto de todo. "Por lo tanto, a mi juicio, el mismo ser no se dice propiamente que se reduce al predicamento, sino más bien que es participado y limitado por todo predicamento, y por todo género y diferencia predicamental. En cambio, el mismo ser nada participa, sino que por todos es participado"³².

Por lo tanto, a los ojos de Báñez, Cayetano es uno de esos "tomistas" que no quieren escuchar la voz de su maestro. "Y esto es lo que Santo Tomás clama y los tomistas no quieren oír: que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza... y que en ninguna cosa se encuentra como recipiente y perfectible, sino como recibido y perfeccionante de aquello en lo que es recibido. El mismo ser, sin embargo, por aquello mismo que es recibido, es deprimido y, como si dijéramos, imperfeccionado"³³.

Hemos dicho que la composición de esencia y acto de ser es la condición necesaria para una demostración racional y rigurosa de la

³¹ *Ibid.*, 145: "Et idcirco non placet mihi explicatio Caietani ubi supra, videlicet, quod propterea dicatur existentia ultima actualitas rei quia est ultimum in generatione. Certe hic modus loquendi quod ipsum esse sit ultima actualitas rei, raro invenitur apud Divum Thomam. Invenies in quaestione unica De Anima, a. 6 ad 2m, ubi inquit, quod ipsum esse est actus ultimus, quia participabilis est ab omnibus. In quo loco, si sequentia legeris, intelliges quomodo ipsum esse sit actus ultimus, nimirum supremus excellentissimus, qui omnes etiam alios actus perficit".

³² *Ibid.*, 144a-b: "Quapropter, iudicio meo, ipsum esse non proprie dicitur reduci ad praedicamentum, sed potius participari et limitari ab omni praedicamento, et ab omni genere et differentia praedicamentali; ipsum autem esse non participat aliquid, sed ab omnibus participatur".

³³ *Ibid.*, 141: "Et hoc est quod saepissime Divus Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae (...) et quod in nulla re invenitur sicut recipiens, et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur: ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficatur".

inmortalidad del alma humana. Por eso, perdida la originalidad del *esse* como principio metafísico intrínseco del ente y perfección fungente de toda perfección, no resulta extraño que Cayetano no acierte a demostrar la inmortalidad del alma. Las pruebas tomistas por antonomasia ya no le pueden servir a Cayetano. Fácilmente lo constatamos si nos atenemos al último de sus escritos donde aborda *ex professo* el problema del alma: su tratado *De Anima*. Cayetano se esforzará en mostrar que el pensamiento aristotélico pone los principios necesarios para demostrar la inmortalidad del alma³⁴. Está convencido de que demostrar filosóficamente la inmortalidad del alma es tanto como hacerlo a partir de Aristóteles³⁵.

Según el Filósofo, el alma intelectual tiene una *operación* propia. Además, la *facultad* intelectual no es acto de un cuerpo. Estos son los dos posibles puntos de partida para establecer por demostración la inmortalidad del alma. *Igitur vel ex proprietate operis vel ex elevatione potentiae immortalitas animae investiganda est*³⁶. El argumento de Cayetano es de corte aristotélico: juzgamos de una sustancia por su operación. Una operación inmaterial pertenecerá a una sustancia inmaterial y, por consiguiente, incorruptible. Ahora bien, el alma humana ejerce una operación, entender, en la que no

³⁴ Así describe E. Gilson la actitud de Cayetano. "Un tomista puede incluso rechazar que Aristóteles probó la inmortalidad del alma y al mismo tiempo mantener que era posible triunfar donde Aristóteles había fracasado. En resumen, puede intentarse probar, sobre la base de los verdaderos principios de Aristóteles, una conclusión que él mismo no acertó a establecer. Esto ha originado una curiosa variedad de "tomismo", en la que Tomás de Aquino intenta probar la inmortalidad del alma sin recurrir a los principios de su propia filosofía y sobre la única base de los principios de Aristóteles, quien no había pensado siquiera en probar esto. Se ha hecho así y el resultado ha sido el que tenía que ser. El 19 de diciembre de 1513 tuvo lugar la séptima sesión del Concilio Laterano bajo la presidencia del Papa León X. Durante la sesión, el Papa reiteró la condenación hecha en el siglo XIV contra los que enseñan que el alma humana es mortal. El insistió en que, "puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero", debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma enseñada por la fe católica. Todos los teólogos que acudieron al Concilio asintieron finalmente a la constitución pontificia, con sólo dos excepciones. Uno fue Nicolás Lippomani, obispo de Bérgamo, cuyas razones de disensión no nos son conocidas. El segundo, según Mansi, fue el "Reverendo padre Tomás, Ministro General de la Orden de Predicadores", quien "dijo que él no aprobó la segunda parte de la Bula que prescribía que los filósofos deberían persuadir a su auditorio de la verdad de la fe". El nombre del Ministro General era Tomás de Vio, más conocido por el nombre de Cayetano" (E. GILSON, *Elementos de filosofía cristiana*, o.c., pp. 276-277).

³⁵ Seguiremos el estudio de E. GILSON, "Cajetan et l'humanisme théologique", recogido en su libro póstumo *Humanisme et renaissance*, o.c., pp. 65-88.

³⁶ CAYETANO, *In libros Aristotelis De Anima*, Compluti, F. Pamirez, 1583, fo 151r.

participa el cuerpo, pues se ejerce sin necesidad de órganos corpóreos. Es una substancia intelectual que no está mantenida o sustentada por un cuerpo. La inmaterialidad de la operación intelectual revela, pues, la inmaterialidad del alma humana, su independencia respecto del cuerpo. Es una substancia separable del cuerpo y, por tanto, incorruptible. Cayetano afirma la inmortalidad del alma probando su independencia, su separabilidad respecto del cuerpo. (Ahora bien, perdida la noción de ser como acto de todos los actos, esto es, como principio metafísico intrínseco del ente y perfección primera de todas las perfecciones, y reducida al mero hecho extrínseco del existir, ¿cómo se puede pasar de la independencia al vivir del alma separada del cuerpo? El mismo Cayetano parece advertir la dificultad cuando escribe: "Nosotros profesamos que el hombre se compone de una naturaleza sensitiva y de una naturaleza verdaderamente intelectual. Profesamos, pues, que tiene un intelecto puesto en su naturaleza como capaz de hacerse todas las cosas, que no es acto de ningún cuerpo y, por lo mismo, *nada impide* que sea separado del cuerpo, inmortal y perpetuo"³⁷. Pero sigamos con el análisis de Cayetano).

La validez de la argumentación cayetanista se basa en la certeza de que el alma humana ejerce una operación en la que no participa el cuerpo. Y esta certeza funda la certeza de la separabilidad del alma humana. Pero esa certeza en una operación inmaterial e independiente del cuerpo es lo que parece negar Aristóteles cuando dice que el alma no piensa jamás sin imágenes. Luego parece que el alma de cada hombre es inseparable del cuerpo. Sin embargo, Cayetano sostendrá que el alma de cada hombre es separable del cuerpo porque,

³⁷ *Ibid.*, fo 153v. Como muy bien señala E. Gilson, Cayetano no invoca aquí ninguna razón obtenida de la substancia misma del alma para que ella continúe efectivamente subsistiendo después de la muerte del cuerpo. Le basta esta no-imposibilidad. La razón estriba, como indica Gilson, en que la noción de substancia no es la misma para Santo Tomás y Cayetano. Para éste, la substancia es aquello que, al término de la generación, es capaz de subsistir por sí. Para Santo Tomás, la substancia es aquello cuya esencia es tal que, si ella recibe un acto de ser, es capaz de subsistir por sí. En otras palabras, una substancia es una esencia capaz de existir como una unidad ontológica distinta. Un accidente es incapaz por esencia de ser el receptor de un acto de ser que le haga un existente distinto. Por tanto, demostrar que el alma humana es una substancia naturalmente incorruptible no tendrá el mismo sentido en Cayetano y en Santo Tomás. En Cayetano, la substancia no subsistirá sino en virtud de una especie de inercia metafísica, mientras nada venga a destruirla; en Santo Tomás, es un acto positivo de ser el que, si actúa una forma pura, hace que ésta permanezca siendo aquello que es (Cfr. E. GILSON, *Humanisme et renaissance*, o.c., pp. 68-69).

si bien el alma no puede pensar sin imágenes, no obstante, ejerce la operación del entender sin participación alguna del cuerpo. Y justifica que en el hombre se da una tal operación inmaterial e independiente del cuerpo demostrando que Aristóteles no ha dicho lo contrario.

Cayetano interpreta el principio aristotélico de que el alma no piensa nunca sin imágenes afirmando que la razón alegada por Aristóteles es puramente negativa. Se trata de una imposibilidad de hecho, pero deja abierta una posibilidad de derecho. Podría ser accidental al intelecto humano no poder pensar sin imágenes. Sostiene, pues, una especie de accidentalismo en el recurso del intelecto a las imágenes. Esta posibilidad de derecho vendría sugerida por la formulación condicional que usa Aristóteles. "Las afecciones del alma -dice Aristóteles- presentan un problema especial: ¿pertenecen todas al compuesto de cuerpo y alma, o hay alguna que tal vez sea propia del alma? La solución es necesaria pero no fácil. Respecto a la mayoría es cosa clara que ni obran ni padecen sin el concurso del cuerpo: así, la ira, el valor, el deseo, y cualquier sensación. Si hay alguna excepción, parece que pensar es la más probable. Pero si resulta que el mismo pensar es una especie de fantasía, o al menos no es posible sin ella, entonces tampoco podrá aquélla existir sin el cuerpo. Pero si hay alguna operación o afección propia del alma sola, entonces es posible que el alma pueda existir separada. Pero si no hay nada exclusivo de ella, tampoco podrá existir separada"³⁸. Y comenta Cayetano: "Poniendo estas proposiciones condicionales, Aristóteles no da ningún razonamiento que destruya alguna conclusión. Simplemente muestra que el hecho para demostrar la separabilidad del alma es que tenga una operación propia. Lo único que quieramos decirnos es que tener una operación propia implica separabilidad, y que no tener una operación propia implica no separabilidad"³⁹.

Por eso, Cayetano puede decir que sus razones "son más fuertes que la razón en la que se funda Aristóteles para negar la separabilidad del alma humana, a saber, que no hay en el intelecto ninguna operación en la que no participe el cuerpo. Por todo lo que llevamos

³⁸ ARISTÓTELES, *De Anima*, I, c. 1. 403 a1-11.

³⁹ CAYETANO, *In libros Aristotelis De Anima*, ed. Coquelle, Angelicum, Roma 1938, vol. I p. 37.

dicho, queda claro que esto sólo es cierto *per accidens*, y por eso no debe extrañarnos que incluso un hombre tan sabio se haya equivocado⁴⁰. Cayetano sabe que Aristóteles no atribuyó la inmortalidad personal al alma de cada hombre, pero cree saber por qué se equivocó. "La substancia intelectual es separada con separación de dependencia substancial en el ser, y esto de por sí. Pero el intelecto es separado con separación de actuación, porque no actúa al cuerpo. Pero toda separación del intelecto según no actuación y según independencia brota de aquella separación simple del alma, por la que subsistiendo en sí inmaterialmente puede ella sola obrar por sí. Y la ignorancia de esta separación apartó a Aristóteles, Alejandro, Averroes y sus discípulos de la verdad. Y la verdad es ésta: que la elevación del alma sobre la materia y el cuerpo salva el acto del cuerpo, y que pueda subsistir sin un cuerpo"⁴¹.

Después del enorme esfuerzo exegético por *no hacer incompatible* su argumentación sobre la inmortalidad del alma con los principios aristotélicos, Cayetano expondrá sus propias conclusiones en el tercer libro de su tratado. Tras recordar que existen, por una parte, formas materiales incapaces de subsistir en sí mismas, y por otra, formas intelectuales separadas de toda materia en su ser y en su obrar, Cayetano introduce un tipo de formas intermedias, independientes de la materia en su ser, y sin embargo, comunicantes con la materia en el ser. De su independencia se sigue que estas formas no son educidas de la potencia de la materia; de su comunicabilidad, se sigue que son formas en la materia, y que la materia participa de su ser. Esta forma intermedia es el alma intelectual. Sólo así se salva que el alma humana sea, por un lado, verdaderamente inmaterial e intelectual y, por consiguiente, que tenga una operación propia, y sea inmortal; y por el otro, que sea verdaderamente la forma específica del hombre multiplicada según la multiplicación de los hombres.

⁴⁰ *Ibid.*, fo 153v-154r.

⁴¹ *Ibid.*, fo. 156r: "Substantia enim intellectiva est separata separatione dependentiae substantialis in essendo, et hoc ex se. Intellectus autem est separatus separatione actionis, quia non actuat corpus; sed omnis separatio intellectus secundum non actionem et secundum independentiam oritur ex illa simplici separatione animae, qua in se immaterialiter subsistens potest per se solam operari. Et ignorantia huius separationis Aristotelem, Alexandrum, Averroem caeterosque sequaces a vero abduxit. Haec enim est, quae elevationem animae supra materiam et corpus ponit, actum corporis salvat, et cum hoc sine corpore operantem et potentem subsistere".

Esta clase intermedia de formas intelectuales introducida por Cayetano entre las formas materiales de Aristóteles y sus Substancias separadas, corresponde exactamente a la clase de las almas humanas, substancias intelectuales separables pero no separadas, tal y como las había descrito Santo Tomás. Materialmente, Cayetano está sosteniendo el conjunto de las conclusiones de Santo Tomás sobre la cuestión. Pero no creemos que intente tanto comprender el pensamiento tomista y el papel fundamental que juega la noción de acto de ser, cuanto subsanar las deficiencias notorias del aristotelismo.

Así, introduce como un recurso ante las dificultades que encierra el aristotelismo un tipo de formas intermedias que saca de Santo Tomás. Pero estas formas intermedias que son las almas humanas ya no se comprenderán metafísicamente como respondiendo a una exigencia de la misma escala de los seres, y de esa graduatoria en la diversa participación del acto de ser. Ya no se sabrá muy bien por qué una forma puede ser substancia espiritual, y por qué una substancia espiritual puede ser forma, tal y como Santo Tomás explica según los principios de su propia filosofía, y no de la filosofía aristotélica.

Después de ver a un Cayetano absorbido de pleno por los planteamientos, objeciones y dilemas típicos que engendra el aristotelismo, y totalmente olvidado de las pruebas tomistas por antonomasia sobre la inmortalidad del alma, sólo cabe pensar que Cayetano no pudo estar seguro de la posibilidad de demostrar racionalmente la inmortalidad del alma mientras no se hubiese convencido de haberlo hecho basándose en principios auténticamente aristotélicos.

Es posible que esa postura ya en el ocaso de su vida de sostener que el conocimiento cierto de la inmortalidad del alma nos viene sólo por la fe, respondiera a la decepción y desencanto de quien descubre que, a fin de cuentas, la argumentación elaborada sólo justificaba la *posibilidad* de la inmortalidad ("... *nada impide* que sea separado del

cuerpo, inmortal y perpetuo"), pero no la inmortalidad efectiva y real del alma después de la muerte⁴².

• • •

⁴² Cayetano sigue presente en algunos tomistas actuales. J. Owens se debate en aquella misma dificultad planteada por G. St. Hilire. Para J. Owens, la demostración tomista de que el alma es en sí misma un agente nos permite concluir que el alma es en sí misma un existente. El punto de partida del argumento es la naturaleza de la actividad intelectual. Esta actividad requiere un agente actuando independientemente de la materia, y, por tanto, un agente que existe independientemente de la materia. Esto significa que el alma humana, una vez que ha recibido el ser, existe necesaria y perpetuamente. Pero, ¿acaso demuestra esto que el alma vivirá después de la separación del cuerpo? La actividad intelectual mientras el alma informa el cuerpo basta para demostrar que el alma continuará *existiendo* perpetuamente, pero no sirve para demostrar que continuará *viviendo* perpetuamente. Un existente separado no significa un agente separado. La existencia no significa necesariamente el ejercicio de una actividad vital. La consecuencia es clara: hay que distinguir cuidadosamente la demostración de la existencia perpetua del alma y la de la inmortalidad. La metafísica tomista argumenta eficazmente que el alma es indestructible y que existe para siempre. Pero mostrar cómo puede ser un agente que piensa y quiere separado del cuerpo va más allá de la metafísica y pertenece al dominio de la religión y la Teología Sagrada (Cfr. J. OWENS, "Soul as agent in Aquinas", en *The New Scholasticism*, 48 (1974), pp. 40-72). Hace bien el autor en distinguir la mera existencia del vivir entendido como actividad vital. Pero no advierte que, en Santo Tomás, la mera existencia es un efecto de la posesión por el ente del acto de ser, perfección primera del ente y, por lo mismo, fuente originaria de la *actividad* misma del ente. Santo Tomás demuestra la inmortalidad porque alcanza el *actus essendi*. La actividad intelectual del alma nos permite concluir que el alma tiene el acto de ser por sí misma, independientemente del cuerpo. Tiene el acto de ser como propio y no puede perderlo. No puede dejar de ser. Por tanto, *existirá* para siempre ejerciendo, también en virtud del *esse*, una *actividad* vital para siempre. Porque tiene el acto de ser por sí misma, el alma es un *existente* para siempre, y un *agente* para siempre, en términos del autor. J. Owens, en un artículo posterior, escribirá: "Cayetano, en su comentario II sobre el pasaje arriba citado de la Suma Teológica (I, q. 75, a. 6) no cuestionó la conclusión de indestructibilidad para el alma humana, aunque en el comentario XV tuvo ocasión de mencionar la dificultad causada por la necesidad aristotélica del fantasma. La dificultad fue el centro de una viva controversia en aquel tiempo. De cualquier forma, Cayetano acabó negando en términos inequívocos la posibilidad de una prueba a nivel filosófico de la inmortalidad del alma. Incluso ha mantenido su posición como el comentarista tomista por excelencia. Esto debería ser suficiente para alertar del peligro de una aceptación demasiado precipitada de una extensión de la demostración de Santo Tomás a una conclusión de la inmortalidad (...) Lo que el argumento demuestra con eficacia metafísica es sólo la indestructibilidad del alma" (J. OWENS, "Aquinas on the Inseparability of soul from existence", en *The New Scholasticism*, 61 (1987), pp. 268-269).

Multiplicación del alma intelectual e inmortalidad personal

Se trata de una cuestión muy delicada y de gran importancia, donde está en juego la misma inmortalidad *personal* del alma humana. La multiplicación numérica del alma intelectual es consecuencia de que sea la forma substancial del hombre, de "este" hombre. "Si el intelecto inhiere formalmente en nosotros, se sigue que para diversos cuerpos habrá diversas almas. Pues del mismo modo que el hombre está compuesto de cuerpo y alma, así también este hombre, como Tulio o Sócrates, estará compuesto de este cuerpo y de esta alma. Pero si las almas son diversas, y el intelecto posible es una virtud del alma por la que ésta entiende, es necesario que difiera numéricamente, porque no es posible concebir que para diversas cosas haya una única virtud numéricamente"⁴³. Luego así como el hombre está compuesto de cuerpo y alma, donde el alma es la forma del hombre, así también este hombre estará compuesto de este cuerpo y de esta alma, donde esta alma será la forma de este hombre. Y si las almas intelectivas son diversas, las potencias operativas por las que el alma entiende se multiplicarán también numéricamente: cada hombre tiene un entendimiento agente y un entendimiento posible propios, frente a todas aquellas concepciones que ponen un Intelecto separado y único para todos los hombres. La multiplicación del intelecto se da según la multiplicación de la substancia de la misma alma, cuya multiplicación se dará a su vez según la multiplicación de los cuerpos.

Es la relación que el alma tiene al cuerpo de un modo natural como *forma corporis*, lo que explica que se multiplique según la multiplicación de los cuerpos. Como dice Santo Tomás, si algo que es común en la razón (*ratio*) de una cosa, recibe una multiplicación material, es necesario que eso común se multiplique numéricamente, permaneciendo la misma especie. Así, es de la razón de animal tener

⁴³ SANTO TOMÁS, *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 4, n. 38: "Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut iam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicut enim homo est ex corpore et anima, ita hic homo, ut Tullius aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero, quia nec fingere est possibile quod diversarum rerum sit una numero virtus".

carne y huesos. Luego la distinción entre los animales que se da en razón de estas o aquellas carnes realiza la diversidad en el número, pero no en la especie. Es evidente que a la razón del alma humana pertenece que pueda unirse al cuerpo humano, pues no tiene en sí la especie completa, sino que la especie completa se da en el mismo compuesto. Luego que el alma humana pueda unirse a este o aquel cuerpo, la multiplica numéricamente, aunque no en la especie⁴⁴. Aunque el ser del alma intelectual no dependa del cuerpo, el alma tiene, no obstante, una relación (*habitus*) al cuerpo de modo natural, para la perfección de su especie. Y esta *habitus ad corpus* multiplica al alma numéricamente.

Las potencias espirituales también se multiplicarán numéricamente según los cuerpos porque, si bien no son acto de un cuerpo, son potencias del alma, que sí es acto del cuerpo⁴⁵. Aunque el entendimiento emerja sobre el cuerpo, no se eleva sobre toda la substancia del alma, no excede totalmente la esencia del alma⁴⁶. Además, y ahora la argumentación se apoya directamente en el acto de ser, si el ser de cada cosa le es propio, y distinto del ser de cualquier otra cosa⁴⁷, y el hombre tiene el acto de ser por el alma intelectual, es evidente que cada hombre tendrá un alma intelectual propia y distinta del alma intelectual de otro hombre. La multitud de individuos multiplica los actos de ser, la multitud de actos de ser multiplica las

⁴⁴ ID., *De Anima*, q. un., a. 3c: "Si enim aliquid quod sit de ratione alicuius communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente: sicut de ratione animalis sunt carnes et ossa; unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum non autem secundum speciem".

⁴⁵ ID., *De Anima*, q. un., a. 3 ad 16: "Licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animae, quae est actus corporis".

⁴⁶ ID., *De Anima*, q. un., a. 3 ad 21: "Licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora"; *De Anima*, q. un., a. 2 ad 4: "Intellectus possibilis consequitur animam humanam in quantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicuius organi, non excedit: totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa".

⁴⁷ ID., *De Pot.*, q. 7, a. 3c: "Esse uniuscuiusque est ei proprium, et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei".

almas, y la multitud de almas multiplica las inteligencias de manera que existe una para cada individuo.

Ahora bien, la cuestión de la multiplicación numérica del alma intelectual requiere un estudio especial porque encierra una particular dificultad. El averroísmo dará razones de peso que claramente excluyen la posibilidad de una pluralidad o multiplicación de almas intelectivas⁴⁸. Las podemos reducir a dos: a) La materia no puede ser principio de individuación del alma intelectual. Si lo fuese, se seguirían dos graves inconvenientes: el alma intelectual sería forma material, y, además, destruido el cuerpo, desaparecería la multiplicación de las almas; b) El intelecto posible no puede estar multiplicado numéricamente. Si así fuese, las especies inteligibles estarían multiplicadas y, por consiguiente, lo que se entendería sería individual, y no universal. Pasemos ahora a estudiar cada una de estas objeciones⁴⁹.

⁴⁸ H. P. Kainz ha reivindicado la "modernidad" de la postura tomista frente a Averroes. Unos, dirá este autor, conciben el intelecto como algo completamente individual, autónomo y espontáneo, atribuyéndole una verdadera causalidad eficiente. La inteligibilidad de las ideas sería directamente proporcional al carácter de universalidad con que son dotadas activamente por el intelecto (Kant, en la filosofía moderna, sería un ejemplo de esta postura). Otros, en cambio, conciben el intelecto individual del hombre como una *tabula rasa* en el más estricto sentido de la expresión. Toda la espontaneidad y actividad vendría de fuera del hombre intelectual. El hombre se relacionaría con las ideas como meramente receptivo, atribuyendo al intelecto una causalidad material. (Ejemplo de este punto de vista son Berkeley y Spinoza, que reducen el pensamiento directamente a la actividad de Dios). En la medida en que el intelecto es concebido como individual y activo, salvamos la subjetividad y la libertad, pero surge el problema de la posibilidad de comunicación entre los hombres. En la medida en que concebimos el intelecto como separado del hombre individual, salvamos la objetividad de la verdad, y quizá la posibilidad de comunicación, pero sacrificamos la independencia de las subjetividades individuales. La primera postura, llevada al extremo, aboca en un egocentrismo. La segunda, en la disolución de la subjetividad individual en un Yo universal. Santo Tomás, dice Kainz, representa una reacción instintiva frente a ambos extremos. Sus esfuerzos se encaminan a salvar la máxima espontaneidad y la máxima receptividad para el intelecto humano (Cfr. H. P. KAINZ, "The multiplicity and individuality of intellects: a re-examination of St. Thomas' reaction to Averroes", en *Divus Thomas*, (1971), pp. 155-179).

⁴⁹ Un análisis profundo de los argumentos de Averroes para defender la unicidad del intelecto, así como de la refutación tomista, se encuentra en, G. VERBEKE, "L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroes", en *Revue philosophique de Louvain*, 58 (1960), pp. 220-249).

a) *La materia, principio de individuación del alma intelectual*

Veamos con detenimiento qué dice esta primera objeción. Todo lo que se multiplica según la división de la materia es forma material. Toda forma que es una según la especie y se multiplica numéricamente, se individúa por la materia, pues lo que es uno según la especie y muchos numéricamente, convienen en la forma y se distinguen según la materia. Si el intelecto posible es multiplicado en los diversos hombres numéricamente, al ser uno según la especie, conviene que sea individuado en este y en aquel hombre por la materia. Pero no por una materia que sea parte suya, pues el intelecto carece de materia. Por lo tanto, el intelecto es individuado por la materia que es el cuerpo del hombre al que se une como forma. Ahora bien, toda forma individuada por una materia de la que es acto, es una forma material, pues es preciso que el ser de cualquier cosa dependa de aquello de lo que depende su individuación; así como los principios comunes son de la esencia de la especie, así también los principios individuantes son de la esencia de este individuo. Por tanto, el intelecto posible será una forma material y, por consiguiente, no recibirá nada ni actuará sino por un órgano corpóreo, lo cual va contra la naturaleza del intelecto posible, que es algo subsistente por sí y no depende del cuerpo⁵⁰.

⁵⁰ SANTO TOMAS, C. G. II., c. 75, n. 1545: "Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiae primae, et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cuius ponitur forma. Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium".

El *quid* de esta objeción se reduce a lo siguiente: los principios de individuación pertenecen a la esencia de lo individuado. Pero el cuerpo no pertenece a la esencia del intelecto posible. Por tanto, el cuerpo no es principio de individuación y, por consiguiente, tampoco de multiplicación. Y, ¿por qué los principios individuantes pertenecen a la esencia de este individuo? Porque cualquier cosa, en cuanto es, es una. *Unumquodque, in quantum est, unum est*. Si una cosa depende de otra en su unidad, es porque también depende de ella en su ser. Si una cosa no depende de otra en su ser, tampoco dependerá de ella en su unidad e individuación. Por eso, los principios de individuación pertenecen a la esencia de la cosa individuada. Como el ser del intelecto posible no depende del cuerpo, tampoco su unidad depende del cuerpo, y por consiguiente, tampoco su multitud, pues la multitud sigue a la unidad.

La multitud sigue a la unidad. La multiplicidad o multitud (*multitudo*) se opone a la unidad, como lo dividido a lo indiviso: los entes, en cuanto divididos unos de otros, son múltiples. Ya vimos que en el orden de nuestras aprehensiones, lo que primero concebimos es el ente; luego, el no-ente (este ente *no es* aquel ente); de ambas aprehensiones se sigue la división entre uno y otro ente; entendemos entonces la unidad de cada ente como indivisión interna; y por fin la multitud, en cuanto que entendemos que los entes están divididos entre sí, supuesta su unidad. No hay multitud sin la previa unidad de los elementos integrantes. Multiplicidad significa división entre unidades. Por tanto, la multitud sigue a la unidad, y por eso, aunque no sea propiamente un trascendental (pues se da sólo en los entes creados), no obstante, pertenece de algún modo a los trascendentales.

Así argumenta esta primera objeción, que resulta muy convincente. Sin embargo, se equivoca al afirmar que toda forma individuada por una materia es forma material, porque no es cierto - como la objeción pretende hacernos creer - que el ser de toda forma dependa de aquello de lo que depende su individuación. No necesariamente los principios individuantes pertenecen a la esencia de la forma individuada.

La clave está en aquel *unumquodque, in quantum est, unum est*. Para Santo Tomás, el principio último y radical de individuación de todo ente es el acto de ser, por el que algo es y es uno, y no la materia, que es principio de individuación sólo en los entes que tiene materia. *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*, cada cosa por lo mismo tiene ser e individuación⁵¹. En los entes estrictamente corpóreos, los principios de individuación de su forma, y que derivan de la materia, pertenecen a la esencia de la forma individuada porque esta forma depende intrínsecamente de la materia para ser (*esse eius non est sine materia*). Son formas que se individúan por la división de la materia porque tienen ser por la división de la materia (que, por tanto, se supone ya *siendo*), y el modo de individuación sigue al modo de ser. En el caso de las formas materiales, la materia es principio de individuación como causa porque es principio de ser como causa. Y, por consiguiente, la multiplicación de las formas materiales es causada por la multiplicación de los cuerpos.

En el caso de la forma del hombre, si queremos entender su peculiar individuación, debemos atender al modo en que el alma tiene ser. Cada cosa, por lo mismo, es uno y ente; por tanto, si conocemos en qué relación se encuentra el cuerpo humano respecto al ser del alma, conoceremos también en qué relación se encuentra respecto a la *individuación* del alma. Ahora bien, el alma adquiere el ser al unirse al cuerpo, con el que juntamente constituye una naturaleza, de la que ambos -cuerpo y alma- forman parte. Y sin embargo, como el alma intelectual es una forma que trasciende la capacidad del cuerpo, tiene su ser elevado sobre el cuerpo. Aunque el alma humana no puede empezar a ser más que en el cuerpo, no obstante, en el cuerpo adquiere ser absoluto, no dependiendo del cuerpo⁵². Esta relación del cuerpo al ser del alma se puede resumir afirmando que, si bien el ser del alma

51 ID., *De Anima*, q. un., a. 1 ad2.

52 ID., *De Spir. Creat.*, q.un., a. 9 ad3: "Sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad eius individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cuius utrumque est pars. Et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae. Et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum".

intelectiva no depende del cuerpo, no obstante, tiene una tendencia o disposición al cuerpo de modo natural⁵³. La peculiaridad del alma intelectiva estriba en que es en la materia, pero no es por la materia. La substancia del alma intelectiva tiene una materia determinada, no por la que es, sino en la que es⁵⁴.

Por lo tanto, que el alma intelectiva sea multiplicada numéricamente según la multiplicación de los cuerpos, no implica que sea una forma material dependiente del cuerpo en el ser. Como a la esencia del alma humana le compete que se una al cuerpo humano (pues no tiene en sí la especie completa), "esta" alma diferirá numéricamente de "esta" otra alma sólo por el hecho de que tiene una relación (*habitud*) a este otro cuerpo numéricamente distinto. De este modo preciso se individúa el alma intelectiva según los cuerpos, y no como si su individuación fuese causada por los cuerpos. Luego en el caso del alma intelectiva, los principios individuantes no pertenecen a la esencia de la forma individuada⁵⁵.

En el caso del alma humana, la materia es principio de individuación no como causa, sino como ocasión, pues la materia es

⁵³ ID., *De Anima*, q. un., a. 3 ad19: "Licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suae speciei"; *De Anima*, q. un., a. 3 ad21: "Licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 9 ad15: "Anima autem intellectiva non sic individuat per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuat secundum materiam corporalem, in quantum scilicet habet habitudinem ut sit forma huius corporis".

⁵⁴ ID., *De Anima*, q. un., a. 3 ad12: "Intellectus possibilis, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit"; *De Anima*, q. un., a. 6 ad13: "Anima non individuat per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 9 ad2: "Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est".

⁵⁵ ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 9 arg. 4: "Individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum in VII Metaph. Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus, et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum". *Ibid.*, ad 4: "Licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, in quantum hoc est ei essentialia quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut igitur de ratione animae est quod sit forma corporis, ita de ratione huius animae, in quantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus".

ocasión para que el alma intelectual adquiriera en ella (y no por ella) el ser por sí misma, no dependiendo del cuerpo. Y, por consiguiente, la multiplicación de las almas se da con ocasión de la multiplicación de los cuerpos, pero la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas. El cuerpo no es la materia de la que procede la individuación del alma (*materia ex qua*), sino la materia en la que el alma es individuada (*materia in qua*). La causa de la individuación del alma es su acto de ser, distinto numéricamente de cualquier otro acto de ser creado por Dios para otra alma humana. ¿Se puede afirmar lo mismo del resto de las formas? No, porque las formas materiales no tienen ser por sí mismas, sino sólo en el compuesto. Ciertamente, las formas materiales son *una* porque *son*, tienen ser. Pero *son* sólo y en la medida en que actúan una materia, de la que dependen intrínsecamente para ser. La materia no es sólo ocasión de su individuación, sino también causa. Por esta razón, cuando la materia se indispone para recibir una forma, ésta deja de ser y ser una.

Dice Santo Tomás: "Aquellas cosas que están mutuamente adaptadas y guardan proporción entre sí reciben al mismo tiempo la multitud o la unidad, cada una por su causa. Luego si el ser de una depende de la otra, también su unidad o multiplicación dependerá de la otra; de lo contrario, dependerá de otra causa extrínseca. Ahora bien, la forma y la materia guardan siempre una proporción entre sí y están como naturalmente coadaptadas, pues un acto propio se hace en una materia propia. Luego es preciso que la materia y la forma se sigan siempre mutuamente en la multitud y en la unidad. Por lo tanto, si el ser de la forma depende de la materia, la multiplicación y unidad de la forma dependerá de la materia. De no ser así, será preciso que las formas se multipliquen según la multiplicación de la materia, esto es, al mismo tiempo que la materia, y según su proporción, pero no será necesario que la unidad o multitud de la forma dependa de la materia. Pero resulta que el alma humana es una forma que no depende según su propio ser de la materia. Luego las almas ciertamente se multiplicarán según la multiplicación de los cuerpos, pero esta

multiplicación de los cuerpos no será la causa de la multiplicación de las almas⁵⁶.

La simultaneidad en la multiplicación sigue a la proporción mutua entre dos cosas, pero la multiplicación misma sigue a la causa de su ser. El alma humana se une al cuerpo como su forma y, por lo mismo, guarda una íntima proporción con él. Por eso, las almas se multiplicarán al mismo tiempo que los cuerpos, y con ocasión de ellos. Pero el alma humana no depende en absoluto del cuerpo para ser. El alma humana es espiritual, y el cuerpo no puede ser de ninguna manera causa de su ser. Por lo tanto, la multiplicación misma del alma no es causada por la multiplicación del cuerpo, sino por la causa de su ser, que es el acto de ser propio del alma limitado por la esencia o substancia del alma, y, en definitiva, por la causa del mismo acto de ser participado, que es Dios.

Resulta, pues, que el principio último y radical de individuación en el ente mismo no es la materia, sino el acto de ser participado, por el que algo subsiste absolutamente. *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*. A la objeción que afirma que Dios, por ser un individuo, debe estar compuesto de materia y forma, pues la materia es el principio de individuación, Santo Tomás contesta: "Las formas que son receptibles en la materia, se individuán por la materia, la cual, por ser el primer sujeto sustantivo, no puede ser en otro. En cambio, la forma de suyo puede ser recibida por muchos, siempre que no haya nada que se lo impida. Pero la forma que no es receptible en una materia, sino que subsiste por sí misma, se individúa

56 ID., C.G., II, c. 81, n. 1620: "Quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum".

precisamente porque no puede ser recibida en otro. Y Dios es una de estas formas. Luego no se sigue que Dios deba tener materia"⁵⁷.

Entre las cosas de una misma especie encontramos una gran variedad de matices; sus individuos son más o menos perfectos: poseen más o menos cualidades y capacidad de acción, habilidades desarrolladas en distinto grado, etc. Participan del mismo ser específico de distinta manera. Cada individuo es único, original e irrepetible. Por eso, el individuo se nos presenta como algo que subsiste en sí mismo participando de la perfección específica de una manera propia y original. De ahí que, en perfecta continuidad con la experiencia espontánea, podamos afirmar que la individuación sigue al ser, por el que algo subsiste absolutamente. Hay formas que debido a su distancia respecto a Dios, necesitan de la materia para tener ser y subsistir, de suerte que sólo el compuesto subsiste propiamente. Por eso, en los entes estrictamente corpóreos la materia (real) es principio de individuación como causa, porque es principio de ser como causa. En los entes puramente espirituales, sus formas no necesitan de una materia para tener ser, poseer esa subsistencia propia y original. Son formas subsistentes por sí mismas, que se individualarán según su mayor o menor participación en la perfección de ser. "La materia es principio de individuación en cuanto que por naturaleza no puede ser recibida en otro. Las formas que por naturaleza se reciben en algún sujeto, no pueden individuarse de suyo, porque por su misma naturaleza o esencia, les es indiferente ser recibidas en uno que en muchos. Pero si hay alguna forma que no puede ser recibida en algún sujeto, por esto mismo tiene individuación, porque no puede ser en muchos, sino que ella sola permanece en sí misma"⁵⁸.

⁵⁷ ID., *S.Th.*, I, q. 3, a. 2 ad 3: "Formae quae sunt receptibiles in materia, individuantur per materiam, quae non potest esse in alio, cum sit primum subiectum substans: forma vero, quantum est de se, nisi aliquid aliud impediatur, recipi potest a pluribus. Sed illa forma quae non est receptibilis in materia, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur, quod non potest recipi in alio: et huiusmodi forma est Deus".

⁵⁸ ID., *De Spir. Creat.*, q. un., a. 5 ad 8: "Materia est individuationis principium, in quantum non est nata in alio recipi. Formae vero, quae natae sunt recipi in aliquo subiecto, de se individuatae esse non possunt: quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares"; *De Spir. Creat.*, q. un., a. 8 ad 13: "Individuatio in angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se

En los entes corpóreos, la materia es principio de individuación como causa. En el caso del alma humana, la materia será principio de individuación como ocasión. En efecto, el alma humana, situada ontológicamente entre los entes puramente espirituales y los estrictamente corpóreos, es una forma subsistente por sí misma. La substancia del alma humana está compuesta *ex forma et esse participato*. Pero es una forma *in materia*. Por lo tanto, el alma humana es una forma subsistente por sí misma que tiende a ser participada por algo, de tal manera que es acto de alguna materia. Luego puede ser multiplicada por comparación a la materia. El intelecto posible, no siendo acto de una materia, es potencia (operativa) de un alma que es acto del cuerpo. Luego en muchos cuerpos habrá muchas almas, y en muchas almas habrá muchas potencias intelectuales que llamamos intelecto posible. El intelecto posible se multiplica no porque sea acto de un cuerpo, sino porque es una potencia del alma intelectual, que sí es acto de un cuerpo, y que se multiplica según la multiplicación de los cuerpos⁵⁹.

De este modo, se desvanece el otro inconveniente que parecía seguirse si la materia era principio de individuación del alma intelectual. Este inconveniente se puede plantear en los siguientes términos: suprimida la causa, desaparece el efecto. Si la multiplicación de los cuerpos es causa de la multiplicación de las almas, desaparecidos los cuerpos, no permanecerá la multitud de las almas, sino que todas ellas se reducirán a algo uno. Pero esto es herético, porque de este

subsistentes, quae non sunt natae esse in subiecto vel materia": *S.Th.*, I, q. 3, a. 3c: "In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individuaem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuuntur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia".

⁵⁹ *ID.*, *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 5, n. 46: "individuae ergo sunt substantiae separatae et singulares; non autem individuuntur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natae in alio esse, et per consequens participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicuius materiae, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Iam autem supra ostensum est quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis ergo corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae intellectuales virtutes quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est".

modo desaparecería la diferencia de premios y castigos⁶⁰. Ya hemos visto que la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas. Luego no es cierto que, destruidos los cuerpos, cese la pluralidad de las almas.

Si bien la individuación del alma humana depende ocasionalmente del cuerpo en cuanto a su comienzo -pues no adquiere su ser individuado más que *en* el cuerpo del que ella es acto-, sin embargo, no depende de él en cuanto a su fin, es decir, no es preciso que cese la individuación de las almas al cesar los cuerpos. La clave está, como hemos dicho, en entender bien la relación del cuerpo respecto al ser del alma. Aunque el alma sólo puede empezar a ser en el cuerpo, sin embargo, en el cuerpo adquiere un ser suyo, que no depende del cuerpo. Luego destruido el cuerpo, permanece el ser del alma. Ahora bien, así como el cuerpo se relaciona al ser del alma, así también a su individuación. Por consiguiente, según los cuerpos se multiplicarán las almas, y, no obstante, removidos los cuerpos, permanecerá la multitud de las almas.

Así como toda perfección es infundida en la materia según la capacidad de ésta, así también la naturaleza del alma es infundida en los diversos cuerpos y adquiere un ser limitado según la medida impuesta por el cuerpo. Pero este ser limitado, aunque el alma humana lo adquiere *en* el cuerpo, no lo adquiere por el cuerpo, ni con dependencia del cuerpo. Luego, exentos los cuerpos, permanecerá en cada una de las almas el ser limitado, según aquellas afecciones o disposiciones que del alma se siguen en cuanto que fue perfección de

⁶⁰ ID., S. Th., I, q. 76, a. 2 arg. 2: "Remota causa, removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animae humanae, consequens videretur quod, remotis corporibus, multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est haereticum: periret enim differentia praemiorum et poenarum". Santo Tomás se da cuenta de las funestas consecuencias que se siguen de la antropología de Averroes respecto a la vida volitiva. Afirmer la unicidad del intelecto es afirmar también la unicidad de la voluntad. Pero entonces se niega la responsabilidad personal, porque ¿cómo puede el hombre ser dueño de sus actos si sólo hay una única voluntad, que reside en una substancia separada?, ¿cómo puede uno ser responsable de acciones de las que no es verdaderamente su principio, sino a lo sumo, ocasión accidental y contingente? La tesis averroísta arruina toda responsabilidad humana y, por consiguiente, la moral y las leyes que rigen la convivencia humana. Una doctrina así debe ser rechazada con energía (Cfr. G. VERBEKE, "L'unité de l'homme: saint Thomas contre Averroès", en *Revue philosophique de Louvain*, 58 (1960), pp. 225-227).

tal cuerpo. Sin olvidar que se trata tan sólo de un ejemplo gráfico, sucedería con las formas algo similar a lo que le ocurre al agua y a la cera. El agua es incapaz de retener por sí misma una configuración determinada. Va adoptando las configuraciones de los recipientes en los que se vierte, y una vez retirados esos recipientes, no es capaz de conservar esas distintas configuraciones, quedándonos de nuevo con una sola agua. Algo así sucede con las formas materiales, que no retienen el ser por sí mismas. La cera, en cambio, sí es capaz de retener por sí misma una configuración determinada. Va adoptando distintas estructuras según los diversos recipientes en los que se vierte, y removidos éstos, conserva la distinción de las figuras. Pues bien, al alma humana le ocurre algo parecido, pues, después de la destrucción del cuerpo, retiene su ser, manteniéndose dicho ser individuado y distinto en ella misma⁶¹. El alma humana tiene ser absoluto (*habet esse per se absolutum*); por eso, desde que adquirió el ser individuado al ser hecha forma de este cuerpo, aquel ser absoluto permanecerá individuado⁶².

61 ID., *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2 ad 6: "In anima non est aliquid quo ipsa individuetur, et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error. ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas: quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus. Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem, ita scilicet quod cessantibus corporibus, esset individuatio animarum. Cuius ratio est, quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquiratur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde remotis corporibus adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum, secundum affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam, prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicennae, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non retinens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprie figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus quae non retinent esse per se. Si autem sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinctio figurarum, ut patet in cera; et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuatim et distinctum".

62 ID., *De ente et essentia*, c. 6: "Et licet individuatio eius ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui incarnationem, quia non acquiritur sibi esse individuatim nisi in corpore cuius est actus; non tamen oportet, ut, substracto corpore, individuatio pereat; quia cum habeat esse absolutum, ex quo acquisitum est sibi esse individuatim, ex hoc quod facta est forma huius corporis, illud esse semper remanet individuatim".

b) *El entendimiento multiplicado, entiende lo universal*

La segunda objeción, aunque se sitúa más bien en el ámbito de una metafísica del conocimiento, es también muy interesante. Viene a decir lo siguiente: si el intelecto posible fuese uno en éste y otro en aquel hombre, sería preciso que las especies entendidas fuesen una en éste y otra en aquel hombre numéricamente, pero sólo una según la especie: como el intelecto posible es el sujeto propio de las especies entendidas en acto, es preciso que, multiplicado el intelecto, se multipliquen numéricamente las especies inteligibles en los diversos intelectos.

Ahora bien, las especies o formas que son una según la especie, y diversas numéricamente son formas individuales. Pero las formas individuales no pueden ser formas inteligibles, porque los inteligibles son universales, y no particulares. De donde se sigue que estas formas no son entendidas en acto, sino sólo en potencia, pues las especies individuales son inteligibles en potencia, no en acto. Por lo tanto, es imposible que el intelecto posible se multiplique numéricamente en los diversos individuos humanos⁶³.

Esta objeción falla porque no distingue entre aquello por lo que entendemos (*id quo intelligitur*) y aquello que entendemos (*id quod intelligitur*). Lo entendido, que es uno, es la misma naturaleza o quiddidad de la cosa, y no la especie recibida en el intelecto posible. La ciencia natural y otras ciencias son acerca de las cosas, no de las especies entendidas. Si lo entendido fuese, no la misma naturaleza de la piedra que está en las cosas sino la especie que está en el intelecto, se seguiría que no entenderíamos la cosa que es una piedra, sino sólo la intención que es abstraída de la piedra. Pero es verdad que la naturaleza de la piedra, en cuanto que está en las cosas singulares, es entendida en

⁶³ ID., C. G., II, c. 75, n. 1546: "Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie: cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eadem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus".

potencia, y se entiende en acto por el hecho de que las especies de las cosas sensibles, mediante los sentidos, llegan hasta la fantasía, y por la virtud del intelecto agente, se abstraen las especies inteligibles, que están en el intelecto posible.

Estas especies están en el intelecto posible no como lo entendido, sino como aquello por lo que el intelecto entiende, de la misma manera que las especies que están en la vista no son ellas mismas vistas, sino que son aquello por lo que la vista ve. Por tanto, las especies inteligibles que están recibidas en el intelecto posible se encuentran en el acto de entender como aquello por lo que entendemos, y no como aquello que entendemos⁶⁴.

Luego algo uno (la misma naturaleza de una cosa) es lo que entienden este y aquel hombre, pero lo entienden de uno y otro modo, es decir, por distintas especies inteligibles. Y uno es el entender de este hombre, y otro el entender de aquel hombre, pues el acto de entender sigue a la forma inteligible. Y uno es el intelecto posible de este hombre, y otro el de aquel hombre. Para el conocimiento universal del intelecto posible no repugna, pues, que haya diversas especies inteligibles en los diversos intelectos posibles, sino más bien que estas diversas especies inteligibles no sean la semejanza de una y la misma cosa⁶⁵. Por esta razón, cuando la objeción afirma que los inteligibles son:

64 ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 5, n. 50: "Est igitur dicendum, secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum, quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliae scientiae, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quae est in rebus, sed species quae est in intellectu, sequeretur quod ego non intelligerem rem quae est lapis, sed solum intentionem quae est abstracta a lapide. Sed verum est quod natura lapidis, prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed fit intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus mediantibus sensibus usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quae sunt in intellectu possibili. Hae autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellectae, sed sunt species quibus intellectus intelligit, sicut et species quae sunt in visu non sunt ipsa visa sed ea quibus visus videt, nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest"; C. G., II, c. 75, n. 1550: "Secunda vero ratio ipsius (1546) deficit, ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur (...) Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam".

65 ID., *De Unitate Intellectus contra averroistas*, c. 5, n. 50: "Est ergo unum quod intelligitur et a me et a te, sed alio modo intelligitur a me, et alio a te, id est alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et alius est intellectus

universales y no particulares, está confundiendo lo que se entiende, el universal, con aquello por lo que se entiende, los inteligibles.

Y por eso, tampoco es necesario -como concluye la objeción- que si las especies son varias numéricamente y una específicamente (varias imágenes de una misma cosa), no sean inteligibles en acto, sino sólo en potencia, como en el caso de otros individuos. Pues para que algo sea inteligible en acto, no repugna la individualidad, sino la materialidad. Las especies inteligibles son individuales, pero no se individúan por la materia, sino por su sujeto que es el intelecto posible, y éste no es material. Por tanto, que el intelecto posible individúe las especies inteligibles, no impide que éstas sean inteligibles en acto⁶⁶.

Resueltas estas objeciones, podemos concluir que, como consecuencia de la unión del alma intelectiva al cuerpo humano como forma substancial, el alma se multiplicará numéricamente según la multiplicación de los cuerpos, y, por consiguiente, que el intelecto se multiplicará numéricamente según la multiplicación de las almas intelectivas, de suerte que habrá un intelecto para cada hombre.

En suma: el cuerpo humano determina la posibilidad de la persona humana (en cuanto principio que posibilita la individuación y

meus, et alius tuus"; C. G., II, c. 75, n. 1552: "Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius: ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero huius et illius, cum operatio sequatur formam quae est principium speciei. Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et eiusdem similitudo. Et hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis".

⁶⁶ ID., C. G., II, c. 75, n. 1553: "Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eadem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponuntur quaedam substantiae separatae corpori non unitae per se subsistentes, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitatis (...); De Anima, q. un., a. 3 ad 17: "Aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuum: sed ex eo quod est materiale: unde species intelligibiles, quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatæ, sunt intellectæ in actu (...); De Unitate Intellectus contra averroistas, c. 5, n. 50: "Unde intellectus meus, quando intelligit se intelligere, intelligit quendam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter, intelligit aliquid universale; non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas".

singularidad del alma humana), pero sólo el acto de ser la constituye (en cuanto principio que constituye *in radice* la individuación del alma humana, y con ella, toda la originalidad de la persona humana y toda su singularidad)⁶⁷.

⁶⁷ De algún modo, M. Scheler intenta expresar esto mismo cuando escribe: "Muy lejos, pues, de que debamos ver en el cuerpo, en las relaciones sociales en que entra el hombre (ser padre, ser alemán, ser profesor, etc.), en el encadenamiento y condicionamiento corporal de los actos de nuestro ser-persona espiritual, en la forma sucesiva de la corriente psíquica, *principia individuationis* para una formación una y la misma en su esencia (o sea, sólo distinta en la existencia) de la persona espiritual, tenemos que afirmar a la inversa: el último y verdadero principio de individuación reside ya para el hombre (...) en su alma espiritual misma (es decir, en el sustrato real de su centro personal), y cuerpo, relaciones sociales, sucesivo flujo del desarrollo son más bien quienes únicamente hacen posible un sistema de tipos humanos con arreglo a su estructura psíquica y una relativa generalización de las "cualidades" y "rasgos" "característicos" de los hombres. Proyectados sobre la esfera metafísica, es decir, absoluto del ser-hombre, se limitan todas estas generalizaciones a tener un carácter estadístico, y sólo en las distintas capas de la *relatividad* de la existencia en las que se puede tener y considerar a los hombres, tiene la "especie" una significación real. Por el contrario, en la esfera metafísica del mundo muerto y del mundo entero de la vida, tiene la especie una plena *significación real*; en el mundo muerto es, incluso, más bien a la inversa, la categoría del "individuo" aquella a la que ya no corresponde absolutamente ninguna significación real en la esfera metafísica" (M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, o.c., pp. 170-171).