FINALIZACION ONTOLOGICA Y FINALIDAD: EL ALMA, FORMA DEL CUERPO, Y EL PROBLEMA DE LA INMORTALIDAD

POR

MICHELE FEDERICO SCIACCA (†).

Con Aristóteles, Santo Tomás distingue en el hombre cinco géneros de operaciones: la vegetativa, propia del *alma vegetativa;* la sensitiva, propia del *alma sensitiva;* la apetitiva, propia de la *voluntad;* la intelectiva, propia del *alma intelectiva;* y la facultad de *locomoción.*

Las facultades apetitivas hacen que el alma se vuelva hacia el objeto exterior como hacia un fin; y al fin, como sabemos, corresponde la prioridad en el orden de la intención. La facultad de locomoción sirve para que el alma pueda moverse hacia el objeto deseado y buscado (1).

En los seres vivos, la vida es la capacidad de moverse y de obrar por sí mismos (2); principio activo y por tanto formal, ella es eso que llamamos *alma,* la cual sin embargo no ha de tomarse como un principio cualquiera de una operación vital, sino como "el *primer* principio de la vida". Si un cuerpo es principio vital, no lo es en cuanto cuerpo, sino en virtud de un principio que es su acto; el alma es el principio de la vida, luego no es realidad corpórea sino el acto de un cuerpo (3); esto es, dado que el cuerpo orgánico es potencia de vida, el alma es consiguientemente "actus corporis physici habentis vitam in potentia" (4). Por la *unión sustancial* de materia y forma, lo que vive es el compuesto de alma y cuerpo: el

(1) *De anima,* L. II, 4; *S. Th.,* I, q. 78, a. 1.
(2) *S. Th.,* II^{a}-II^{ae}, q. 179, a. 1.
(3) *Ib.,* I, q. 75, a. 1.
(4) *De anima,* L. II, n. 230.

Fundación Speiro

hombre, en cuanto viviente, es ese compuesto, el cual es, como dijimos, su esencia.

Esta valiente tesis tomista de la unión sustancial de alma y cuerpo es quizás la más discutida desde los tiempos del Aquinate y la que presenta unas dificultades que al mismo Santo Tomás no se le escondieron. Va inserta en las polémicas del siglo XIII (5), nacidas del conocimiento del libro *De anima* de Aristóteles, cuya doctrina está en contraste con la de San Agustín hasta entonces aceptada, y contraria a la ortodoxia.

Hay que distinguir, sin embargo, entre la interpretación neoplatónica que de ella da Avicena en el *De anima* o *Liber sextus de naturalibus,* según el cual se podía ser aristotélico y creer en la inmortalidad personal del alma (6), y la que nos da Averroes.

Avicena, que, como el Aquinate, se sirve de Temistio, para el cual el entendimiento forma parte del alma humana (7), sostiene que el entendimiento posible es una sustancia, que está en el hombre con independencia del cuerpo y es incorpórea, y cuya actividad se explica sin necesidad de ningún órgano corporal, puesto que es independiente del cuerpo. Este entendimiento ha sido creado a la par con el cuerpo, y con él guarda íntima relación, cuidándolo y gobernándolo: cada hombre tiene su alma, y ésta no acaba con el cuerpo (8). También Averroes, contra la interpretación de Alejandro de

(5) No es este lugar a propósito para relatar la historia de este problema, desde Aristóteles y sus comentadores griegos hasta Averroes y los averroistas latinos, que va unido al otro sobre la controversia entre aristotélicos averroistas y antiaverroistas, y entre éstos y los seguidores de la tradición platónica. Para una breve exposición, a grandes rasgos, pero clara, además de los tratados exprofeso, véase: San Vanni Rovighi, *Introduzione a T. d'A.,* págs. 82 y sigs.

(6) A la verdad, muy difícilmente se puede sostener que, según Aristóteles, exista un alma personal inmortal. Desde toda la eternidad, para el Estagirita, existe el entendimiento agente separado, mientras que el paciente es corruptible.

(7) Para Santo Tomás —y de esta interpretación se sirve para combatir a Averroes en el *De unitate intellectus*— Temistio no sólo afirma que el entendimiento agente es parte del alma, sino que hay uno para cada hombre individual.

(8) Avicena no admite la resurrección de los cuerpos, mientras que

Fundación Speiro

Afrodisia, sostiene que la actividad intelectual, y precisamente el entendimiento posible, es incorpóreo e independiente del cuerpo, pero lo supone una sustancia separada, única para toda la especie humana. Es decir: no sólo el entendimiento agente, sino también el entendimiento posible y separado es único, y no es la forma sustancial del hombre. Forma sustancial del hombre es tan sólo el alma sensitiva. Por tanto, el hombre es un animal más perfecto que los demás, pero que, sin embargo, muere como ellos del todo. Sólo del exterior le viene la unión con el único entendimiento posible, y es éste el único que es espiritual e inmortal.

Si esto que dice Averroes es la exacta interpretación de Aristóteles, entonces el Estagirita queda fuera de la ortodoxia. Ello no obstante, la interpretación averroista había penetrado en la Facultad de artes y era seguida por los averroístas de la Universidad de París, entre los cuales se cuenta a Sigerio de Brabante.

De aquí la polémica entre los teólogos. San Buenaventura y los franciscanos, por un lado, empeñados en poner de manifiesto los errores del averroismo en relación con la fe; Santo Tomás, por otro, riñendo batalla desde un punto de vista más especulativo, con el fin de demostrar que la doctrina averroista resulta teóricamente errada y exegéticamente infiel a los textos de Aristóteles, los que él, sin embargo, "interpreta" ayudándose de las interpretaciones "neoplatónicas" de Temistio y de Avicena y, supuesta la común fuente neoplatónica, como también de la doctrina de San Agustín.

Desde el punto de vista histórico-exegético nos parece que San Buenaventura se acerca más a la verdad: el averroismo, no sólo por su concepción del alma intelectiva sino por todo su espíritu laicista y naturalista, es una lógica consecuencia de Aristóteles. Desde el punto de vista teorético le excede la concepción del Aquinate, el cual, tomando pie de la defensa de Aristóteles, para demostrar que la interpretación de Averroes es falsa y utilizando todas las fuentes de que disponía, formula una doctrina original sobre el compuesto humano y sobre el alma forma sustancial del cuerpo y forma única del

---

Al-Farabi concede la inmortalidad tan sólo a algunas almas, a aquellas que conocieron los inteligibles emanados del Entendimiento agente.

Fundación Speiro

hombre, pero, sin embargo, sustancia espiritual, subsistente por sí, y cuyo fin último o felicidad consiste en la salvación eterna.

Así, también ahora, el Aquinate combate, por un lado, contra la "izquierda" averroista; la cual rechaza, sin por ello rechazar a Aristóteles; y, por otro, contra la "derecha" tradicional, que le imputa el conceder con exceso a los innovadores. De hecho, con la "izquierda" comparte la acogida a la nueva cultura, en vez de limitarse a refutarla; pero la acoge "sacándola el veneno" que había metido en Aristóteles o el que tenía el mismo Aristóteles, y aprovechando de ella el núcleo platónico que encerraba, de modo que se pueda aprovechar la doctrina agustiniana que, de paso, queda así también renovada.

Para el Aquinate, pues, el alma intelectiva es la forma sustancial única del cuerpo, que se multiplica con los individuos. El alma que entiende, es la misma que vivifica el cuerpo: esto es, la que, siendo superior, asume también las funciones vegetativas y sensitivas, inferiores, pero conservando su "operación propia", que se levanta por encima de la materia y que en su esencia no se ve comprometida por el organismo corpóreo. En cuanto tal, es una sustancia simple y puede actuar con independencia del cuerpo; pero si puede obrar por sí, es que tiene el ser por sí; es pues espiritual y, en cuanto tal, inmortal (9). El entendimiento agente y el entendimiento posible pertenecen a una misma alma: "Hic homo singularis intelligit"; por tanto, es personal el entendimiento posible, y cada alma tiene el suyo propio; y es personal el entendimiento agente, *lumen* participado de Dios —reflejo de la luz increada— que lo crea de la nada; y lo es igualmente nuestra capacidad natural, causa próxima de todos nuestros actos intelectivos (10), y en donde es "dada" o "puesta" *(indita)* toda ciencia; tan es así, que mediante su acción se hacen inteligibles, como "si estuvieran dentro naturalmente" *(naturaliter inesse)* los primeros principios, entre los cuales está el relativo al ser, que, según se ha dicho, es la noción más conocida y la primera concebida por el entendimiento y presupuesta implícitamente por cualquier otra noción adquirida.

(9) *De anima,* a. 1; a. 14.
(10) *De unit. intell.,* c. 5.

Fundación Speiro

El hombre es unidad sustancial de alma, la cual "indiget corpore ad consecutionem sui finis" (11); y unidad de cuerpo: "natus ... ad oboedire rationi" (12).

Vamos a ver si logramos exponer brevemente esta compleja temática tomista.

El alma por sí sola no es el hombre. En efecto, Sócrates, que es un hombre, no es sólo alma, es el compuesto de alma y cuerpo. Luego en la esencia de la especie no entra tan sólo la forma —la materia, en ese caso, sería solamente una parte del individuo y no de la especie—, sino también la materia, en cuanto que la naturaleza de la especie comprende todo aquello que se contiene en la definición; y en los entes corpóreos la definición indica la forma y la materia englobadas (no la *materia signata,* que es principio de individuación, sino la materia en general).

"De hecho, así como en el concepto de *tal hombre* se incluye el que tenga esta alma, esta carne y estos huesos, de la misma manera en el concepto de *hombre* va incluido el que tenga un alma, una carne y unos huesos" (13). *Alma ésta* y *hombre éste* que no pueden ejercer sin el cuerpo las operaciones propias del alma sensitiva; luego es que tales operaciones no son exclusivas del alma. "Por eso se dice hombre al ser que tiene el obrar propio de hombre" (Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis"). Pero el sentir no es una operación del alma sola; luego el hombre no es sólo alma, "sed est aliquid compositum ex anima et corpore" (14).

O también: es natural para el alma el estar unida al cuerpo humano en cuanto que, ínfima en el orden de las sustancias intelectuales, no tiene de suyo como innatas las especies intencionales mediante las cuales ejercita la acción que le es propia, o sea el entender; por tanto tiene que recibir tales especies de las cosas externas mediante las potencias sensitivas, que necesitan de órganos corpora-

---

(11) *C. Gent.,* 1, III, 144.

(12) *S. Th.,* I-II, q. 74, a. 3.

(13) *S. Th.,* I, q. 75, a. 4. La proposición podría hacerla suya Unamuno, quien, conociendo sólo de oídas a Santo Tomás, lo acusa de recionalismo abstracto.

(14) *Ib.,* q. 75, a. 4.

Fundación Speiro

les para ejercer sus propias operaciones. Luego el alma debe estar unida al cuerpo como forma sustancial (15).

Todo hombre tiene la experiencia de ser él personalmente quien piensa, pero también es consciente de que no sólo piensa sino que siente, y no puede sentir más que a través del cuerpo; luego es necesario ver al cuerpo como una parte constitutiva del hombre. "Hay que admitir, pues, que el entendimiento con que Sócrates entiende es una parte de Sócrates en el sentido de estar unido de alguna manera (como forma) al cuerpo de Sócrates" (16). En consecuencia, no hay hombre sin cuerpo, como no hay hombre sin un alma propia. No hay hombre que sea puro espíritu, pero tampoco hay hombre que sea sólo animal. *Hic homo singularis intelligit;* por eso es absolutamente imposible que, como quieren los averroistas, haya un "Intellectum unum omnium hominum".

Si Sócrates y Platón tuvieran el mismo entendimiento único, no serían más que un hombre solo, "y no se distinguirían entre sí sino por algo extraño a su esencia. En ese caso la distinción entre Sócrates y Platón no supondría más de lo que supone la que hay entre un hombre vestido de túnica y otro vestido de capa; lo que es absurdo" (17). Sólo si el entendimiento le pertenece a cada hombre en particular, Sócrates es Sócrates y Platón es Platón, y puede el hombre ser *sujeto* y no objeto de conocimiento.

Por otra parte, el ser es lo que le pertenece al ente del modo más íntimo e inmediato; pero la materia recibe su ser en acto de la forma; luego se necesita que la forma se una a la materia íntimamente, siendo la única forma sustancial del hombre sin otra forma sustancial intermedia; luego es necesario concluir que "la misma forma, una numéricamente, es la que hace que una cosa sea sustancia, poniéndola en la última especie especialísima y en todos los géneros intermedios" (18).

---

(15) *De anima,* a. 8.

(16) *S. Th.,* I, q. 76, a. 1.

(17) *S. Th.,* I, q. 76, a. 2.

(18) *De anima,* a. 9. Santo Tomás no acepta la participación en sentido platónico de separación real de la forma, lo que llevaría a la pluralidad de formas sustanciales. Género y especie, distintos lógicamente, se identifican en

Fundación Speiro

No hay por consiguiente otra forma sustancial intermedia entre alma y materia prima, sino que el hombre se ve perfeccionado por la misma forma o alma racional, según sus diversos grados de perfección, de modo que sea a un tiempo cuerpo, cuerpo animado y alma racional. Pero la misma forma que da el ser a la materia es también su principio de acción, en cuanto que todo lo que obra, obra en cuanto está en acto; el alma, pues, como cualquier otra forma, es también ese tal principio.

La forma más perfecta tiene más y distintas operaciones que la que es menos perfecta. El alma racional es la forma más perfecta entre las formas naturales y, por tanto, el hombre se halla por ella

---

el orden real, como integrados en la misma esencia; por tanto, el género y las diferencias intermedias, desde la corporeidad a la racionalidad, en el caso del hombre, expresan la única sustancia determinada por la última diferencia. «Unde patet quod multae partes definitionis non significant multas partes essentiae ex quibus essentia constituatur sicut ex diversis; sed omnes significant unum quod determinatur ultima differentia. Patet enim ex hoc, quod cuiuslibet speciei est una tantum forma susbtantialis; sicut leonis unica es forma per quam est substantia, est corpus, et animatum corpus, et animal, et leo. Si enim essent plures formae secundum omnia praedicta, non possent omnes una differentia comprehendi, nec ex eis unum constitueretur» *(In VII Metaph.,* lect. 12, n. 1546). La unidad de la forma hace más difícil la conciliación entre las dos tesis que parecen contradictorias: la de que el alma humana es forma subsistente, y la de que es forma del cuerpo. Que la intelectiva fuese la única alma era cosa admitida por todos los teólogos del tiempo, pero casi todos suponían que ella se unía a un cuerpo ya formado; por tanto, en el hombre hay un alma *y* un cuerpo.

El Aquinate, en cambio, sostiene que el entendimiento es la única forma sustancial, es decir, no es sólo el principio del conocimiento intelectual, sino también aquello por lo que tal hombre tiene éste o el otro determinado color de los ojos. Y sostiene esto *(S. Th.,* I, q. 76, a. 4), porque si el alma intelectual se une a un cuerpo ya formado, esto es determinado, podría modificarlo, pero en modo alguno hacerlo ser; razón por la cual ya no sería la forma sustancial. No hay, pues, dos seres en el hombre: el del alma y el del cuerpo. Es el alma, forma subsistente, la que da ser al cuerpo, «facit ipsum actu esse» *(C. Gent.,* I, II, c. 69; *S. Th.,* I, q. 76, a. 1): «Hay, pues, que decir, que por la forma sustancial, que es la humana, tal individuo no sólo es hombre sino también animal vivo, cuerpo, sustancia, ente» *(De spirt. creat.,* a. 3).

Fundación Speiro

en posesión de la máxima diferenciación de partes para las más diversas operaciones. Y es el alma la que da el ser sustancial a cada una de las partes según el modo correspondiente a su operación (19). "Es necesario, pues (dadas las operaciones que tienen en común), que alma y cuerpo formen una sola cosa, y no sean algo diverso en cuanto al ser" (20).

---

(19) *De anima,* a. 9.

(20) *C. Gent.,* I, LI, c. 58. No faltan concordancias fundamentales entre la antropología tomista y la rosminiana. Para Rosmini el hombre «es un sujeto animal, dotado de la intuición del ser ideal indeterminado, y de la percepción de su propio ser corporal, operante, a tenor de la inteligencia y la animalidad que posee» *(Antropologia in servizio della scienza morale,* n. 37). También el Roveredano piensa que el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma es «*sentimiento sustancial*», donde lo de «sentimiento» equivale a «real», a lo que existe por sí y no por otro. Cada hombre siente su propia alma, tiene noticia o conciencia de su subsistencia. De donde se sigue que «entre sentimiento de los cuerpos y el sentimiento que cada uno tiene de su propia alma, hay una gran diferencia; los cuerpos se sienten como extraños, y el alma como algo propio; más todavía, como nosotros mismos: los cuerpos son sentidos por el alma, mientras que el alma se siente a sí por sí» *(Sistema filosófico,* n. 121); se percibe incluso intelectualmente como sentimiento-sustancia. Además de sentimiento sustancial, el alma es *sentimiento fundamental* o sentimiento primero y estable, en el que consiste la sustancia del alma misma, «por el cual y en el cual se mantienen todos los otros, y con anterioridad al cual ningún otro sentimiento es posible» *(Psicología,* n. 91). De aquí la definición del alma: «El alma humana es el principio de un sentimiento sustancial activo, que, siempre idéntico a sí mismo, tiene como términos suyos la extensión; y en ella (el alma) un cuerpo el ser: es por tanto, al mismo tiempo, sensitiva e intelectiva (racional)» *(Psicología,* n. 53). Además de sentirse a sí misma, el alma siente también el cuerpo al que está unida. Y este sentir es el *sentimiento fundamental corpóreo* o sentimiento que el alma tiene de su propio cuerpo. «El cuerpo propio del alma es sentido por ésta con un sentimiento fundamental, siempre «idéntico», y de él dependen todos los otros sentimientos. Con él percibimos inmediatamente nuestro cuerpo «como algo que hace unidad con nosotros». El nos es connatural, universal y total *(Sistema filosófico,* n. 131; *Nuovo saggio,* n. 736; *Teosofía,* n. 872).

La vida animal es «una íntima conjunción de nuestro espíritu sensitivo con un cuerpo que es como su término (materia)»; y el sentimiento fundamental procede de la vida, «es decir, de esa primera conjunción mediante la

Fundación Speiro

La doctrina tomista sobre el compuesto humano —la esencia del hombre consiste en la *composición* de alma y cuerpo—, según dijimos, es uno de los puntos más originales de la Ontología del Aquinate, el quicio de su antropología especulativa.

---

cual nos sentimos habitualmente compuestos de partes materiales sensitivas» *(Nuovo saggio,* n. 697). El sentimiento fundamental corpóreo es el sentimiento de la vida o de la íntima unión del alma sensitiva con su cuerpo o su «término». El alma, principio de la organización de su cuerpo, lo siente *ab intra* o como *suyo,* por experiencia interna sujetiva; y *ab extra,* con los sentidos como un cuerpo exterior. El alma principio y el cuerpo (término) no hacen más que una sola cosa, aunque sean distintos; están unidos por medio del sentimiento fundamental o modo de senciente y sentido, «que forman un solo sentimiento». Hay una «relación de *sensibilidad* «entre el *principio sensitivo* y la *extensión;* o sea lo extenso, además de ser extenso, tiene una *entidad sensible,* «que es una entidad superior a la de la *extensión,* y en sí misma simple, es decir enteramente distinta y otra de la extensión» *(Antropologia in servizio della sc. morale,* n. 232).

Pero el alma humana, además de sensitiva, es intelectiva; y el principio intelectivo no se pone en comunicación con las cosas en cuanto son sensibles, sino por *razón de su entidad,* o en relación *de entidad,* es decir, en cuanto son conocidas como seres. Pero como lo más incluye lo menos, la relación de entidad abraza las demás, incluida la de sensibilidad. Por eso «la unidad del hombre consiste en un sentimiento único, propio del principio racional; en cuyo sentimiento único no está sólo el sentimiento animal» sino también el racional», «de modo que en éste se contiene aquél, como en lo más se contiene lo menos» *(Psicologia,* n. 264).

Así que, para Rosmini, hay unión entre alma y cuerpo; el sentimiento (realidad) que el alma tiene de sí es *fundamental* —porque sobre él se fundan todos los otros sentimientos— y es *sustancial;* la conciencia de sí es directa y refleja, o conciencia de sentir. Dicho de otro modo, se siente ontológicamente y psicológicamente. Tiene de sí, por usar el lenguaje de Santo Tomás, un conocimiento «habitual», que existe aun cuando no sea advertido; y un conocimiento «actual» por el que se advierte como realidad ontológica» *(De veritate,* q. 10, a. 8). El conocimiento actual, para el Aquinate y el Roveredano, acontece por la concepción de las cosas: conociendo las cosas, el alma se conoce como conocedora de cosas, se conoce a sí misma como ser cognoscente, y a las cosas como co-seres conocidos. También para Rosmini el alma es forma del cuerpo (es la que siente, mientras que el cuerpo, como materia, es sentido) en cuanto que forma unidad con el término sentido. Igualmente: para el Roveredano y para Santo Tomás, todo lo que el hombre conoce, lo conoce *sub ratione entis (S. Th.,* q. 5, a. 2; q. 55, a. 1).

Fundación Speiro

Estamos en presencia de una nueva síntesis de elementos del "naturalismo" aristotélico y del "espiritualismo" platónico. Por un lado, inserta el problema del hombre en la *philosophia naturalis:* las operaciones y las propiedades del alma no le pertenecen tan sólo a ella, sino también al cuerpo y, por tanto, es necesario incluir en su definición al cuerpo; luego el estudio de tal problema compete a la filosofía de la naturaleza. Por otro lado, nos habla, con Platón y el platonismo, del alma, y del cuerpo sólo en relación con el alma: sus "cuestiones" sobre la antropología están formuladas en términos de "alma" o de *substantia spiritualis* en relación con la cual se plantea el problema de cómo ella pueda unirse al cuerpo y de qué manera (21). También Santo Tomás, teólogo, pone el acento sobre el alma en su tratado "De homine" en la *Summa Theologiae:* "Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem (salvas las relaciones) quam habet corpus ad animam" (22).

Pero todo esto no quiere decir que haya en Santo Tomás dos antropologías, una prevalentemente aristotélica o naturalística y otra prevalentemente platónica o espiritualística. Hay una nueva doctrina antropológica, una síntesis que salva tanto las exigencias aristotélicas como las platónicas; diría yo, los derechos del cuerpo y los derechos del alma; y que, en cuanto tal, responde a esa "compositio" o síntesis ontológica que es el hombre en su ser integral.

Y el Aquinate era de tal manera consciente del alcance especulativo —ontológico, metafísico, teológico, moral y social— de una tal doctrina, que la defendió con todas sus fuerzas, en el interior de las polémicas que la misma suscitó durante su vida y que continuaron después de su muerte.

La tesis fundamental es ésta: el hombre, por su corporeidad, está enraizado en el mundo material; pero por su alma intelectual, transciende la naturaleza y es, respecto de la misma, autónomo e independiente. Esta tesis le permite al Aquinate corregir con Aristóteles

---

(21) *C. Gent.*, I, II, c. 56: «Utrum substantia intellectualis possit uniri corpori, et per quem modum».

(22) *S. Th.*, I, q. 75, *proemio*.

Fundación Speiro

al platonismo o el espiritualismo de la cultura cristiana de su tiempo, y rechazar, a su vez, con Platón y el platonismo, el naturalismo del Aristóteles averroista.

En otros términos, dentro de la fórmula aristotélica —el alma es la forma sustancial del cuerpo—. El introduce una concepción espiritual de la misma que salva su transcendencia. Consciente de que el espíritu es cualitativamente más que el cuerpo y de que el hombre se caracteriza por su dimensión espiritual, sabe también que el mismo hombre no se da sin cuerpo; "realísticamente" no separa ambas dimensiones, sino que encarna, aún más, hace radicar el espíritu en el cuerpo.

La fórmula que se registra a menudo en las obras del Aquinate: "hic homo singularis intelligit", es como la expresión sintética y preñada de la unión sustancial del alma y el cuerpo. El entender pone al hombre al nivel del espíritu; pero quien entiende es *este hombre* de carne y hueso; es el hombre, que *es* también cuerpo, el único y mismo sujeto a la vez pensante y corpóreo.

Para Santo Tomás esto es evidencia que no sufre ser desmentida ni objetivamente, en el sentido de un hecho que pueda ser constatado, ni sujetivamente, en el sentido de que alguien pueda de ella tener experiencia interna: "Si alguno quisiera decir que el alma intelectual no es forma del cuerpo, tendría que hallar el modo de explicar cómo una acción, cual es el entender, es una operación de este hombre, aquí y ahora; pues cada cual echa de ver que es él mismo quien entiende" (23); por otra parte, esto no impide el que afirmemos, con los espiritualistas, que "finis autem animae humanae et ultima eius perfecctio est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum, et pertingat ad primum principium, quod Deus est" (24).

Si el problema presenta dificultades, no es un motivo para ne-

---

(23) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1: «Si quis autem vellet dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio quae es intelligere, sit huius hominis actio: experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit». El argumento es inconfundible, puesto en relación con el averroismo.

(24) *C. Gent.*, 1, II, c. 87.

Fundación Speiro

gar la evidencia de la tesis de que el hombre es espíritu encarnado en un cuerpo y por el cuerpo condicionado; sin que por ello, en cuanto espíritu, deje de transcenderle. La dificultad es un estímulo para profundizar en el ser y en el estatuto ontológico del hombre, con vistas a dar una respuesta adecuada: el ser o estar de la sustancia intelectual en la materia no significa que ella sea una sustancia material. En efecto, no está en la materia como inmersa en ella o como por ella totalmente absorbida, o como quiera decirse.

Afirmación resuelta del ser del alma: "Anima est quae habet esse" (26), mientras se afirma, sin embargo, que el ser también pertenece al cuerpo (27).

En el compuesto humano le corresponde al alma el papel "formativo"; pero este cometido lo cumple en el interior del compuesto y no en el sentido de que el cuerpo sea "instrumento" del espíritu: alma y cuerpo se coordinan para una obra única y convergente en el ser único de la persona humana o del hombre integral. Por tanto, más que dominio del espíritu sobre el cuerpo, se da "colaboración". Si de dominio quiere hablarse, ello debe entenderse en el sentido de que el espíritu señorea el cuerpo para que —supuesto que es el mismo espíritu quien de ello tiene conciencia y conocimiento— se vea mejor respetado el ser material unido al espiritual.

En el interior de esta "convivencia" y para que de verdad sea tal, es como deben resolverse los conflictos entre cuerpo y alma, teniendo en cuenta que, en el "balance" de la vida, la partida negativa no ha de ponerse sólo en el libro del cuerpo, sino también en el de nuestras actividades espirituales, cual son la voluntad y la misma razón. En efecto, resulta pésima la corrupción de lo mejor.

Pero estos conflictos entran, por lo demás, en las limitaciones del hombre, que no es un bruto, pero tampoco un ángel. Lo que importa es que se empeñe —y aquí está el verdadero "peso" de la vida, y no pagana y maniqueísticamente el peso del cuerpo— en

(25) *C. Gent.*, 1, II, c. 69: «Non autem oportet substantiam spiritualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia ... non enim est in materia sicut materiae immersa vel a materia totaliter comprehensa».

(26) *De unit. Intell.*, c. 1.

(27) *C. Gentes*, I, II, c. 68.

Fundación Speiro

hacer efectiva la armonía de su mismo cuerpo y de su mismo espíritu, cuya trama está urdida de oposiciones o contrastes, que hay que salvar siempre a base de sacrificio y paciencia.

La rotura con el espiritualismo de la época y con el dualismo platónico —que, a decir verdad, en San Agustín está muy atenuado— le permite al Aquinate sumergir al hombre en la naturaleza sin menoscabo de los derechos del espíritu; y hacer de la consustancialidad de cuerpo y alma el fundamento para hacerle solidario de todo lo creado, sin quedar reducido al nivel de la naturaleza.

Modo de ser del alma, modo de ser del cuerpo: espíritu y cuerpo se encuentran en el ser; hay diferencia, hay oposición, hay conflicto, pero hay comunión en el ser, en el que se integran —en virtud del principio de creación por el que también la materia, como creada por Dios, es ser, y es bien— los dos modos de ser, el del espíritu y el de materia, de los que el hombre y el universo participan por la bondad del Creador.

La aporía, la irracionalidad, el "escándalo" de la materia quedan eliminados sin identificar el espíritu con el cuerpo, antes bien manteniendo la diferencia de manera que no se reduzca el primero a un fenómeno de la materia, según quiere el evolucionismo ciencista, ni la materia a un fenómeno del espíritu, como sucede con ciertas formas de interiorismo y de idealismo.

El Aquinate, sean cualesquiera las dificultades que pueda presentar su antropología, hace justicia a la creación. El último en el orden de los seres espirituales, el hombre, emerge sobre todo lo natural creado por la transcendencia de su espíritu. Pero la condición de este último, y por tanto la condición necesaria del hombre creado, para progresar y perfeccionarse en este mundo, es la de permanecer unido a su cuerpo.

El hombre en el mundo y para el mundo, tal es la antropología de Santo Tomás; no espiritualística ni materialística, sino del hombre integral. Cosmológica y teológica a un tiempo, pero en el sentido de que su estar en el mundo, al que le resulta intrínseca una finalidad supermundana, hace imposible el cosmologismo, que es siempre naturalismo; y su ser para Dios a *través del mundo* evita el teologismo, que es siempre un cómodo pretexto para evadirse o

Fundación Speiro

eludir el compromiso para el que el hombre ha sido creado creatura inteligente encarnada, "ciudadano" del mundo y dos veces de él prisionero: prisionero del cuerpo y prisionero de la tierra.

Su fin último sobrenatural le "veda" identificarse con la naturaleza; pero, justamente porque "último", le manda cumplir con todos los otros fines intermedios, esto es, no desentenderse del mundo, sino "humanizar" su cuerpo, toda la zona de lo material, con su ser espiritual. Lo que es hacer historia, cultura y civilización; obra de síntesis por síntesis cada vez más comprensivas; posibles de realizarse porque él, el hombre, no son dos seres que se yustaponen o se contraponen, sino que es una síntesis ontológica viviente, pensante y operante, con el modo de ser del espíritu y con el modo de ser del cuerpo, en un único ser, el hombre eterno, habitante con pleno derecho de la naturaleza y, al mismo tiempo, viandante inquieto en marcha hacia su fin ultraterreno.

El cuerpo no es un "accesorio" del ser humano, sino que es constitutivo de su ser; no hay potencia posible sin acto, luego es imposible un cuerpo que no esté organizado por un alma, la cual ha sido creada también para este fin —el cuerpo es "ex parte materiae", pero también "ex parte formae"—; su fin próximo es el alma racional pero también sus operaciones, puesto que la materia se ordena a la forma (28).

Pero justamente porque el alma es el acto del cuerpo con potencia para vivir, la organización de este último le permite poseer una vida que recibe del alma, y que es "el primer principio de la vida en los vivientes" ("primum principium vitae in his quae apud nos vivunt"); y la vida se manifiesta particularmente en la doble actividad del conocimiento y del movimiento.

Por eso mismo el alma no es un cuerpo: en efecto, al cuerpo en cuanto cuerpo no le pertenece el ser principio de vida, ni el ser viviente; "por tanto, si un cuerpo es vivo y principio de vida, lo es porque es *tal* determinado cuerpo; pero un cuerpo así, es tal en virtud de un principio que se denomina su acto. Luego el alma, que es el primer principio de vida, *non est corpus, sed corporis actus* (29).

(28) *S. Th.*, q. 91, a. 3; *De Anima*, a. 8.
(29) *S. Th.*, I, q. 71, a. 1.

Fundación Speiro

La distinción de forma y de potencia proviene de la potencia y acto, de lo perfecto y lo perfectible: sin el alma o acto del cuerpo, el cuerpo no puede ser, de hecho, en acto, *tal* cuerpo.

Por esto se echa de ver ya, y se verá mejor más adelante, cómo el Aquinate, con la decisión que combate el espiritualismo que no responde a la condición humana (30), con la misma rechaza también el "corporeismo" o "materialismo", dogmático o crítico, motívelo lo que lo motive, en cuanto que tampoco éste es consonante con la condición humana, antes bien negador del fin último del hombre; dignidad y al mismo tiempo derecho supremo de la persona y por eso del hombre en cuanto tal, ser creado en el mundo pero no para el mundo.

Sin los "contactos" humanos el así llamado "espacio expresivo" del hombre quedará reducido a simple contacto de cuerpos y de simples expresiones corpóreas, negado un principio espiritual que transciende unos y otras, la convivencia humana y las humanas operaciones y producciones no diferirían de las de una "sociedad" de animales, organizada para la mutua ayuda vital y para agruparse con el fin de "calentarse" los unos arrimados a los otros, con la ilusión de vencer el hielo de un alma espiritual mortificada: contactos "cuantitativos" de un animal "sin cualidades" humanas, siquier sean realizadas por hombres.

El cuerpo y la conciencia de mi cuerpo no se diferenciarían ya, una vez que faltaría la diferencia ontológica, la que rige entre potencia y acto, entre perfectibilidad y perfección.

---

(30) Santo Tomás no reconoce solamente el peso ontológico del cuerpo, sino también el de todo el mundo corpóreo, del que afirma la autonomía: Dios es el creador de todo, también de la naturaleza, que ha querido que existiera con los caracteres que la competen; por eso no puede darse conflicto entre la naturaleza y la voluntad divina. Sólo así es posible evitar los dos errores contrapuestos, el de aquellos que creen que todas las cosas secundan la voluntad divina «sin razón», y el de los que dicen que el orden de las causas proviene de la voluntad divina por modo de necesidad *(C. Gent.*, 1, III, c. 97). Estas y otras concepciones desvalorizan la naturaleza, en la que, en cambio, son las criaturas las que obran, sostenidas en su ser y en su obrar por Dios, originando nuevos entes mediante la transformación de la materia *(Ib.*, 1, III, c. 69).

Fundación Speiro

A esta tesis corporeística: "Es necesario que se dé un contacto entre lo que mueve y la cosa movida, contacto que sólo es posible entre cuerpos; por tanto, si el alma mueve al cuerpo, habría que concluir que también el alma es cuerpo", responde así el Aquinate: "Pueden darse dos clases de contactos: a base de *cantidad* o de *virtualidad*. Según la primera, un cuerpo no puede ser tocado más que por otro cuerpo; según la segunda, un cuerpo puede incluso ser tocado por un ser incorpóreo que lo mueve" (31); y es justamente la de tipo "virtual" la que rige entre cuerpo y el principio que lo mueve.

A las tres respuestas que Santo Tomás da a las tres tesis materialistas, antepone él un pasaje de San Agustín, en el *De Trinitate:* el alma "se dice simple por respecto al cuerpo por la razón de que ella no ocupa el espacio mediante cantidad" (32), sino mediante su modo de ser espiritual.

Si se tiene en cuenta la importancia que Santo Tomás concede siempre en su antropología al pensamiento de San Agustín, resulta claro que su síntesis antropológica mira a eliminar el materialismo, defendiendo a ultranza la espiritualidad del alma y el espiritualismo, sin dejar de afirmar la unidad sustancial de alma y cuerpo.

Una lección hoy más válida que nunca, pues estamos ante un mundo enfermo de corporeismo y materialismo, el cual, a falta de verdaderos "contactos" humanos que pasen de ser meras "relaciones" epidérmicas, cuyo principio y fin no son más que el vientre y el sexo, trata de evadirse, desesperado, entre "bufido" y "bufido", por la tangente de un espiritualismo vacuo, igualmente egoista. Todo discurso a nivel fenomenológico, sociológico y psicológico, pero de crianza animal (33).

---

(31) *S. Th.*, I, q. 71, a. 1: «... moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus auten non est nisi corporum. Cum igitur anima moveat corpus, videtur quod anima sit corpus»— «... est duplex contactus, *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo, corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo, corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus».

(32) El alma «simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci» *(De Trinit.*, L, VI, c. 6).

(33) Ya pusimos de manifiesto las consecuencias sociales de esta afirmación: la esencia del hombre la dan alma y cuerpo en unidad.

Fundación Speiro

Puesto que la forma sustancial es forma del todo y de cada una de sus partes, y que el alma está unida a su cuerpo *in toto* y en cada una de sus partes (34), el *hombre total e integral* es *el todo:* un cuerpo animado y un alma a él incorporada; un cuerpo que recibe el ser del alma y un alma que se manifiesta a través del cuerpo, pero que lo transciende por la actividad intelectual de que está dotada.

Este hombre integral, único ente visible que tiene conciencia de su participación del ser, ente máximo del mundo visible y mínimo del invisible, puesto entre *el confín* de dos mundos, en el límite entre eternidad y tiempo y, por eso, constitutivamente, o según su estatuto ontológico, orientado y abierto al Ser imparticipado, *este* hombre, siempre en equilibrio inestable, es el hombre, es cada uno de nosotros. *Suppositum* o sustancia individual perfectamente incomunicable y subsistente en el orden ontológico, es *supositum* racional autónomo en su obrar; es, como tal, *persona,* punto culminante de la sustancia en el orden de naturaleza.

El sujeto humano posee los principios constitutivos sustanciales de ser y esencia; alma y cuerpo; y los principios operativos: facultades vegetativas, sensitivas e intelectivas. Como tal, el *suppositum* es el principio, *principium quod,* mientras que el resto es "*principium quo*". De aquí las enérgicas afirmaciones de Santo Tomás: "... persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistents in rationali natura". Entre todas las sustancias, "sólo los individuos de naturaleza racional y autónomos en su obrar merecen el nombre de persona" (35), que "significa una sustancia dotada de una cualidad que suena a dignidad" (36). El concepto de persona es más comprensivo que el de naturaleza (esencia) que sólo abraza los elementos esenciales, mientras que aquélla se refiere a algo "muy distinto, subsistente y comprensivo de todo cuanto hay en la cosa" (37); el concepto de persona implica el de incomunicabilidad (38).

---

(34) *S. Th.*, I, q. 76, a. 3; *De Anima*, a. 1».

(35) *S. Th.*, I, q. 29, a. 3; a. 1.

(36) *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1.

(37) *In III Sent.*, dist. 5, q. 1, a. 3.

(38) *Ib.*, dit. 5, q. 2, a. 1. Brevemente, el *suppositum,* término técni-

Fundación Speiro

El hombre de Santo Tomás se interroga sobre su *existir;* el hombre de Descartes, dada la rotura del compuesto (el dualismo de la *res extensa* y de la *res cogitans)* se interroga por su *razón, ratio,* la que suplanta al *esse* en su primariedad.

Pero suplantado el ser, es decir, "destruido" el hombre, resulta indiferente el preguntarse por la *res cogitans* o por la *res extensa,* ya que, no siendo lo primero el ser, da igual ser racionalistas que espiritualistas, idealistas que empiristas o materialistas. Quedan exaltados el pensamiento y la materia, dos lúgubres cánticos orgiásticos que acompañan al funeral del hombre, amortajado por el Espíritu absoluto y la Materia divina, que suponen la "muerte de Dios".

La mixtificación del hombre hace imposible toda antropología especulativa que responda al ser del hombre, y lo mismo toda teología relativa al ser de Dios. Toda comunicación entre los hombres resulta imposible —quizás por eso se habla hoy tanto, *ab abundantiam,* de comunicación—; todo diálogo es diálogo entre sordos —de ahí tanta charlatanería sobre el diálogo—; el prójimo queda reducido a un concepto prácticamente ininteligible. Y no puede ser de otra manera. Se ha dado muerte al ser y sus transcendentales —verdad, bondad y belleza— que eran el camino a través del cual podía

---

co, profunda y sutilmente elaborado, tanto metafísica como teológicamente, por el pensamiento medieval, es el ser de una determinada realidad en su totalidad («suppositum significat ut totum», *S. Th.,* III, q. 2, a. 2: «Hoc totum quod est hic homo», *Comp. theol.,* c. 24) que comprende también el *actus essendi.* La incomunicabilidad, propia del supuesto o *suppositum,* arranca del ser, que es alteridad: lo que es, es algo que no es lo otro. También para Rosmini (lo que aquí decimos debe leerse a la luz de lo dicho en la nota 3 del capítulo VI) la persona «es un individuo sustancial en cuanto contiene un principio activo, supremo e incomunicable» *(Antropología al servicio de la ciencia moral,* n. 832; *Teosofía,* n. 903); es un «sujeto intelectual, en cuanto posee un principio activo, supremo e inteligente». «Con relación a sí» es «causa primera de sus acciones», por tanto es autónomo, es esencialmente una; «como persona, comienza y acaba en sí misma». «Cada una ... es un uno sujetivo» *(Teosofía,* n. 1119). Pero la persona es algo finito, y en cuanto finita es algo relativo; relativo a otras personas con las que establece relaciones y mantiene comunicación; y relativa a Dios, el Absoluto, el Ser imparticipado» *(Ih.,* n. 1122).

Fundación Speiro

descubrirse al otro hombre, hombre como persona y como prójimo, reconocerlo y amarlo como tal.

Pero hay que distinguir, como ya hemos insinuado, entre alma, acto del cuerpo, y sus operaciones; y se trata de una distinción real. Entre estas operaciones, la intelectiva es inorgánica; por eso el alma, *forma materiae,* es, al mismo tiempo, *forma immaterialis,* en cuanto que la intelección no es participación de ningún órgano corporal. El alma vegetativa, sensitiva e intelectiva del hombre, repitámoslo, son numéricamente una misma alma, y por eso el acto intelectual está en el cuerpo, porque el alma intelectiva es forma del cuerpo, pero su operación es autónoma.

Tenemos necesariamente que afirmar —por necesidad lógica, ontológica y teológica— que "id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens". De hecho, el hombre con su inteligencia puede conocer *(per intelecctum)* la naturaleza de los cuerpos todos; pero quien tiene capacidad para conocer todas las cosas no debe poseer ninguna de ellas por su naturaleza, pues ello le impediría el conocer las demás, tanto más que todo cuerpo tiene una naturaleza determinada (39).

El argumento resulta a primera vista, como ya dijimos, poco convincente. Su fuerza probativa se funda en la receptividad del sujeto intelectivo que puede conocer todos los entes corpóreos; pero para que esto sea posible, el mismo entendimiento tiene que estar separado de la naturaleza de todos los cuerpos, cada uno de los cuales tiene una determinada. En efecto, si el entendimiento tuviese una naturaleza determinada única, ello sería un obstáculo para que pudiera conocer las demás; por tanto, hay que concluir que el alma intelectual no es corpórea sino espiritual.

---

(39) *S. Th.,* I, q. 75, a. 2: «Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura: quia illud quod inest ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum ... Si igitur principium intellectuale haberet in se natura alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile igitur quod principium intellectuale sit corpus».

Fundación Speiro

En otros términos: los sentidos sufren la limitación de la materialidad de los cuerpos sentidos, tanto en el sentido de que pueden percibir una determinada serie de fenómenos, como en el otro de que las percepciones sensibles son subjetivas; luego es necesaria una facultad cognoscitiva no sujeta a tales limitaciones, que carezca de la naturaleza corpórea de todo cuanto recibe (las cosas), esto es, sin determinaciones; en cuanto incorpórea, es por sí misma subsistente. Sólo así el entendimiento puede conocer todos los cuerpos y formular conceptos universales, a diferencia de los órganos sensoriales, limitados a la percepción de un cierto número de cosas pertenecientes a la misma especie (40).

El argumento puede simplificarse de esta manera: el alma hu-

---

(40) T. S. Centi: *Vicende di una prova definitiva della spiritualitá dell' anima,* in «Sapienza», n. 2, 1941. Nos preguntamos si la privación del entendimiento de toda determinación y la necesidad de admitir que en alguna manera posee (sea lo genéricamente que se quiera) un conocimiento «posible» universal y objetivo de todas las cosas, no nos llevaría a concluir, para reforzar la prueba, que hay que admitir la intuición del ser en general o del todo indeterminado, pero conteniendo en sí todas las posibles determinaciones. Es un problema, creemos, que bien merecería ser profundizado, para ver, de paso, las relaciones que hay en este punto entre Santo Tomás y Rosmini.

No es sólo este argumento el que aduce Santo Tomás para probar la espiritualidad del alma. Trae estos otros: *a)* los vivientes se componen de materia y forma; el cuerpo no puede ser forma, luego es el alma la que es forma; por tanto el alma no es el cuerpo; *b)* todo cuerpo es divisible, pero toda cosa divisible necesita de alguna otra que mantenga y contenga unidas sus partes; si el alma fuese cuerpo, necesitaría de otro que la contuviese, y ése sería el alma; si también éste fuese divisible, habría necesidad de suponer otro que la contuviera, y así hasta lo infinito; luego es que el alma no es cuerpo; *c)* entender no es acción propia de un cuerpo, pero sí es acto del alma; por tanto el alma intelectual no es un cuerpo *C. Gent.,* I, II, c. 65); *d)* las cosas no se hacen inteligibles en acto sino por virtud de una sustancia inteligente, en cuanto que se hacen inmanentes y por ella producidas; por eso es necesario que en toda sustancia inteligente se dé una total ausencia de materia, de modo que la materia no sea un elemento suyo propio y ella no resulte una forma ligada a la materia; por eso «en el alma no hay composición de materia y forma, si la materia se toma como en las sustancias corporales; sino composició nde forma y ser» *(De ente et essentia,* c. 4, nn. 22-23).

Fundación Speiro

mana, en cuanto capaz de entender, es una criatura espiritual, pues si fuese corpórea no podría entender; pero, por otra parte, la ínfima de tales creaturas no puede ejercer su función cognoscitiva sin la ayuda de los sentidos; de ahí la necesidad de un cuerpo al que esté unida como la forma lo está a la materia: "hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis" (41).

Pero el entendimiento, criatura espiritual, por la operación que le es propia no está ligado a ningún órgano corpóreo, aun cuando para tal operación necesite de imágenes que le proporcionan los sentidos. El entendimiento es la forma por la cual el cuerpo existe, pero él no necesita del cuerpo para existir; mejor dicho, su existencia no depende de él; por tanto, principio incorpóreo, subsistente en sí mismo, y separado del cuerpo, puede seguir existiendo: "et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore" (42).

Mas la necesidad de su unión con el cuerpo no significa que esté condenada a la cárcel dentro del mismo cuerpo, puesto que su unión con él es "per rationem suae naturae" (43), dado que tiene necesidad del cuerpo para ejercer la actividad cognoscitiva que le es propia (44); y pues, como sabemos, esta actividad es un itinerario que va de las cosas corpóreas hasta Dios, tiene como finalidad constitutiva el "ascender" de la brizna de hierba o del gusanillo vil al Creador mismo. Por tanto, el lazo sustancial del entendimiento con el cuerpo es como su "apertura" a la inmensidad de todo lo creado: no liberación *de* un cuerpo-cárcel, sino liberación *con* el cuerpo, soporte de las operaciones intelectivas; en consecuencia se mantiene el momento ascético sin el dualismo ascético de Platón y el neoplato-

---

(41) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1.

(42) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1. La sustancia espiritual es del todo autónoma, en cuanto que sólo depende de Dios, de quien recibe su estatuto ontológico y la suficiencia para conocer también las sustancias materiales y todo su ordenamiento. El alma espiritual está ligada al cuerpo durante la vida natural, y de él depende *ab extrinseco;* es *forma subsistens,* en cuanto que algunas de sus operaciones son intrínsecamente independientes del cuerpo.

(43) *Ib.*, I, q. 89, a. 1.

(44) *S. Th.*, q. 84, a. 4.

Fundación Speiro

nismo. El alma unida a un cuerpo, no lo está para descontar una pena, consecuencia de una culpa, sino para su bien: "sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur" (45).

El cuerpo, la materia no es un mal, causa de males, al que está condenada a unirse el alma; la materia es ser y, como ser, es bien; la unión a este bien es el bien del alma. Pero esto presupone, una vez más, el principio de la creación de la nada, lo mismo que es presupuesto para la resurrección de la carne, que es una verdad de fe: el alma después de la muerte "manet in suo esse", pero "habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" (46). Este es el destino eterno del alma, en virtud del puesto que ocupa en la jerarquía de los seres o en el Ejemplar divino. Puesto supremo en el orden de los seres naturales, de las sustancias no separadas. Ella es, en efecto, todas las cosas de alguna manera, en cuanto que tiene aptitud para conocerlas todas. "Según este modo, es posible que en una sola cosa se encuentren de alguna manera las perfecciones del universo. Esta es la última perfección que puede alcanzar el alma, según lo que puede alcanzar la investigación de los filósofos: la de poder reproducir en sí misma todo el orden del universo y de sus causas" (47).

En la independencia del alma de su cuerpo, por lo que toca a las facultades cognoscitivas, y en su espiritualidad, va implícita su inmortalidad. El alma sólo puede ser mortal a condición de que no sea subsistente por sí ni forma material; pero esto supondría no poder conocer más que las cosas singulares, mientras vemos que es capaz de conocer los universales; ni poder apropiarse, intencionalmente, todos los seres; menos aún conocerse a sí misma; mientras vemos, en cambio, que puede todo eso. Por otra parte, si fuera mortal, no podría plantearse el hecho de la muerte como un problema

(45) *S. Th.*, I, q. 89, a. 1.

(46) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 ad 6.

(47) *De veritate*, 2,2: «... dicitur animam esse quodammodo omnia, quia nata es omnia cognoscere. Et secundum hunc modum possibile est ut in una re totius universi perfectio existar. Unde haec ultima perfectio ad quam animam potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum eius ...».

Fundación Speiro

filosófico. La mortalidad del alma intelectual hace pues inexplicable al hombre, e imposible cualquiera antropología a nivel ontológico y metafísico. Es necesario, por consiguiente, reconocer que el alma es por sí misma subsistente y es forma espiritual. Y con esto el problema de su inmortalidad queda abierto a una solución positiva, cual es justamente la incorruptibilidad del alma humana, la cual no puede ser destruida accidentalmente, como la de los brutos, y menos aún podrá destruirse por sí misma.

En efecto, como sabemos, el entendimiento tiene una operación propia, en la que no participa el cuerpo; ahora bien, el obrar es proporcionado al ser: las cosas que tienen el ser por sí, obran por sí; "por eso el principio intelectivo, merced al cual el hombre piensa, al no depender del cuerpo, tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo".

Más brevemente, el ser del alma pertenece a la forma misma; por tanto, el principio intelectivo es forma que tiene el ser en propiedad; como tal, resulta incorruptible (48). Se corrompe el compuesto de materia y forma, no se corrompe la forma a la que compete el ser por esencia: "si aquello que tiene por esencia el ser es la forma misma, es imposible que el *esse* se separe de ella, pues ello equivaldría a separarse de sí mismo, lo que es absurdo" (49). Y más lapidariamente: "Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa"; luego hay que afirmar necesariamente que "animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem", es decir, inmortal (50).

---

(48) *De Anima*, c. 14.

(49) *Comp. Theol.*, 84.

(50) *D. Th.*, I, I, q. 75, a. 6. El argumento, que proviene de Avicena *(De Anima*, V, c. 4) puede resumirse así: Un ente puede corromperse o por su naturaleza *(per se)* o porque depende de una realidad corruptible *(per accidens)*; es corruptible el cuerpo, porque compuesto de materia y forma y puede transformarse en otro de distinta especie; es corruptible *per accidens* la forma no subsistente por sí; pero el alma intelectiva, en cuanto forma, no subsistente por sí; pero el alma intelectiva, en cuanto forma, no puede corromperse *per se* puesto que el ser la compete a la forma, que es acto («esse autem per se convenit formae, quae es actus») y en cuanto le compete directamente es de ella inseparable; ahora bien, es imposible que la forma se se-

Fundación Speiro

Tampoco el alma intelectual puede venir a menos por una deficiencia por parte de su causa, al no tener más causa que Dios, que la creó inmortal; y Dios, "que est institutor naturae, non substrait rebus id quod est proprium naturis rerum" (51).

También Averroes y los averroistas afirman la espiritualidad y la inmortalidad del entendimiento posible, pero se trata de un entendimiento único y separado. Para el Aquinate, en cambio, es inmortal el alma intelectual de cada hombre, el alma personal.

Como ya se ha dicho, para Santo Tomás es imposible que se dé un entendimiento único para todos los hombres —Sócrates y Platón, si tuviesen un entendimiento único, serían un único pensante—; por otra parte, el alma, forma subsistente, es forma del cuerpo, y la forma es aquello por lo que una cosa es lo que es y por tanto es también aquello por lo que goza de su propia actividad. Pero el entender es la actividad del hombre, luego el principio intelectivo es aquello por lo que el hombre es hombre, es *hic homo intelligit;* luego *este* hombre es inmortal (52).

Según ya indicamos, sólo la inmortalidad hace posible que el problema de la muerte se plantée a nivel especulativo, además de comprobarse como un hecho. No puede hablarse filosóficamente de la muerte sin plantearse el problema de la inmortalidad. En efecto, en el momento en que Santo Tomás se plantea este último, se lo

---

pare por sí misma; luego es imposible que una forma subsistente cese de existir. Una segunda prueba de esta verdad puede sacarse del hecho de que todo ser desea naturalmente existir del modo más conveniente a su ser; pero en los entes cognoscitivos el deseo acompaña al conocimiento, y el entendimiento aprehende el ser absolutamente sin dependencia de tiempos; por eso todo ser que posee entendimiento «desiderat esse semper»; pero un deseo natural no puede ser vano; luego la sustancia intelectiva es incorruptible *(Ib.*, cf. *C. Gent.*, I, II, c. 55).

(51) *C. Gent.*, I, II, c. 79; c. 55. Las almas se infunden en el cuerpo en el momento en que son creadas por Dios *(De potentia,* 3, 9). Al no poder tener ellas, como parte suya, a la materia, no resta sino decir que son producidas de la nada, es decir creadas; pero «la creación es obra propia exclusivamente de Dios»; por tanto las almas son creadas inmediatamente por Dios *(C. Gent.*, I, II, c. 87).

(52) *S. Th.*, I, q. 76, a. 1 y 2.

Fundación Speiro

plantea a la luz del otro de la muerte inherente al hombre, que, a su vez, se pone en relación con el de la inmortalidad. Y responde que la muerte es la separación del alma del cuerpo al que da el ser y, que, por tanto, en virtud de esta separación, está destinado a la corrupción; pero el alma no puede ser separada de su ser. Por eso la muerte del animal y del hombre se parecen, pero no son la misma cosa —como ya he escrito en otro lugar, sólo el hombre muere y no perece; el animal perece y no muere—: "similis est interitus quantum ad corpus, sed non quantum ad animan" (53). De donde se sigue que en una antropología filosófica son inseparables el problema de la muerte y el de la inmortalidad personal (54).

Habría sido más consonante con la naturaleza del alma que el cuerpo, al que va unida, fuera inmortal. Por eso Dios, creador del hombre, pudiendo poner remedio a la corruptibilidad del cuerpo, confirió al hombre antes del pecado el don de estar exento de la muerte mientras no se hiciese indigno de ese don, pecando (55). Perdido el don, queda en el alma humana una tendencia natural a estar en el cuerpo, puesto que le es connatural el ser su forma. De donde se sigue que el estar separada de él es contra su naturaleza; pero nada contrario a naturaleza puede durar eternamente; luego el alma no quedará por siempre separada de su cuerpo. Siendo ella in-

(53) *Ib.*, I, q. 76, a. 6.

(54) Para un más amplio tratamiento del tema véase nuestro volumen: *Morte e inmortalità*, Milano, 1968, vol. IX de las «Opere complete». También para Rosmini, con la muerte el alma se separa del cuerpo, pero continúa existiendo como sustancia personal, como sentimiento fundamental espiritual o principio intelectivo, acto primero, persona. Así, pues, «el acto más elevado del alma, esto es, el entendimiento», que domina todos los demás actos inferiores, es la «sustancia del alma, porque la sustancia es aquel primer acto de un ser al que, por decirlo así, se pegan todos los otros, los cuales si existen es porque existe el primero, y de su existencia penden»; «por tanto, en la muerte del hombre el principio permanece idéntico; pero al perderse uno de sus elementos esenciales, hay un cambio en la naturaleza humana, cambio sustancial pero no personal. La identidad de tal principio consiste en que se conserva la sustancia intelectiva, y por tanto se conserva también el mismo sujeto y la misma persona». Esta sustancia intelectiva es inmortal *(Psicología*, n. 685).

(55) *De malo*, 5, 5.

Fundación Speiro

mortal, por esta condición se verá un día, con la resurrección, unida de nuevo a su cuerpo.

Por otra parte, hay un "naturale hominis desiderium ad felicitatem"; y la felicidad es su "ultima perfectio". Pero un ser privado de algo que pertenece a su perfección no puede ser perfectamente feliz mientras no vea apagado este su deseo. El alma separada del cuerpo es en cierta manera imperfecta; luego "non potest homo ultimam felicitatem consequi, nisi anima interato corpori coniungatur: praesertim cum ostensum sit quod homo in hac vita non potest ad felicitatem ultimam pervenire" (56). La resurrección del cuerpo viene, pues, a satisfacer la exigencia de la apocatástasis humana.

(56) *C. Gent.*, I, IV, c. 79.

Fundación Speiro