

LORENZO VICENTE BURGOA

*Universidad de Murcia*  
*España*

## **Sobre la naturaleza o carácter inmaterial del alma humana**

*“...opinaron rectamente los que dicen que  
el alma ni se da sin un cuerpo, ni es cuerpo”*  
(ARISTOTELES: *De anima*, II, c. 2; 214<sup>a</sup> 19-21)

### **Introducción.**

Esta investigación surgió en orden a despejar el problema sobre el origen del hombre y concretamente sobre el origen del alma humana. Ahora bien, dado que el origen del alma humana ha de estar en proporción con su naturaleza y caracteres —pues el “fieri” de algo o su originarse ha de ser proporcionado a su “esse”, su ser o naturaleza— debemos intentar delinear lo mejor posible el carácter de inmaterialidad o espiritualidad de la misma, así como su modo de subsistencia ontológica.

Por otra parte, al sustentar la teoría de la unidad substancial, y manteniendo como probado que el alma es la forma del cuerpo (“*forma corporis physici organici*”<sup>1</sup>), según la consabida descripción aristotélica, ciertamente nos impediría admitir que el alma es una substancia puramente espiritual, un espíritu puro.

Pero entonces parece que no tenemos otra alternativa que declararla completamente material, lo mismo que hacemos con las almas de los demás animales. Ello parece chocar frontalmente con nuestra experiencia de actos y capacidades que no son ciertamente materiales; antes bien, que se han producido o emergen en el hombre en oposición con las cualidades de lo material físico. Ya hemos visto anteriormente que la vida misma es una violación de las propiedades más esenciales de la materia física, una lucha contra la entropía propia de lo material y su desorden: la vida es ante todo orden y liberación de la materia, una huida hacia lo inmaterial e incluso hacia lo cualitativo y formal, incluso hacia lo espiritual.

---

<sup>1</sup> ARISTOTELES. *De anima*, II, c. 1.

Se presenta, pues, el arduo problema de señalar acertadamente el estatuto por así decirlo “ontológico” del alma humana: ¿Es material o es espiritual? Si no es totalmente material, ¿será totalmente espiritual? ¿Puede haber algún término intermedio?

### 1 ¿SOMOS “AGUA QUE PIENSA”? Una reflexión antireduccionista

El filósofo René Descartes, paseando por el bosquecillo que rodea a la finca del Colegio jesuita de La Haye y después de haber estado mucho tiempo dándole vueltas al problema sobre qué somos, concluye: “Yo soy una cosa que piensa”.

Y ahora se me ocurre una duda, más o menos “metódica”: ¿Y cuando no pensamos —que suele ser lo más continuo, incluso estando despiertos— ¿entonces qué somos?

Luego Descartes se creyó autorizado a tirar por la borda todos los libros y autores, que habían pensado antes que él, a la mayoría, casi un 97 % sin conocerlos de nada ni haberlos leído nunca e incluso de los que conocía, no pocos lo eran de modo indirecto, a través de un grueso libro de un filósofo jesuita español, llamado Francisco Suárez, publicado en 1584, que se titulaba *Disputationes metaphysicae* y que era muy estudiado y recomendado por los profesores de La Haye.

Pero volvamos a la idea de que “somos cosas pensantes”. Resulta que los psicólogos y los neurólogos actuales afirman que pensamos con el cerebro, es decir, con nuestra masa cerebral. Pero los químicos han analizado esa masa cerebral y dicen que en un 95 o 96 % es agua, H<sub>2</sub>O. Por tanto, desde el punto de vista de los químicos somos “agua que piensa”.

Y que nadie diga: “es que son pensantes, no como moléculas sueltas, sino en cuanto están reunidas y constituyen la masa cerebral”. Eso no vale, ya que el agua es uno de los constituyentes básicos de esa masa cerebral (aparte de otros, como el fósforo, el sodio, el hierro, el magnesio, etc...). La simple yuxtaposición física de las moléculas de agua no parece que sea lo que las hace “pensantes”; porque si juntas muchos elementos o individuos tontos no tienes un listo... Si no son pensantes individualmente, tampoco lo serán por muy juntas que las pongamos. Así el agua es agua, no por juntar gran cantidad de ella, sino que una simple molécula es tan esencialmente agua como un océano. Este *tiene más* agua (cantidad), pero *no es más* agua (cualitativamente). Por ello, las moléculas de la masa cerebral han de ser pensantes separadamente e independientemente: es el cerebro el que depende de ellas, ya que se constituye por ellas; no al revés. Luego si nuestro cerebro es “pen-

sante”, lo es porque las moléculas de H<sub>2</sub>O, que lo constituyen, son también individualmente pensantes.

[Y puestos a imaginar, resulta que si pudiéramos juntar todas las moléculas de agua, que a lo largo de la vida formaron parte del cerebro de grandes sabios, como Platón, el mismo Descartes, Leibniz o Einstein, podríamos formar un supercerebro pensante. Porque no cabe duda de que tales moléculas existen en alguna parte del mundo, en las fuentes o los mares o en otros vivientes; a excepción de las que se hayan destruido por desintegraciones y combinaciones químicas con otros elementos y compuestos. Tendríamos así el superhombre, con que soñaba Nietzsche...

En cualquier caso y aunque no sea factible reunir a todas esas moléculas acuáticas, si siguen existiendo, puesto que nada se aniquila”, los ríos, océanos y fuentes, las nubes y el rocío de la mañana podrían contener, no poéticamente sino real y físicamente, esas moléculas pensantes y ellos serían actualmente los Nóbel de turno... La Academia sueca, que concede estos premios Nóbel debería pensárselo... No sería muy científico, pero sin duda sería poético declarar a un río, *v.gr.*, o a un humilde arroyo como Nóbel, porque resulta que entre sus aguas lleva algunas moléculas pensantes, ya que fueron parte del cerebro de algún gran pensador...]

Y otra consecuencia: Si somos agua que piensa, seríamos “agua que se piensa a sí misma”. Porque los químicos que llegaron a esa inapelable conclusión no hacían otra cosa que poner en funcionamiento sus propias neuronas cerebrales. Lo mismo que hizo Descartes para llegar a su sensacional descubrimiento. Sólo que Descartes no fue muy consecuente, o no sabía nada de química, ya que luego dijo que no pensamos con el cuerpo, al que llamó “la cosa extensa” (la otra parte de nosotros). Por ello distinguía en nosotros dos partes constituyentes: el cuerpo o “*res extensa*” y el alma o “*res cogitans*”. ¿Es que Descartes no usaba el cerebro, esto es, su “*res extensa*”, para pensar y seguir pensando que pensaba y así sucesivamente...?

O a lo mejor pensaba que, aun suponiendo que sea el cerebro aquello con que pensamos las cosas y con el que hacemos cosas, *v.gr.*, el derecho, la física, la química o la matemática, pero “pensar que pensamos” es una operación de otro grado, que tiene por objetos o contenido, no las cosas, sino el acto mismo de pensar... Entonces para esto ya no sirve el cerebro, el “agua que piensa”, y por ello puso el alma. Pues para pensarse a sí misma, debería ser “agua de agua”, algo así como la quintaesencia del agua (que dirían los alquimistas). Pero la quintaesencia del agua probablemente ya no es agua: un químico diría que el agua se compone de H y O, en proporción de dos (H<sub>2</sub>) a uno (O). Esta sería la quin-

taesencia del agua. La conclusión sería que el agua se piensa a sí misma, pero no ya como agua, sino como hidrógeno u oxígeno, que son sus componentes esenciales...

Y ahora vamos mucho más lejos, pues ahora lo pensante en sentido profundo, la conciencia de la conciencia, habría que colocarla en alguno de esos elementos. ¿En cuál de ellos? Y de todas formas, como a su vez se componen de partículas elementales, que forman sus núcleos atómicos (protones, neutrones...) y su círculo de electrones, tendríamos que retrotraer la facultad de pensar a las partículas elementales de la materia: los electrones, los protones, los neutrones, neutrinos, antiprotones, etc.

Con lo que tendríamos que admitir que la materia toda es radicalmente “pensante”. Ya no ponemos un “alma” como Descartes, sino que cada partícula pensante tiene su alma... A esto se llama “pananimismo” y es mucho más viejo que Descartes, pues los filósofos estoicos ya lo sospechaban...

Pero un dato nuevo nos perturba en la anterior conclusión. Y es que la conciencia— y el pensamiento es una forma de la misma, la más elevada quizás— sólo se encuentra en los seres vivientes; e incluso dentro de ellos, sólo en los animales, no en las plantas, que carecen de cerebro y de neuronas... Pero todavía dentro del reino animal se ha visto que la capacidad de conocimiento y de conciencia ha ido creciendo al compás de la evolución de los encéfalos. Y que a mayor tamaño y peso de la masa cerebral, se encuentran formas superiores de conocimiento, de libertad respecto de lo concreto y lo material, de capacidad técnica, de pensamiento científico y matemático, e incluso a veces de pensamiento filosófico... Por tanto, ¿volvemos a la hipótesis de que lo que piensa en nosotros es la masa cerebral, en cuanto masa o conjunto de elementos organizados?

¿Con qué tipo de organización? Si es de mezcla o yuxtaposición, ya sabemos que eso no funciona, como hemos visto antes: si los individuos que componen una mezcla no funcionan como pensantes, tampoco lo haría su reunión o conjunto. Si es de combinaciones químicas, como en las sustancias vivientes (química orgánica), siempre serían algo material. Y, por otra parte, ¿qué es o quien es lo que reúne y unifica todos esos compuestos orgánicos en neuronas y éstas entre sí en unidad de la masa cerebral?, ¿quién da unidad y dirige esa máquina de pensar que sería el cerebro? Porque lo que tiene partes yuxtapuestas, “partes extra partes” y es algo extenso y material, requiere de algo que unifique y organice esas diversas partes, que se hallan colocadas en diversos espacios y separadas entre sí, no sólo en sus elementos componentes, sino también en sus funciones. Así cada función *v.gr.* de los sentidos, como ver, oír, sentir, etc. tiene su localización en partes distintas del cerebro. ¿Cómo se coordinan, *v.gr.*, el ver, el oír la presencia

de un enemigo o predador y desencadenar instantáneamente la defensa, el ataque o la huida...?. Las neuronas que sirven para ver no son las mismas que las de oír, ni éstas las mismas que desencadenan el comportamiento de huida o de ataque... Esto no se explica tampoco, no ya por las moléculas de agua, pero tampoco por la existencia de neuronas enlazadas, cuando sus funciones son completamente diferentes. ¿Hay alguna neurona que coordine *u.gr.* el ver y el oír simultáneamente? Su localización se halla en regiones distintas del cerebro. ¿Hay alguna que coordine, además, esa neurona y las de oler o sentir? ¿Y alguna que coordine las anteriores y las de desencadenar la huida o el ataque? Su localización pertenece a regiones distintas del cerebro y a funciones completamente heterogéneas...

Hoy sabemos que existen (en los ordenadores) unos elementos controladores y una placa de control, que unifica todas las operaciones y las relaciona entre sí. ¿Hay algo así en nuestro cerebro? Pero si es como parte material del mismo, no se ve que pueda ser unificador del todo cerebral, ya que sería un elemento más, que necesita a su vez ser controlado. Y además, la comparación no vale, ya que estos controladores y el centro de control proceden desde fuera del ordenador y son montados y yuxtapuestos en él. Son elementos o programas impuestos desde fuera. En el cerebro no hay nada que sea como lo que forma al resto, ya que el mismo cerebro se va formando paulatinamente (aunque sea entre los primeros órganos en formarse) en el embrión del animal, a partir de una primera célula embrionaria...

Cierto que esa célula primera del embrión está dotada con todo un programa genético o genoma, que dirigirá la formación de los diversos órganos. Pero tal dirección es automática, no es consciente... ¿Cómo puede dar origen al algo consciente? No es sólo que no lo sabemos. Es que sabemos, según lo anterior, que *no puede ser* algo de tipo material orgánico y cuantitativo. Vimos también anteriormente cómo la conciencia aparece en el mundo orgánico (noosfera) muy posteriormente a la vida y además en contraposición a las cualidades propias de la materia física y corpórea; por tanto, no puede basarse en lo material<sup>2</sup>. Es, pues ridículo, atribuir conciencia y pensamiento a algo que es incapaz de tenerlo o crearlo: ni el agua ni las neuronas, físicamente consideradas, pueden ser causa de funciones como la amistad desinteresada, el sentido del honor o de la justicia, la deliberación, la autodeterminación en las elecciones, la formación de sistemas científicos o filosóficos...y menos capaces de “pensarse a sí mismas”...

---

<sup>2</sup>Cf. nuestro estudio: “La evolución biológica como proceso de liberación de la materia y acceso a las formas superiores de conciencia”, en *Stadium*, 2010 (50), pp. 263-304.

En conclusión, el principio de la conciencia (llámese alma o de otra manera) en modo alguno puede reducirse a algo del orden de la materia física y corpórea. El que pueda tener y tenga una base física cerebral no es idéntico ni reducible a ser esa misma base física cerebral. Sería como identificar el bolígrafo con que se escribe una obra literaria con el autor decisivo de la misma, que usa de tal instrumento...

## **2. Funciones del alma humana de carácter supramaterial o inmaterial**

Como hemos indicado anteriormente, el conocimiento, que podemos adquirir de nuestra alma ha de ser a través de sus actos o funciones. Entonces preguntamos: ¿Posee nuestra mente o alma funciones independientes o emergentes respecto de la materia corpórea? No se trata de si haya de suponer el ejercicio de lo corpóreo, sobre todo del sistema neuronal, o de si haya de contar con las funciones sensibles previas para llegar a actos de tipo superior. Esto está admitido ya por nosotros y lo consideramos imprescindible, como es patente por experiencia.

Se trata de ver si, a pesar de esos presupuestos, por así decirlos, “materialistas”, el alma humana puede llevar a cabo algunos actos propios y específicos, que aparecen como “emergentes” respecto de la materia física, o como no explicables en modo alguno por simple recurso a lo corpóreo o neuronal. Un ejemplo. El artista, músico o pintor, ha de contar con sonidos físicos y con colores visibles materiales, aparte de sus facultades cerebrales, sensibles, y aparte de instrumentos igualmente materiales, etc., para llevar a cabo su obra de arte (el cuadro de las Meninas de Velázquez, una sinfonía de Beethoven...). Ahora bien, ¿puede “explicarse” la obra de arte atendiendo exclusivamente a esos elementos materiales? Al decir “explicarse”, queremos decir, si puede afirmarse que esos elementos materiales son la “causa adecuada y suficiente” de la obra de arte resultante, del cuadro o de la sinfonía musical. Ésta, la obra de arte, consta ciertamente de elementos materiales, de átomos de color o de matices de sonidos, etc., como un monumento arquitectónico (*v.gr.* el Escorial) consta de piedras; mas lo propio de la obra, como obra de arte, es la “forma estética”, esto es, el orden o relación armoniosa y lúcida en que esos elementos se hallan dispuestos. Esa forma estética es lo que “habla” al contemplador y lo que afecta a su capacidad de percepción estética. No es algo puramente ni propiamente sensible, sino que hace vibrar con complacencia las fibras más íntimas de nuestra alma<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Que sea suprasensible o no sea algo meramente sensible aparece también en el hecho de que los animales brutos, que captan sin duda los aspectos materiales (sonidos

Pues bien, a través de nuestra propia experiencia podemos ir detectando una serie de funciones, tanto mentales, como afectivas o prácticas, en las que nuestra Mente opera por encima o con una cierta emergencia respecto de lo físico y corpóreo.

### **Independencia y liberación funcional del principio intelectual.**

Como principio vital, de vida no sólo vegetativa, ni sólo sensitiva, sino intelectual en el hombre, el alma humana posee unas funciones específicas, propias y exclusivas, como son las cognoscitivas y volitivas. Incluso podríamos decir que en el hombre se dan algunas necesidades, y ciertas tendencias o aspiraciones, operaciones y resultados, que son independientes de lo material.

Siguiendo las pautas de Tomás de Aquino podemos proceder, principalmente, a través de las funciones cognoscitivas; ya que las volitivas siguen a las cognoscitivas, tanto en lo sensible, como en lo intelectual. Por lo demás, esto es seguir y desarrollar lo que ya se hallaba indicado por Aristóteles<sup>4</sup> a partir de la naturaleza del intelecto posible, según la cual se halla en potencia para conocer todas las cosas y teniendo como objeto proporcionado, las esencias de todo lo material.

Por lo demás señalamos a continuación una serie de funciones, que aparecen como suprasensibles y supramateriales:

1. Tenemos, ante todo, la capacidad de captar lo cualitativo, frente a lo cuantitativo, lo intensivo, frente a lo extensional.
  - a. así distinguimos entre la naturaleza o cualidad de algo (agua) y su cantidad: un océano no es más agua (esencialmente) que una gota de ella;
  - b. distinguimos, pues, entre lo que es “forma”, orden o unidad de un conjunto de cosas y los materiales o materia de ese conjunto; distinguimos la “forma” del contenido...;
  - c. distinguimos lo substancial, frente a lo accidental; lo que es imprescindible como naturaleza de algo (substancia) y lo que es un algo adyacente, añadido, accidental.

---

o colores) no parece que capten propiamente la “forma estética”, ya que no muestran reacción alguna a ese nivel. Se ha dicho que *v.gr.* las plantas crecen mejor, más lozamente, si son estimuladas con música apropiada: mas ya se ve que el crecimiento no es la traducción adecuada de la percepción estética, sino una respuesta (si es verdadera esa teoría) de tipo muy inferior.

<sup>4</sup> Cf. *De anima*, III, 4; 429a 22-27: “Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de intelegir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente” (Trad. de TOMÁS CALVO, ed. Gredos, 1978, p. 230)

- d. distinguimos entre lo anterior e independiente y lo posterior o dependiente; como *v.gr.* entre lo que es causa y lo que es efecto o producto de una causa;
  - e. distinguimos entre lo absoluto o necesario y lo que es condicional o necesario sólo hipotéticamente; e incluso entre condición necesaria (*sine qua non*) de algo y condiciones prescindibles;
  - f. distinguimos entre lo que está basado o depende de otra cosa u otro ser, y lo que es fundamento, base o fundante;
  - g. distinguimos los principios u orígenes de lo derivado, de las conclusiones; distinguimos los medios de los fines, etc.
2. Nuestra mente es capaz de abstracción pura, pudiendo captar las formas puras o caracteres puros (*v.gr.* blancura, humanidad, lucidez, conductividad, etc.) de lo concreto, esto es, lo que implica un sujeto con la forma o carácter (lo blanco, el hombre, lo lúcido o luminoso, el conductor, etc.). Al captar esas formas, que son como ilimitadas o infinitas (pues quien piensa *v.gr.* en “blancura” o “sabiduría” no pone límite alguno) captamos de alguna manera lo infinito. Y en todo caso, la mente trabaja con entidades infinitas en la abstracción de la matemática pura...
  3. En este mismo plano, nuestra mente capta lo universal y lo singular. Incluso es capaz de pensar en lo puramente “posible”, frente a lo imposible. Y ello porque la mente es capaz de captar el “ser” sin más, frente al “no-ser”, frente a la nada; lo real, frente a lo ficticio o imaginario...Por ello, aunque no capte lo inmaterial en sí o intuitivamente, podemos conocer de alguna manera lo “posible inmaterial” o la posibilidad de entes puramente inmateriales.
  4. Finalmente, la capacidad de retorno o reflexión de nuestra mente sobre sus propios actos (autoconciencia) está indicando un autodomínio o una liberación superior respecto de los mismos contenidos. Sólo lo que no consta de partes “extra partes”, lo que carece de extensión cuantitativa puede retornar sobre sí mismo: lo que consta de partes extra partes puede superponerse espacialmente, mas no retornar, ya que la superposición espacial implica divergencia y diversidad... Por eso mismo, nuestros sentidos no retornan sobre sus actos, sólo pueden repetirlos: mirar una y otra vez un objeto. Para “ver que vemos” no basta ni usamos el ojo, sino que es un acto interior de nuestra conciencia íntima, lo mismo que la coordinación de los actos de otros sentidos...

### Otras vías para derivar la independencia funcional.

Podemos recurrir también a otras vías o argumentos, bajo una forma si se quiere más positiva, para llegar a la independencia de las operaciones del alma respecto de lo material.

Nos limitamos ahora a un brevísimo desarrollo de las mismas<sup>5</sup>. En efecto, advertimos en la mente funciones, tales como la capacidad de abstracción para comprender lo universal, que responden a su objeto extensivo, el ser y la verdad en general. Así podemos entender qué es el ser, como opuesto al no-ser (oposición radical y fundamental, universalísima); podemos entender lo puramente posible, dentro de lo cual se halla lo posible *in subjecto* y lo probable; podemos sistematizar los conocimientos en síntesis superiores, en teorías explicativas universales, como hace la ciencia; podemos entender un hecho, pasando por encima del espacio y de los diversos tiempos. Es, pues, una función liberada de lo determinado material. Incluso la capacidad de reflexión sobre sí mismo del intelecto requiere una liberación esencial o intrínseca respecto del cuerpo; los sentidos no pueden llevar a cabo una reflexión completa (*reditio completa*); sólo el intelecto, en cuanto es subsistente o independiente en sus funciones.

### Podemos también razonar del siguiente modo:

Primer dato: el hombre es un ser que hace preguntas; el único ser en el universo, que hace preguntas. Los otros seres, o no necesitan preguntar nada, puesto que “lo saben todo”, o no tienen interés en preguntar o son incapaces de formular preguntas. Esta es la gloria y el distintivo del hombre: ser *animal preguntador*. Todo lo demás, viene a partir de eso...

Pero ya en esto hay mucho que aprender. Significa, ante todo, que es un animal ignorante inicialmente; que es un animal que sabe admirarse, como decía Platón; ser un animal que busca respuestas verdaderas, como decía Aristóteles; ser un animal en camino de... (*in via*), como decían los teólogos medievales; ser un animal incompleto o inacabado, como dicen los antropólogos actuales.

Segundo dato: El hombre es el único animal que pregunta por sí mismo... No se distingue ni por usar instrumentos, ni siquiera por ser comunicativo, ya que casi todas las especies animales poseen algún tipo de lenguaje o comunicación entre sus individuos. El hombre pregunta por sí mismo, es decir, vuelve sobre sus propios actos, ya sea para consignarlos (historia), ya para comprenderlos (filosofía de la historia),

---

<sup>5</sup>Cf. otros textos, como *v.gr.* *C. Gent.* II, cc. 49-51, etc.

ya sea para describirlos en sus fuentes (psicología), ya sea para ver su valor moral (Ética, Sociología), ya para dilucidar su valor de verdad o de conocimiento (Teoría del conocimiento), ya para comprenderse a sí mismo, como sujeto de sus actos (Antropología)... El hombre es, pues, un *animal reflexivo*...

El hombre se pregunta por sí mismo; y ese preguntarse por sí mismo se bifurca en varias direcciones: ¿qué soy? ¿De dónde procedo? ¿Para qué estoy en el mundo o cuál es mi destino? O como el filósofo Kant lo formulara: “¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” Estas preguntas dependen de la primera: ¿qué soy?

Esta operación de reflexividad completa no puede hallarse más que en estructuras o entidades liberadas de lo corpóreo, ya que lo corpóreo no es reflexivo en sentido propio y completo. *Luego hay alguna operación de la inteligencia que es independiente de lo corpóreo.*

En otro orden, en el de las *funciones afectivas*, que siguen a las intelectivas, es claro que podemos amar y desear el bien perfecto, absoluto y universal, como objeto que llene nuestras aspiraciones. No se trata ahora de si existe o no realmente; sino de que lo entendemos y lo deseamos: lo cual implica una capacidad de liberación de la mente respecto de los bienes particulares. Y también podemos aspirar a acciones virtuosas, que no parecen estar limitadas por lo material, como son el sentido de la justicia, la amistad desinteresada, el sentido del honor, la benevolencia, el heroísmo, etc.

Por la *libertad* o facultad de elección, incluso con sus limitaciones, el hombre se halla como no determinado por objeto particular alguno, pudiendo elegir entre múltiples medios posibles. Y sin embargo, la materia es determinativa en cuanto configura lo individual: un ser no liberado de la materia tampoco puede ser “libre” esencialmente para elegir entre el bien y el mal, por encima de sus instintos; si se inclina a lo que le parece bueno por atracción instintiva, eso no es elección libre “elicitiva”.

Finalmente, en la *razón práctica* misma, que se deriva de la capacidad intelectual, el hombre es capaz de progreso indefinido y de capacidad creadora, sobre todo en el arte; lo que implica una liberación superior respecto de los materiales y de los instrumentos físicos, con los que ha de contar, sin embargo. La función creadora del artista no está necesariamente vinculada a los medios materiales, aunque estos puedan hacerla más fácil; es, esencialmente, otra cosa. Ciertas artes se denominaban “liberales”, porque se entendían como liberadas y liberadoras respecto de las limitaciones y servidumbres de lo material... Y a la razón práctica corresponde también la capacidad de darse a sí misma prescripciones en forma de normas o leyes generales, que regulan el comportamiento colectivo (derecho, ley, responsabilidad moral...). Todo lo cual excede las limitaciones de lo material cuantitativo.

Por tanto, hay razones convincentes para pensar que el alma humana posee unas funciones u operaciones específicas, que en sí mismas son independientes del cuerpo.

### Funciones específicas de la mente, independientes de la materia

Siguiendo el razonamiento de Tomás de Aquino<sup>6</sup> podemos argumentar de la siguiente manera:

- [1] Es claro que el hombre, por medio de su intelecto puede conocer las naturalezas de todo lo corpóreo y material.
- [2] Ahora bien, lo que está en potencia para conocer algo, no debe tener en su naturaleza nada de lo que puede conocer.
- [3] Luego el intelecto humano no debe tener en sí nada material ni corpóreo;
- [4] Y, por tanto, tampoco ha de ejercer su operación de entender por medio de órgano corporal alguno.
- [5] Luego es independiente totalmente de lo material y corpóreo en su operación específica propia.

La premisa [1] se da como noción del intelecto *posible*, definido como “*quo est omnia fieri*: capacidad de hacerse todas las cosas”<sup>7</sup>. Y se apoya en el hecho de que ese “*omnia*” no incluye la intuición de lo separado de la materia, sino sólo de las naturalezas de lo material (objeto propio y proporcionado). Para verlo, baste recordar todo cuanto hemos indicado brevemente en lo anterior.

---

<sup>6</sup>Es necesario que el entendimiento posible se halle en potencia respecto de todas aquellas cosas que son inteligibles para el hombre, y receptivo de las mismas así como despojado de ellas: “*Hunc ergo intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquidum et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi*” (*Q.D. De anima*, a. 2c).

O este otro texto: “Es claro que el hombre puede conocer mediante su entendimiento las naturalezas de cualquier cosa corpórea. Ahora bien, lo que está en potencia para conocer múltiples cosas, es preciso que no tenga en sí actualmente a ninguna de ellas...: *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...*” (*Sum. Theol. I*, 75, a. 2c). Lo mismo enseña en otros textos” (*Q.D. De anima*, a. 2c). Cf. *De spirit. creat.*, a. 2c. La idea proviene de ARISTÓTELES: *De anima* III, c. 4; cf. FOSTER, D.R.: “Aquinas on the immateriality of the intellect”, en *Thomist*, 1991(55), 415-438.

<sup>7</sup>ARISTÓTELES, *De anima*, III, 5, 430<sup>a</sup>, 14-16

En [2] tenemos un *principio cognoscitivo* nuevo y sutil; que tampoco parece evidente. ¿En qué se apoya? Pues no faltan quienes, por el contrario, piensan que el conocer es por vía de semejanza con lo conocido. Y, por tanto, valdría el principio contrario: que para conocer el cognoscente ha de tener en sí ya algo de lo conocido. Opinión compartida, de alguna manera, por los empiristas antiguos, como Empédocles (y modernos) y por los innatistas platónicos (y modernos racionalistas). Y hasta se puede argumentar que *v.gr.* la retina humana posee en sí los conos y los bastones para conocer todos los colores... Y en general, que ninguna operación intelectual se realiza de hecho sin el concurso del cuerpo, al menos, del cerebro o de alguna parte del mismo.

Con todo, las razones que apoyan ese principio gnoseológico son tanto apriorísticas (metafísicas), como a posteriori.

La razón a priori es decisiva: *Lo que está en potencia para conocer un determinado campo de objetos, es preciso que no tenga en sí previamente ninguno de tales objetos.* Primero, porque si no, ya no estaría en potencia, sino en acto (que es lo que suponen los innatistas platónicos); lo que significaría que conoceríamos ya todo, antes de conocer algo. Pero además, es claro que si estuviera en acto *previamente* alguna forma de los objetos que conoce, esa forma *determinaría* al intelecto a conocer tal objeto y no otros; o determinaría a conocerlo todo bajo la forma de ese objeto. Esto es así necesariamente, pues la forma es lo que determina al intelecto a que su acto sea de *esto o de lo otro*, de tal o de cual objeto; es forma especificativa del acto concreto. Y por ello, en el acto de conocer se da la unión perfecta del cognoscente y lo conocido —“el entendimiento en acto es lo entendido en acto”<sup>8</sup>—, como entre lo material (contenido) y su forma especificativa. Y ello sería tanto más determinativo y limitativo, cuanto que todo lo corpóreo está individualizado por la materia extensiva (*materia signata*).

Por consiguiente, la prueba deriva de la ontología misma del conocimiento y de la naturaleza misma del conocer y del estado potencial del intelecto cognoscente<sup>9</sup>. De ello se deriva lógicamente que si

<sup>8</sup> ARISTOTELES: *De anima*, III, 4; 430a 2-5; cf. TOMÁS DE A.: I, 87, 1, 3m.

<sup>9</sup> Dice TOMÁS: Es necesario que el entendimiento posible se halle en potencia respecto de todas aquellas cosas que son inteligibles para el hombre, y receptivo de las mismas así como despojado de ellas: “*Hunc ergo intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi*” (*Q.D. De anima*, a. 2c).

nuestro intelecto tuviera en sí *previamente* algo corpóreo o material, no podría conocer *todo* lo material, sino solamente eso, y/o lo demás solamente bajo la forma determinada de lo que tiene previamente. Lo cual equivale a decir que el intelecto humano no está en potencia para conocer *todo* lo material o que lo conoce falsificadamente. Lo cual es inadmisibile para todo el que no profese un escepticismo radical.

La razón a posteriori, se deriva de una experiencia elemental: en el gusto, cuando éste se halla bajo la acción de la fiebre o de alguna enfermedad, es claro que nuestro paladar todo lo percibe de modo amargo; y ello, diríamos hoy, porque las papilas gustativas se hallan impregnadas y como atrofiadas por la presencia de un determinado sabor, que limita la percepción de los demás.

Por consiguiente, el principio gnoseológico, que requiere la indeterminación de la facultad cognoscitiva, implica, en este caso, la independencia del intelecto humano en su operación con respecto de todo lo material y corpóreo. Que es la conclusión en [3]<sup>10</sup>.

De ello se deriva [4]: que el intelecto no actúa en dependencia de un órgano corporal, sino de modo libre e independiente. Es una conclusión lógica de lo anterior: si actuara en dependencia *esencial* respecto de un órgano corporal, entonces eso determinaría al intelecto a conocer sólo ese órgano o todo bajo la determinación de ese órgano.

---

Y en otro texto: “...Manifestum est enim quod quidquid recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma eius est in cognoscente. Anima enim intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute, secundum propriam rationem formalem, in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperentur in ea ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quae recipiunt formas rerum in organo corporali; materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quod anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae”(S.Th., I, 75, 5c).

Es de notar la densidad doctrinal del texto anterior, en el que se señalan algunos de los principios básicos de la teoría tomista del conocimiento, y su diferencia, tanto respecto de los idealismos como de los empirismos monistas, que reducen el conocimiento humano a meras percepciones sensibles o a colecciones de ideas-impresiones (Hume).

<sup>10</sup>“Es claro que el hombre puede conocer mediante su entendimiento las naturalezas de cualquier cosa corpórea. Ahora bien, lo que está en potencia para conocer múltiples cosas, es preciso que no tenga en sí actualmente a ninguna de ellas...: 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...” (Sum. Theol. I, 75, a. 2c). Lo mismo enseña en otros textos (Q.D. De anima, a. 2c). Cf. De spirit. creat. a. 2c. La idea proviene de ARISTÓTELES: De anima III, c. 4. Cf. FOSTER, D.R.: “Aquinas on the immateriality of the intellect”, en Thomist, 1991(55), 415-438.

Ello se muestra también a posteriori, a partir del hecho visivo: si el ojo poseyera en sí previamente la forma de algún color, o sólo vería ese color o todo lo vería bajo ese color. Lo cual es absurdo. Como dice Tomás: “La naturaleza determinada de ese órgano impediría el conocimiento de todos los demás cuerpos; como sucede cuando inyectamos, no sólo en la pupila, sino también en el cuerpo vítreo, un líquido coloreado, resulta que todo se ve del mismo color”<sup>11</sup>.

Y el que la retina posea conos y bastones para conocer los colores, no implica que tenga en sí en acto la forma del color, sino la *posibilidad* real de ese conocimiento. Los conos no son los colores, sino los órganos receptores concretos para conocer los colores. E incluso hay que decir que no están determinados a conocer un sólo matiz de un color, sino que están como en potencia (de forma indeterminada) para los infinitos matices de cada color.

### 3. ¿Será, por tanto, el alma humana un ente completamente “espiritual”?

#### Sobre el modo de dependencia respecto del cuerpo.

Antes de seguir adelante, se ha de explicar el modo de dependencia que tiene el alma humana respecto del cuerpo.

En efecto:

*Objeción:* Como demuestra la moderna tomografía cerebral computarizada, no hay operación intelectual alguna en la que no concorra el cerebro de alguna manera. Luego, el intelecto actúa en dependencia de un órgano cerebral.

*Respuesta:* Podría decirse que ello *no demuestra la dependencia intrínseca* del intelecto respecto del cerebro. Simplemente resulta que a toda operación intelectual acompaña, por costumbre inveterada nuestra, la producción de imágenes correlativas o previas. Sería, pues, una forma de concomitancia; mas no una dependencia. Con todo, esta respuesta no es suficiente, pues queda la duda de si es mera concomitancia o es real dependencia.

En realidad, esto no añade nada nuevo a lo que ya sabíamos, que el intelecto opera en dependencia de los sentidos, tanto externos, como internos, sobre todo de la imaginación y de la memoria, etc. Ahora bien, el problema está en señalar el tipo de esa dependencia, si es intrínseca y esencial, o es extrínseca y accidental.

<sup>11</sup> “La naturaleza completamente fijada de un tal órgano corporal impediría el conocimiento de todo lo corpóreo; como sucede cuando en la retina o el cuerpo vítreo se encuentra prefijado un determinado color” (*Sum. Theol.* I, 75, 2c)

Veamos. ¿Depende el pintor, como artista, de los colores de su paleta y de sus pinceles y hasta de las experiencias previas? Sin duda, depende de ello, ya que, de hecho sin ello no podría ejecutar la obra de arte; como el músico depende de los instrumentos... Ahora bien, parece claro que se trata de una dependencia extrínseca, no esencial ni intrínseca en cuanto artista: la prueba es que si eso fuera intrínseco al arte, bastaría poseer esos medios, materiales o instrumentos para ser un consumado artista. No, el genio del artista es intrínsecamente independiente de los medios y de los instrumentos o materiales exteriores; aunque dependa de ellos extrínsecamente.

Pues de modo semejante, la operación específica del intelecto depende del cuerpo extrínsecamente, esto es, como instrumento y como suministrador de los objetos (materiales)<sup>12</sup>. Así, el ojo depende del color, como de materia (objeto material) para ver; y depende del órgano, como de instrumento de la visión. Pero el entendimiento depende del cuerpo sólo como del suministrador de los materiales, que son las especies de lo sensible, sin las cuales el intelecto se halla como vacío de contenido. Sin embargo, su operación propia, *v.gr.* la capacidad abstractiva, no depende intrínsecamente de esos materiales, ni de órgano alguno: es la potencia misma de la inteligencia, la que se ejercita en ella. Y lo mismo, la capacidad de análisis, de razonamiento, de sistematización científica, etc.<sup>13</sup>

### Sobre la “espiritualidad” del alma humana.

Para decidir sobre este tema o planteamiento, debemos recordar, ante todo, que nosotros no tenemos una intuición inmediata y directa del mundo de los espíritus puros, suponiendo que tal mundo exista en alguna parte. Con todo, sí podemos conocer por vía de negaciones (ciencia negativa) algunos caracteres de lo que debemos entender por “ser espiritual”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup>“*Intelligere non est sine corpore; ita tamen quod sit sicut obiectum et non sicut instrumentum*” (*In de anima*, I, lec. 2, n. 19).

<sup>13</sup>Todo esto se halla ya formulado por Tomás de Aquino como objeción y contestado con esa clara distinción: entre dependencia intrínseca o esencial de un órgano corporal y dependencia extrínseca, en cuanto a los materiales, que deben ser suministrados desde fuera; y ello debido a la unión con el cuerpo. Cf. *In de anima*, I, lec. 2, nn. 19-21; Ib. III, lec. 13, nn.791-792; I, 85, 2, 2m.

<sup>14</sup>Así p.e. cuando pensamos en una figura geométrica abstracta (p.e. una esfera), aunque solamente la hayamos visto en concreto constituida por material de madera, ello no impide que podamos pensarla como “encarnada” en otro material, hierro, mármol, etc., pues en su concepto de “esfericidad” no se implica necesariamente la materia de que deba estar constituida. Así también, si en los conceptos de “ser” o existente, o bien en el de “substancia” o incluso “viviente” no se implica necesariamente la idea de “mate-

### Caracteres de lo “espiritual” en sentido estricto<sup>15</sup>

Ante todo, somos conscientes de que la palabra “espíritu” y “espiritual”, se han tomado bajo múltiples acepciones, tanto por los filósofos como por las religiones. Y ello, desde un sentido puramente físico en su origen (significando la respiración: de “spiritus”, *soplo, aire*, lo que se respira o aspira e incluso “ex-spira) hasta el Ser supremo (el Ser divino se caracterizaría por ser Espíritu Supremo, puro y absoluto). Y todo ello pasando por sentidos intermedios: lo que, a pesar de ser material, con todo carece de ciertas condiciones de lo material corpóreo, como el peso, la figura, etc. (así *v.gr.* se dice que la *luz* es “espiritual”); o bien, lo que siendo material, todavía está como liberado relativamente de cualidades materiales (así se dice “espiritual”, la sensibilidad superior para la *poesía*, para el *arte* en general, o para la ciencia, para la *cultura*, etc.), o sea, como equivalente a “inmaterial”; y, finalmente, como liberado o “separado” totalmente de la materia y de lo material, como cualidad o *forma pura* (así se entendía la “espiritualidad” de ciertas entidades ideales (*Eidos*), en un universo paralelo al material, o bien como la naturaleza de ciertas entidades angélicas, como intermedio entre lo material y el Espíritu divino). Esto último se entendía en el platonismo y hasta entre los peripatéticos, por analogía con lo material sensible: Pues suponiendo que lo material se halle compuesto de un principio, “materia”, y de otro que es la “forma”, cabe pensar en entidades, ya ideales-reales (*eidos*) ya completamente reales, cuya esencia fuera solamente forma. Serían, pues, “formas” puras, separadas de lo material; y no sólo “separadas” por acción de nuestro intelecto (o sea, *secundum rationem*, como *v.gr.* los conceptos abstractos de la matemática pura o de la metafísica), sino “separadas” realmente según su ser (*secundum esse*).

---

ria”; aunque nosotros sólo conozcamos existentes, sustancias o vivientes en lo material. Lo concreto, esto o aquello, puede ser material o inmaterial, ya que la “esencia” o concepto simple, por lo que algo se dice tal (existir, ser sustancia o viviente) no lo implica necesariamente.

Tomás de Aquino ha hecho un resumen de las posiciones principales antiguas y ha diseñado los principales argumentos que nos pueden llevar a la conclusión sobre la existencia real de entes puramente espirituales: cf. *De spirit. Creaturis*, a. 5.

<sup>15</sup>En ello seguiremos igualmente las investigaciones de Tomás de Aquino, cuyo sistema venimos siguiendo en todo este estudio. Como es sabido, el Aquinate ha tratado en diversos escritos acerca de lo que podríamos denominar “el mundo espiritual” en sentido estricto, como: *De ente*, c. 4; *De substantiis separatis*; *De Spiritualibus creaturis*, o bien el tratado sobre los ángeles (*S. Theol.* I, qq. 50-65 y 107-114), etc.

Es de advertir, con todo, que Tomás no siempre asume la palabra “*spiritualis*” en sentido estricto, pues a veces llama así, tanto a lo inmaterial como a lo material pero carente de figura o peso, como la luz...

Al aplicarlo al alma humana, las opiniones se dividen. Según el dualismo platónico, el alma humana, proveniente del mundo de las ideas separadas y unidas a la materia por mera yuxtaposición, sería “espiritual” en sentido propio, como una “substancia espiritual” subsistente de modo totalmente independiente de la materia. En el campo aristotélico, sin embargo, el alma aparece como unida esencialmente a la materia, como “*forma corporis physici organici*” y en consecuencia no puede decirse “substancia espiritual” en sentido propio y estricto, sino más bien “substancia inmaterial”, en el sentido de hallarse liberada de ciertas condiciones o limitaciones de lo material. Y ello, en atención a sus funciones características, como principio vital intelectual, que según vimos en el punto anterior, indican una notable liberación de lo material.

En consecuencia, si tomamos la “substancia espiritual” en sentido estricto, estaría descrita por los caracteres siguientes:

Primero, lo *espiritual*, en sentido estricto, implica absoluta liberación e independencia, incluso separación real respecto de todo lo material, bajo cualquier aspecto que se lo piense. Lo “espiritual” en sentido estricto ha de ser como “forma pura separada” de todo lo material. A este tipo de entidades se las llama “inteligencias puras”, “mentes puras”, etc.; en donde, lo de “inteligencia” ha de entenderse por semejanza o analogía; y lo segundo, lo de “puras” o simples, indicaría de modo negativo la total incontaminación o separación respecto de lo material.

En segundo lugar, se sobreentiende que tales entidades pertenecen a un universo completamente diferente del material. Tanto si existen como si no, el concepto que nosotros podemos tener de ellas, excluye todo contacto con lo material. Incluso si se las piensa como meramente posibles, ya que no es contradictoria la idea de “ser absolutamente inmaterial”, en la misma no se implica la materialidad en modo alguno. Puede hablarse de “espiritualidad” como “inmaterialidad positiva” (lo que no deja de ser paradójico en cierto sentido), indicando así que, aunque nosotros no podamos entender tales entidades sino por negación de toda materia (inmaterialidad), ya que no tenemos intuición alguna de ellas, con todo, en sí mismas habría que considerarlas como “positivamente espirituales”.

En tercer lugar, poseerían funciones o actividades igualmente espirituales, esto es, no ligadas en modo alguno a los caracteres de lo material y lo sensible. Así se supone que su modo de intelección sería supra-racional, esto es, no por discurso o razonamiento, como sucede en nosotros, no mediante pasos sucesivos, sino por intuición inmediata de la verdad.

En cuarto lugar, se supone que tales entidades, siendo formas puras simplicísimas, su esencia total es su misma forma, ya que no hay materia ni ningún otro principio constitutivo esencial. Por ello serían subsistentes en sí mismas y por sí mismas, sin apoyo alguno en lo material o en sujeto distinto de su esencia. Únicamente que en ellas su esencia

no se identificaría con su acto existencial, pues no se trata de entidades infinitas, sino finitas y, consecuentemente, creadas en su existencia. Es decir, en ellas a pesar de su simplicidad, hay con todo la composición, tanto de acto y potencia, como de substancia y accidentes (Sólo en el Ser Supremo e Infinito, que es Acto puro, se identifican la esencia, el acto de ser y la operación). Por ello mismo, sus facultades y operaciones tampoco se identifican con su esencia o naturaleza, aunque su potencialidad sería inmensamente superior a la de la mente humana.

En quinto lugar, y dado que son formas simples, carecerían de partes y de materia alguna o cantidad extensiva. Y siendo ésta cantidad extensiva la raíz de la división numérica o individual en los seres materiales (la “*materia signata*” según Tomás de Aquino), en dichas formas puras no cabría esa base o principio de distinción individual, sino sólo la distinción de una forma respecto de otra<sup>16</sup>. O sea, cabe distinción de forma y de especies (aunque nosotros no podamos acceder a las diferencias de tales distinciones específicas) pero en cada especie habría un solo individuo; la distinción individual y la específica serían lo mismo.

En sexto lugar, podríamos añadir que su multiplicación específica, según formas y especies diferentes, no procede por generación de unas a partir de otras; ni en sentido propio, como en la generación de los seres vivientes materiales, ni en sentido metafórico o por analogía, ya que son subsistentes. Por tanto, sólo pueden existir o venir a la existencia por creación directa del Ser supremo, que “llama a todo, tanto a lo que existe como a lo que no existe.

#### **4. El alma humana no es “espíritu puro” o “forma” pura, ni separada ni separable.**

Está claro que los caracteres anteriores, que describirían la substancia “espiritual” en sentido estricto, en modo alguno son aplicables al alma humana o principio intelectual humano.

En efecto, siendo propiamente forma del cuerpo humano, forma de algo material (y no simplemente “*unida* a la materia” como yuxtapuesta<sup>17</sup>), su naturaleza esencial implica necesariamente la materia, de la que es forma o acto formal. Por consiguiente, no es un espíritu puro y totalmente inmaterial. Su “especie” natural no es la del género de los espíritus, sino dentro del género “animal” y como determinación del mismo, que puede ser tanto intelectual como irracional<sup>18</sup>. De aquí que su origen,

<sup>16</sup> Cf. *STb.* I, q. 75, a. 7.; *De spirit. Creat.*, a. 8c.

<sup>17</sup> Cf. *STb.* I, q. 76, a.c.

<sup>18</sup> Por ello, según Tomás, siguiendo a Aristóteles, la definición del alma humana incluye en sí obligadamente la referencia al cuerpo material: “*anima ex natura suae essentiae*

lo mismo que su subsistencia propia, debe ser el que corresponde a una especie o principio específico parcial, que no es espíritu puro.

De hecho, su individuación, según el mismo Tomás de Aquino<sup>19</sup> y en consecuencia con sus principios, se ha de entender por relación a los diferentes cuerpos materiales, de los que es forma, en cuanto son numéricamente distintos. De aquí la insuperable dificultad para entender que pueda existir “separada” del cuerpo de modo natural, pues el alma separada no constituye un individuo; y si lo que existe propiamente es lo individual, el *totum* individual subsistente, no se comprende cómo pueda existir naturalmente lo que no es por sí un individuo.

Por esto mismo, su modo de conocimiento, incluso intelectual, por muy elevado que sea, no es intuitivo respecto de esencias o naturalezas espirituales. De ellas sólo tenemos noticia por vía de razonamiento probable y por ciencia negativa. Nuestro modo humano de llegar a la verdad, en general, es más bien por juicios y por razonamientos, esto es, como corresponde a unas facultades que ni son meramente sensibles, ni tampoco puramente intelectuales.

### **Sobre la simplicidad propia del alma humana**

Lo anterior puede permitirnos entender correctamente el sentido de la simplicidad del alma humana. En Tomás de Aquino la pregunta se introduce así: “Si el alma humana se halla compuesta de materia y forma”.

La pregunta obedece a razones históricas, ya que según algunos autores las sustancias inmateriales o incluso espirituales, se hallarían compuestas de materia y forma, puesto que en ellas se encuentra la potencialidad o la mezcla de potencia y acto. Ahora bien, la potencia, en su sentido primario, es la materia prima. Luego todo ente creado estaría compuesto de forma y materia. También el alma humana. A esto responde la objeción primera. No entramos en la cuestión histórica. Tomás contesta distinguiendo entre la potencia en general, en cuanto receptiva de los actos y la potencia propia de la materia prima.

Quizás lo importante es que al negar la composición de forma y materia en el alma, nos encontramos con otra cualidad de la misma, esto es, con su constitución simple o incompleja. Pero lo mismo que en los razonamientos anteriores, y aunque la palabra “simplicidad” parece connotar un sentido positivo, en realidad la simplicidad de lo incomplejo la conocemos solamente de modo negativo, como negación de composición.

---

*babet quod sit corpori unibilis. Unde nec proprie anima est in specie, sed compositum*” (*S.Th.* I, q. 75, a. 7, ad 3m); y por ello, su estudio pertenece justamente a la filosofía natural, más que a la metafísica: cf. *In de Anima*, I, lec. 2, nn.23 y 28-30.

<sup>19</sup> Cf. *S.Th.* I, q. 76, a. 2, ad 2m.

El razonamiento tomista se basa igualmente en el modo que tiene el alma para recibir los contenidos cognoscitivos: no es una recepción puramente pasiva, sino activa, en cuanto que recibe esos contenidos “*absolute*”, esto es, “absueltos” o liberados de la materialidad, que es de suyo limitativa y singularizante. Si constara de materia en sí, recibiría los contenidos de modo individualizado, pues la materia constituyente determinaría la recepción del contenido cognoscitivo a lo singular. Como esto no es así, sino que el intelecto capta las formas de manera absoluta y universal, luego no tiene materia en su constitución esencial. Y eso significa que es una substancia simple e incompleja; como todas las substancias intelectuales.

Ahora bien, el que en sí misma no sea un compuesto de materia y forma significa que es simple, como toda forma, mas no quiere decir que no tenga nada que ver con la materia, pues es esencialmente “*forma in materia*”. Por ello, su simplicidad tampoco es absoluta, ya que debe “informar” a todas y cada una de las partes del cuerpo. Por ello, según el mismo Tomás, el alma no reside particularmente en una parte del cuerpo, *v.gr.* en el cerebro, sino que “está presente en todas y cada una de sus partes”<sup>20</sup> aunque actúe vitalmente del modo adecuado que corresponde a cada parte. Y por lo mismo, resulta que la misma “forma” es a la vez principio de vida vegetativa, sensitiva o animal e intelectual o racional<sup>21</sup>; lo cual implica necesariamente una inmersión importante en la material, al menos de carácter funcional; y esto según la función formalizadora, que es principio de vida, de unidad, de identidad y de operaciones características.

### 5. El alma como substancia “inmaterial” o como “horizonte”

Así pues, para comprender adecuadamente la naturaleza de nuestra alma debemos movernos en un campo intermedio entre lo puramente espiritual y lo exclusivamente material. Por ello, lo más propio parece ser que la describamos como “inmaterial”; esto es, aunque encarnada por así decirlo en un cuerpo material, como forma del mismo, pero liberada de las condiciones de la materia en sentido corpóreo o extensivo: O como dice Tomás “no inmersa totalmente en lo material”, sino como emergiendo de la materia un plano un tanto superior, inmaterial<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cf. *De anima*, a. 10.

<sup>21</sup> Cf. *De anima*, a. 11.

<sup>22</sup> “Dado que el alma humana sea una forma unida al cuerpo, pero de tal modo que no se halla totalmente confinada y como inmersa en el cuerpo, a la manera de las demás formas materiales, sino que excede la capacidad de toda la materia corporal, por la parte

Por ello accede a grados superiores de conciencia. Esto es, superiores a los niveles de la conciencia o conocimiento sensible, incluso de la sensibilidad interna, que es ya muy importante, pero que en todo caso no excede ni puede elevarse sobre lo singular material.

En efecto, si bien su función intelectual por una parte, alcanza lo universal y en cierto modo lo infinito, ya que podemos comprender lo que es el ser en general, así como el no-ser (y el principio de no contradicción), por otra parte, lo que puede captar de modo directo e intuitivo es solamente lo material. Desde ello y por vía de analogías y de semejanzas proporcionales, así como de negaciones, puede elevarse al conocimiento de lo inmaterial, siquiera de modo negativo. Puede construir sistemas filosóficos y científicos, que no solamente capten lo más profundo o fundamental de cada plano de ser, sino la totalidad de lo universal.

De modo similar y como paralelo, en el plano de los afectos o tendencias, éstas no sólo se proyectan en un mundo de lo sensible y material, sino que acceden al plano de lo puramente amistoso, del amor desinteresado, de la renuncia al propio bien para bien de otros, de la justicia y de la defensa y respecto a los derechos de otras personas, etc.

En el plano de lo práctico, no sólo es capaz de usar y fabricar instrumentos materiales, de transformar el mundo de lo material, sino también de organizar la naturaleza, de aprovechar las fuerzas ciegas para el progreso de la humanidad, incluso cuando se equivoca en el camino de la búsqueda o de la invención. Y ciertamente se eleva sobre lo material, como hemos visto, en el campo del arte, de la visión poética, de la plasmación de formas nuevas y de obras de belleza originaria.

Así pues, en una visión del orden universal, que no deja de ser grandiosa, como aparece en este texto singular:

Entre las formas de los cuerpos inferiores alguna que se alza tanto sobre ellos, en cuanto se aproxima y se asemeja a principios superiores. Lo cual es posible calibrar por las operaciones características de dichas formas. Están primero las formas de los elementos, las más cercanas a la materia [primera], que no poseen operación alguna que exceda las cualidades activas y pasivas, como rarefacción o densificación [compresión] y otras similares, que más bien parecen ser disposiciones de la materia [para formas superiores]. Luego están las formas de los compuestos [químicos] (...) como la atracción magnética y otras... Sobre esto se hallan las formas de los vegetales (...) en cuanto poseen ya un movimiento *ab intrínseco*. Sobre estas se hallan las formas de los anima-

---

en que excede a la materia corporal posee una capacidad para conocer lo puramente inteligible, que es el entendimiento posible; mas por la parte que está unida al cuerpo tiene operaciones y posibilidades comunes con el cuerpo, como son las virtualidades nutritivas y sensitivas" (*De anima*, a. 2c).

les (...) que no solamente se mueven espacialmente, sino también siendo en sí capaces de conocimiento, si bien tal conocimiento sea sólo de lo material, por lo que necesitan de órganos corporales.

Sobre todas las anteriores se hallan las almas humanas, que tienen ya una cierta semejanza con las sustancias superiores incluso en cuanto al modo de conocimiento, ya que pueden conocer lo inmaterial intelectualmente. Aunque se diferencian de ellas [de las sustancias superiores] en que lo natural para el entendimiento humano es conocer lo inmaterial a partir de lo material, que se percibe por el sentido.

Así pues, por el conocimiento del modo de operar del alma humana, podemos conocer su modo de ser. En cuanto realiza operaciones que trascienden lo material, su ser se halla como elevado sobre lo corporal, no dependiendo [totalmente del cuerpo]. Mas en cuanto ha de conseguir el conocimiento inmaterial a partir de lo material, es evidente que la perfección específica (*complementum suae speciei*) no puede tenerla sin la unión con el cuerpo. Pues una cosa no es perfecta (*completum*) en lo específico, a no ser que posea todo lo que se requiere para la operación propia de su especie. Así pues, el alma humana, en cuanto se une al cuerpo como forma, pero teniendo un ser elevado sobre lo corpóreo, es claro que se halla como en el horizonte (*in confinio*) entre las sustancias corporales y las espirituales (*separatarum*)<sup>23</sup>

Como es sabido, esta idea de “horizonte”, como metáfora para describir la naturaleza del alma humana —pues en la línea del horizonte parecen juntarse lo celeste o etéreo y lo terrestre o corpóreo— le viene a Tomás de los neoplatónicos, que usaron ya frecuentemente este símbolo.

## **6. Valoración de los resultados de este proceso. La inmaterialidad negativa.**

Como colofón de esta sumaria exposición, debemos hacer ahora una breve valoración del resultado obtenido por medio de esta reflexión discursiva. Y es que estaría fuera de lugar y más allá de la validez lógica el afirmar, *v.gr.* la *espiritualidad* del alma humana, a partir de los resultados anteriores. Entendiendo por “espiritualidad” la positiva y total afirmación de una constitución óptica, no sólo inmaterial, sino de otra dimensión. Esto equivaldría a volver a las posiciones platónicas dualistas, que piensan la naturaleza del alma humana como la de un espíritu puro, caído del mundo de las ideas; pero distinto e incontaminado esencialmente con lo material.

---

<sup>23</sup> *De anima*, a. 1c. Cf. también el texto de *C. Gent.* II, 68.

Aquí, en cambio, se ha llegado a la conclusión de un alma *immaterial*, esto es, independiente o emergente o no totalmente inmersa en lo material<sup>24</sup>. Sería, pues, una noción de “espiritualidad” negativa, o de inmaterialidad en sentido negativo de algo no necesariamente material.

Por ello en Tomás encontramos raramente el calificativo de “espiritual”, aplicado al alma humana. Y cuando aparece, suele tener, o bien un significado general, o bien referido al aspecto de independencia respecto de lo material<sup>25</sup>.

La formulación más precisa sería la siguiente:

El alma humana es una forma unida al cuerpo, pero de tal manera que no se halla totalmente absorbida y como sumergida en lo corpóreo, a la manera de las demás formas materiales, sino que sobrepasa la capacidad [potencial] de toda la materia corporal...<sup>26</sup>

Así pues, según Tomás el alma humana se halla en una situación ontológica intermedia entre las formas puramente corporales y las formas puramente espirituales. Por hallarse en la materia, no puede decirse que sea una “forma puramente espiritual”. Mas, por otra parte, debido a su perfección como forma, que excede las potencialidades de la materia, ya que es capaz de lo universal y de lo abstracto, no puede considerarse tampoco como “atrapada” o “absorbida” o “totalmente apresada” (comprehensa) por la materia. Nosotros decimos que se halla “liberada” de lo material físico o corpóreo; y en este sentido decimos que puede y debe considerarse como “inmaterial”.

Esto lo expresa también Tomás un poco más en particular.

<sup>24</sup> “*Et quia esse rei proportionatur eius operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. In quantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; in quantum vero attingitur a materia et esse suum communicat illi, est corporis forma*” (*De spir. creat.*, a. 2c, in fine).

“...humana anima non est forma in materia corporali immersa vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem” (*S.Th.*, I, 76, 1, 4m).

<sup>25</sup> Así v.gr. en el tratadito titulado *De spiritualibus creaturis*, o cuando dice: “*cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine*” (*De Pot.* 3, 9c.). Como se ve, el sentido es lato. Lo precisa negativamente; no trata formalmente del *esse* sino de origen...

Tomás ha tratado reiteradamente el tema. Pensamos que los textos fundamentales se hallan en: *C. Gent.* II, 56; *S. Theol.* I, q. 75 y 76; *In de anima*, III, lec. 7, nn. 671-699; *Q.D. de anima*, aa.1, 16; *De Spir. Creat.* 1-3.

<sup>26</sup> “*Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa, quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedit capacitatem totius materiae corporalis...*” (*Q.D. De anima*, a. 2c). O también: “...humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea **totaliter comprehensa**, propter suam perfectionem” (*S.Th.* I, 76, 1, 4m). “...el alma ni es sin cuerpo, ni es cuerpo” (ARISTOTELES, *De anima*, II, c. 2; 214<sup>a</sup>, 19-21).

### En el alma unida al cuerpo.

“Debemos, pues, hablar de otra manera, esto es, que el alma intelectual, por la unión al cuerpo, tiene la *mirada (adspectum)* como proyectada hacia las representaciones sensibles (*phantasmata*); por lo que no es informada para entender algo, si no es por las especies recibidas de esas representaciones sensibles.

Consiguientemente, el alma, mientras se halla unida al cuerpo, solamente puede elevarse al conocimiento de las substancias separadas, en cuanto a ello pueda ser conducida (*manuduci*) por las representaciones sensibles (*phantasmata*). Y esto no llega a tanto como para que pueda conocer de ellas qué *sunt (quid sunt)*, ya que dichas substancias separadas exceden toda *proporción* con estas representaciones inteligibles; pero podemos conocer de alguna manera acerca de ellas su existencia (*quia sunt*).

**Y esto es como saber de ellas lo que no son, más que lo que son.** En este sentido es verdad en cierto modo que, en cuanto entendemos las esencias (*quidditates*) que abstraemos de las cosas materiales, nuestro intelecto, volviéndose hacia tales esencias, puede entender las substancias separadas, en el sentido de entender que son inmateriales, comprendiendo que esas mismas esencias [materiales] se hallan liberadas de la materia (*a materia abstractae*) en cierto modo. Y así, mediante la investigación de nuestro intelecto, podemos llegar al conocimiento de las substancias separadas inteligibles”.

Esto es, por analogía con las substancias materiales, en cuanto despojadas, por nuestra acción abstractiva, de la materia. No totalmente, sino relativamente, o de un cierto tipo de materia, ya sea singular, ya sea sensible; mas no de toda materia, ya que eso sería como no conocerlas; y además, sería como conocer las substancias inmateriales directamente. Como lo hace el alma separada<sup>27</sup>:

<sup>27</sup> “Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet adspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatis acceptas.(...)”

In tantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, in quantum potest per species a phantasmatis acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sunt, cum illae substantiae excedant omnem proportionem eorum intelligibilium, sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt (...).

Et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aequaliter verum quod, in quantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae. Et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium. Nec enim est mirum si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt, quia etiam quidditatem et naturam corporum caelestium non aliter cognoscere possumus...”(Q.D.De anima, a. 16c).

En cambio, el *alma separada*:

“... se conocerá directamente **por intuición de su esencia** y no a posteriori, como acontece actualmente. Pues por su esencia pertenece al género de las substancias separadas intelectuales y posee el mismo modo de subsistencia, aunque sea la ínfima en ese género; pues todas son formas subsistentes.(...) Así pues, el alma separada, **intuyendo directamente su esencia conocerá las demás substancias separadas**, por la influencia recibida desde ellas o de una causa superior, esto es, de Dios. Aunque no conocerá a las substancias separadas con conocimiento natural de modo tan perfecto, como ellas se conocen mutuamente; ya que el alma es ínfima entre ellas, y por ello, percibe de modo ínfimo también la emanación de la luz inteligible<sup>28</sup>.”

Es claro que el tema del alma separada posee connotaciones teológicas; y en este sentido creemos que es estudiado por Tomás en *Sum. Theol.* I, q. 89 y en otros textos<sup>29</sup>. Ahora bien, en cuanto investigación racional posible, aunque muy limitada, se emplean los principios filosóficos derivados del conocimiento de la naturaleza del alma y de sus funciones intelectivas, habida cuenta del nuevo estado (filosóficamente no imposible, aunque bastante violento y problemático)

Todo esto tiene una confirmación, desde la teoría tomasiana acerca del objeto propio y adecuado o proporcionado del entendimiento humano, unido al cuerpo.

### **Confirmación desde la teoría del objeto proporcionado del intelecto humano.**

El alma está presente a sí misma y además es inmaterial. Pero su inmaterialidad esencial es justamente lo que impide el autoconocimiento de su esencia por sí misma. ¿Por qué? Porque el medio de conocimiento (*id quo*) implica una limitación insuperable en el alma unida al cuerpo (“*in statu vitae praesentis*”) respecto del objeto propio y *proporcionado* a nuestro intelecto. Veamos.

Nada podemos conocer, sino a través de algún *medium quo* o forma; pues la facultad no se une con su objeto en su realidad física, sino con su objeto intencional: que es el *medium quo* o *la forma*<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> *Q.D. De anima*, a. 17

<sup>29</sup> Ese carácter teológico aparece *v.gr.* en el hecho de que de los ocho artículos, en siete de ellos el arg. *sed contra* está tomado de fuentes teológicas.

<sup>30</sup> Como dice ARISTÓTELES: “...Estos [los objetos] han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta...” (*De anima*, III, 8; 431b 28-30; trad. de Tomás Calvo, ed. Gredos, Madrid, 1978, p. 241). En otras palabras, para ver

Ahora bien, esto significa que entre el *sujeto* (facultad), el *medium* y el *objeto* a conocer debe haber una adecuación, nivelación o **proporción**: este es el *principio gnoseológico general*, enunciado ya por Aristóteles<sup>31</sup> y comentado por Tomás de Aquino:

Así pues, acontece que la verdad sea difícil de conocer o bien por un defecto existente en las cosas mismas, o bien por un defecto existente en nuestro intelecto.

Y es claro que respecto de ciertas cosas la dificultad del conocimiento proviene de las cosas mismas, *v.gr.*, las cosas que poseen una entidad endeble, deficiente e imperfecta, son por sí mismas poco cognoscibles, como la materia, el movimiento y el tiempo. Pero como dice Tomás de Aquino, la dificultad principal proviene de nosotros mismos:

Con todo, la dificultad principal no proviene de las cosas, sino de parte nuestra. Lo que se demuestra así. Si la dificultad proviniera principalmente de las cosas mismas, se seguiría que conoceríamos mejor lo que es de suyo más cognoscible según su naturaleza; que es lo que está más en acto; y tales son entes inmateriales e inmutables; los cuales son para nosotros lo más incognoscible. Luego es claro que la dificultad en el conocimiento de la verdad procede máximamente de la limitación (*defectum*) de nuestro entendimiento. De ello proviene el que el intelecto de nuestra alma se comporta respecto de los entes inmateriales, que son los más cognoscibles (manifiesta) por su naturaleza, como se comportan los ojos de las lechuzas a la luz del mediodía...<sup>32</sup>

En otro texto, argumenta así:

Cada cosa es recibida en otro a la manera del recipiente. Ahora bien, todo conocimiento se lleva a cabo en cuanto lo conocido se halla de alguna manera en el cognoscente, esto es, por su semejanza. Pues el cognoscente en acto es lo conocido en acto...<sup>33</sup>

Y en otro texto lo enuncia así:

Se requiere una cierta proporción del objeto a la potencia cognoscitiva, como entre lo activo y lo pasivo, lo perfectivo y lo perfectible<sup>34</sup>

Dicho en otras palabras: debe existir una proporción entre el objeto a conocer y el cognoscente. A esto es a lo que se denomina el objeto *propio y formal* de una facultad, ya que es aquello para lo cual esa facultad se ha desarrollado por la naturaleza, como el ojo para percibir los

---

una piedra, no nos la metemos en el ojo en su realidad física.... pues es muy probable que no podamos verla... Cf. *S. Theol.* I, 12, 4c, 3m

<sup>31</sup> Cf. *Metaph.* II, 1 (993b 10-12.)

<sup>32</sup> TOMÁS DE A.: *In Metaph.* II, lec. 1, nn. 279-282.

<sup>33</sup> TOMÁS DE A.: *In de anima*, II, lec. 12, n. 377.

<sup>34</sup> *S. Theol.* I, 88, 1, 3m.

colores. Dicho objeto, o se percibe *primo et per se*, inmediata e intuitivamente o sencillamente se ignora. Es el **objeto adecuado o proporcionado** de una facultad o de un sujeto. Pero desde ese objeto primario podemos proceder a conocer otros objetos secundarios o accidentales; como conociendo los colores, conocemos las formas, el tamaño, la distancia, etc. de lo visible. A esto se denomina **objeto extensivo**. La psicología moderna, con su teoría de los *umbrales* en el conocimiento sensible, es una confirmación de esta doctrina aristotélica.

### Aplicación al intelecto humano:

Aplicando ahora este principio al caso actual, significa que el objeto propio y proporcionado del entendimiento humano, en cuanto es facultad de una forma unida al cuerpo, no excede la naturaleza de lo material; dicho de otra manera, **el objeto adecuado o proporcionado del intelecto humano es la esencia del ente sensible** (*essentia rei sensibilis*)<sup>35</sup>. Es ésta una doctrina típica del aristotelismo tomista, que se contrapone diametralmente a la doctrina del ontologismo agustiniano y del conceptualismo nominalista.

Ante todo, se ha de distinguir entre el objeto **extensivo** de una facultad, que es todo cuanto esa facultad es capaz de conocer, sea como sea; y otro es el **objeto adecuado o proporcionado** que es lo que se halla a su nivel y que puede ser asimilado naturalmente por ella. Para el intelecto, el objeto *extensivo*, aquello a lo que el intelecto puede llegar absolutamente y de la manera que sea, es **el ser y lo verdadero**, en general<sup>36</sup>. De ahí que nada que posea razón de ser es ajeno o incognoscible para el intelecto, *con tal de que ese intelecto fuera reforzado por una luz o potencia superior*<sup>37</sup>.

Frente a esto, el objeto **adecuado o proporcionado** es solamente aquello para lo cual una facultad está naturalmente capacitada y a lo que puede acceder por sus propias luces, ya que no excede su nivel. En el

<sup>35</sup> "Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens"; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit" (S. Tb. I, q. 84, a. 7c).

<sup>36</sup> Cf. TOMAS DE A.: "Dicendum quod obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intellectus. Unde intellectus potest suum actum intelligere. Sed non primo: quia nec primum obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est [q. 84, a. 7]; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit" (S. Theol. I, 87, 3, 1m).

<sup>37</sup> Es la base para razonar el dogma teológico de la elevación del hombre a un plano sobrenatural y para comprender que el intelecto humano pueda ser elevado (potencia obediencial) incluso a la visión de la divina esencia; pero ello si es potenciado por el "lumen gloriae" [Cf. Sum. Theol. I, 12, 4c, 3]. Se trata, por tanto, de objetos a los que el intelecto puede acceder de alguna manera; mas no por sus meras potencialidades o virtualidades. O en todo caso, no de modo positivo y directo, intuitivamente.

entendimiento humano, el objeto propio y proporcionado ya no es el ser y la verdad en toda su amplitud, sino **el ser y la verdad de orden sensible**. Esto es lo que podemos conocer de modo natural, por nuestras propias fuerzas y de modo directo e intuitivo. En cambio, los objetos suprasensibles o las esencias inmateriales sólo pueden ser objeto proporcionado de mentes totalmente inmateriales, como son las mentes angélicas y, por supuesto, la mente divina<sup>38</sup>. Sto. Tomás lo ha dejado claro un poco más adelante, cuando se pregunta: qué puede conocer el alma por encima de sí misma (*supra se*). Y, contra la opinión de algunos, sin duda algunos agustinianos e incluso aristotélicos averroístas, sostiene decididamente un agnosticismo, sino absoluto, sí muy radical respecto del conocimiento humano de entidades inmateriales. Dice así:

Pero según la opinión de Aristóteles, que nos parece más aceptable, nuestro intelecto, en el estado actual, tiene natural propensión hacia las esencias de lo material; por lo que nada entiende, sino volviéndose a las imágenes (*phantasmata*)... Es, pues, claro que en modo alguno podemos conocer de modo primario y propio (*primo et per se*) a las sustancias inmateriales, que no caen bajo el sentido y la imaginación, y que es el modo propio de conocimiento para nosotros (*nobis expertum*)<sup>39</sup>.

En consecuencia, ni la simple presencia ni la inmaterialidad de la mente son condiciones suficientes para conocer las esencias inmateriales; ya que el objeto proporcionado al intelecto humano es la esencia de lo material. Justamente esa inmaterialidad o emergencia de la mente sobre lo material —de lo que tratamos a continuación— lejos de ser una condición de conocimiento *para nuestro intelecto*, viene a ser una dificultad, ya que excede su objeto proporcionado<sup>40</sup>.

¿Significa esto que no podemos conocer absolutamente nada del orden o mundo inmaterial? En virtud del objeto propio, ciertamente no; pero en virtud del objeto *extensivo*, de la virtualidad del intelecto abierto al ser y la verdad en general, todavía podemos llegar a conocer algo, aunque de modo **indirecto y negativo**: o bien por vía de *causalidad*, para conocer su existencia o bien por vía de razonamiento *indirec-*

<sup>38</sup> “*Ea quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale; eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicuius materiae, (...) Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes...*” (I, 12, 4c).

<sup>39</sup> “*Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster, secundum statum praesentis vitae, naturalem respectum habet ad naturas rerum naturalium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se, secundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus*” (I, 88, 1c).

<sup>40</sup> “Un ser es cognoscente, no porque tenga presente la representación (*species*) de algo cognoscible, sino porque tiene en sí la facultad cognoscitiva: *Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva*” (*Q.D. De anima*, a. 2c).

to, no intuitivamente, para conocer algo de su naturaleza, más bien lo que no es, que lo que es<sup>41</sup>.

Y este parece haber sido el camino del mismo Tomás de Aquino para el conocimiento de la naturaleza del alma.

## 7. Sobre la independencia ontológica o subsistencia del alma humana

Recordemos que la cuestión se planteaba radicalmente, esto es, no sólo acerca de si el alma posee unas *funciones emergentes o independientes de lo material y corpóreo*, sino acerca de si en sí misma, en su ser constitutivo es “emergente” o independiente de la materia. Y ello, dando por supuesta indeclinablemente la doctrina aristotélica acerca de la unión substancial con el cuerpo.

Por tanto, el tema incluye dos aspectos: primero, la prueba o razón de la subsistencia ontológica del alma y cómo ello puede compaginarse con el hecho de la unión substancial; segundo, qué tipo de independencia y de subsistencia le pertenece. Y antes de todo ello, debemos anotar previamente el concepto adecuado de subsistencia en general y sus modos<sup>42</sup>.

### 7.1. La noción de “subsistencia” ontológica y sus modos

Entendemos por “subsistencia” en sentido ontológico, la cualidad o modo especial de existencia, que corresponde a un ente según su naturaleza y, sobre todo, según su forma substancial. Como al acto de “existir” en general corresponde la *existencia* y al de “substar” corresponde la *substancia*, así al de “subsistir” corresponde la *Subsistencia*.

Nuestro conocimiento inmediato se refiere a la existencia de cosas como un hecho (*factum*). Y ni siquiera a la existencia de cosas en sí, al menos de modo claro, sino a la existencia de entidades-en-otro (accidentes: colores, acciones, propiedades, relaciones, etc.). A partir de aquí, razonamos lógicamente que si existe lo-en-otro, debe existir eso-otro, como soporte o como puesto-debajo, subyacente; y a eso lo llamamos propiamente “substancia” o ente substancial (de *sub-stare* o de *sub-jacere*, de donde viene *subiectum*, sujeto). Pero, razonando ulteriormente, debe-

<sup>41</sup> Como dice respecto de Dios: “Conocida de algo su existencia (*an sit*), todavía nos resta por investigar *cómo* es, a fin de saber *qué* es: “*Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit*” (*S. Theol.*, I, q. 3, Introd.). Respecto de otros entes incorpóreos: cf. *Ib.* I, q. 84, 7, ad 3m.

<sup>42</sup> Para ello remitimos a nuestro estudio: “De notione subsistentiae apud divum Thomam”, en *DIVUS THOMAS* (Piacenza-Italia) 71 (1968) 397-422 y 72 (1969) pp. 174-200

mos concluir que, antes o después, debe haber una entidad, algo que sea, no sólo sustante, sino también subsistente, esto es, que exista en sí y por sí, de modo independiente, como unidad ontológica autosuficiente. A esto lo llamamos “ser subsistente”. Y, desde Aristóteles al menos, lo atribuimos al ser individual, como totalidad unificada e independiente, autosuficiente. Y los denominamos “subsistentes”, “*supposita*”, “*hypostasis*”, etc. Así pues, los nombres de “substancia” individual y de “subsistente” coinciden *in re*, aunque difieren en el aspecto considerado (*in ratione*)<sup>43</sup>.

Ulteriormente debemos concluir que una cosa es el *hecho* de existir (*factum*), que es igual para todo cuanto existe o ha existido (es unívoco), y otra cosa es el modo o la cualidad de tal existencia, pues no es lo mismo el existir-en-otro (entes accidentales) que el existir en sí y por sí (*in se et per se*: entes substanciales). Distinguimos, pues, entre el *factum* de existir y el *acto existitivo*. Este último ya no es el mismo para todos los entes, sino muy diverso (no es unívoco, sino analógico o proporcionalmente participado). Así *v.gr.* entre los mismos existentes que son subsistentes, distinguimos modos de existir superiores y otros inferiores. El existir de los seres vivos es un modo superior al de las piedras, pues implica la forma y la naturaleza viviente. Y entre los mismos vivientes, el de los vivientes dotados de conciencia o conocimiento, y sobre todo de conciencia racional, es un modo de existencia superior, etc. (Por ello, a estos últimos los denominamos, no simples *hypóstasis* o meros *supposita*, sino “personas”).

Y, en todo caso, debemos pensar también que se ha de distinguir entre el acto de existir (existencia, *esse*) y lo que cada cosa es (*essentia*). Aunque, al parecer, el acto de existir como cualidad o perfección, debe ser proporcional y corresponder a la naturaleza o esencia de cada cosa: así, y sobre todo según la forma esencial, un ente será “substancia” y “subsistente” en dependencia de esa esencia y sobre todo de la forma esencial<sup>44</sup>. En este sentido, a una forma substancial, le corresponde radicalmente, exigítivamente, la subsistencia o existencia por sí. Aunque el sujeto propio de la subsistencia, lo mismo que el de la existencia o el de las operaciones (llamado el *subiectum quod*) sea el *totum subsistens* o unidad individual.

<sup>43</sup> Obsérvese que nos hallamos ante las bases elementales de la metafísica realista. Esta comienza y parte de la experiencia del ser real y por medio del análisis y del razonamiento se va elevando a nociones más profundas y abstractas.

<sup>44</sup> Tomás de Aquino dice que el acto de ser, en cierto modo viene determinado por los principios esenciales: “*Esse enim rei, quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*” (In Metaph. IV, lec. 2, n. 558). El “*esse rei*” ha de significar, pues, el acto existencial, y no la esencia misma, ya que es lo constituido por los principios esenciales; además la esencia no es el “*esse rei*”, sino la misma “*res*”.

### Sobre los modos especiales de la existencia.

A la vista de las nociones anteriores y partiendo de la variedad de modos de existencia y de subsistencia, tratemos de determinar estos de manera más precisa. Para ello y aunque sea tomando carrera de algo previo, diremos que, en general, los **modos de existencia** deberán señalarse en atención a los diversos modos fundamentales de ser o ente. En efecto, el *actus essendi*, lo mismo que el *ens*, se dice de múltiples maneras.

Ya Aristóteles distinguía cuatro divisiones o variedades. Y de modo similar hay que distinguir el *actus essendi* y consiguientemente los modos de subsistencia. Veámoslo, siguiendo las divisiones aristotélicas y el comentario tomista<sup>45</sup>.

- a) Está ante todo la división según los modos de predicación o de dicción: Ente *per se* y ente *per accidens*, según que se diga de algo de suyo y propiamente (*per se* o *secundum se*, *kath' autó*); o bien, accidentalmente (*secundum accidens*, *katá symbebekós*). Si digo “Julio canta”, el atributo que es una acción verbal, se atribuye al sujeto, no como algo esencial o como propiedad, sino accidentalmente. Así el ente accidental no es propiamente ente, ya que sólo existe en los modos de dicción lógica.
- b) Está, en segundo lugar, la división del ente *per se* o propiamente dicho según la realidad o según el pensamiento (“*secundum quod est tantum in mente*”): *ens reale* o *ens rationis*. A esto pertenecería la división de la subsistencia en real o simplemente mental. Así el “yo existo”, a partir del “yo pienso” no deja de ser un modo de existir sólo en el pensamiento, que no implica la existencia en la realidad. Ello no significa que algo exista realmente, a no ser que se demuestre objetivamente o por intuición directa tal existencia o subsistencia real.
- c) Está en tercer lugar, la división del ente real, según las cosas significadas por las “figuras de la predicación” o categorías, en cuanto responden a los diversos modos de existir<sup>46</sup>. Es la división del *ens* en predicamentos, según que se diga *ens per se* o *in se*, y *ens in alio* o *inhaerens*. Es la división en *substantia* y *accidentes*. Y esta es muy pertinente al caso actual, ya que divide también el acto de ser y la subsistencia consiguiente en: *per se esse* o subsistencia perfecta y propiamente dicha, que corresponde a los entes substanciales y la inherencia (*in alio esse*), o existencia de entes accidentales, que existen *in alio*. Y que por tanto, en modo alguno son subsistentes. Esta división es, pues, la que distingue propiamente a lo subsistente (*substantia singular*, *suppositum*, *hypostasis*) de lo no subsistente. Pues el accidente, siendo esencialmente algo que existe *en otro*, no es propiamente ente, sino algo *de* un ente.

<sup>45</sup> Cf. ARISTÓTELES: *Metaphys.*, V, c. 7 (1017a7-1017b9); TOMÁS DE AQUINO.: *In Metaphys.* V, lec. 9, nn. 885-897; Cf. nuestra obra: *Ontosemántica...*, Murcia: Publ. Universidad de Murcia, 1998, pp. 19ss.

<sup>46</sup> Como dice Tomás: “...*secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi, quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse*” (*In Met.* V, lec. 9, n. 890).

- d) Y está finalmente, la división del ente en ser en **acto** y ser en **potencia**. Esto es, como algo existente *actualmente* o como algo *posible*. División que atraviesa todos los modos anteriores. A ello pertenece la existencia igualmente en acto o en potencia. Y en esto ciertamente no cabe más o menos ni cabe otras soluciones que algo exista o subsista *en acto*, de hecho o que solo subsista *en potencia*, como algo posible en sí mismo (potencia pasiva).

Así pues, dejando de lado las dos primeras divisiones y la cuarta, seguimos el análisis por la modalidad de ente, que corresponde al **ente real substancial**, que es el que posee la subsistencia propiamente dicha.

## 7.2. Los modos de subsistencia.

Ahora bien, en la subsistencia propiamente dicha o existencia *per se*, todavía hay que distinguir un doble modo o grado:

- a) El *perfecto*, que corresponde a las substancias completas, esto es, al *totum* individual *subsistens* (*suppositum*, *hypóstasis*), como sujeto propio.
- b) El *imperfecto*, que corresponde a lo que existiendo en sí de alguna manera, sin embargo no existe *sine alio*, aunque *no sea in alio*. Es la subsistencia que corresponde a las partes substanciales o partes de un *totum* individual. Esta no es perfecta, ya que no es *sine alio* (se trata de partes). Mas tampoco es igual que la de los accidentes que es *cum alio e in alio*. Las partes substanciales de un todo individual pertenecen reductivamente al género de la substancia. Por ello, su subsistencia o modo de existencia no es la misma que la de los accidentes, ni igual a la del *totum* substancial. Podemos entenderla como una subsistencia imperfecta, en el mismo sentido que decimos se trata de substancias incompletas *in genere substantiae*.

Mas todavía en ambos casos podemos distinguir **modos de subsistir o grados de existencia diferentes**.

- 1) Así en el grado de subsistencia **perfecta**, cual es la de las *totalidades completas* o substancias **individuales**, así como distinguimos grados de ser o *actus essendi* diferentes (incluso en lo real en acto) así debemos distinguir grados diferentes de subsistencia. No es lo mismo la forma de existencia de los vivientes que la de los no vivientes y dentro de los vivientes, —cuyo vivir es su existir— distinguimos grados de vida diferentes como vegetales, animales, entes racionales<sup>47</sup>, etc. Eso, sin mencionar la posibilidad de *hypóstasis* espirituales,

<sup>47</sup> Actualmente se discute entre los mismos científicos sobre cuál es la unidad primaria individual (subsistente). Entre lo inorgánico, ¿son las partículas elementales o más bien los átomos, al menos en los cuerpos simples? ¿O serán quizás las moléculas, al menos en los compuestos químicos? Y entre los vivientes hay cierta unanimidad en considerar como unidad primaria vital a la célula, ya que hay entes unicelulares (v.gr. las bacterias) que subsisten y han subsistido durante millones de años. Posteriormente

cuya subsistencia sería más perfecta aún. Hasta la del *ipsum esse per se subsistens*, como denomina Tomás al Ser Supremo.

2) En el grado de subsistencia que hemos denominado **imperfecta**, y que es la que corresponde a *partes de un todo substancial*, habría que distinguir primeramente entre las diversas clases de partes:

- Las partes *integrales*, que constituyen un todo cuantitativo, como *v.gr.* las partes del cuerpo humano.
- Las partes *potenciales* o facultades y funciones operativas, por medio de las cuales el totum opera.
- Las partes *esenciales*, que, en los compuestos de materia y forma, son ambos principios constitutivos de la esencia específica.

Pues bien, las dos primeras clases de partes, se comportan más bien de forma accidental, ya que tanto las partes cuantitativas como las potencias o facultades son accidentes. En cuyo caso, su subsistencia está más bien del lado de la existencia de los accidentes, de lo que existe *in alio* y *cum alio*.

En cambio, las **partes esenciales**<sup>48</sup> son constitutivas de la misma esencia substancial del ser respectivo. Y la esencia es “aquello por lo cual y en lo cual el ser tiene la existencia”<sup>49</sup>. Por tanto, es aquello *en* lo cual y *por* lo cual el ente posee también el modo de existir, el existir en sí y por sí, que es la subsistencia. Luego ésta debe atribuirse a tales partes esenciales de una manera especial y superior a la de los accidentes y a la de las partes no esenciales, antes indicadas. Aunque no sea la que corresponde al *totum* completo o subsistencia perfecta. En efecto, Tomás de Aquino ha señalado con toda lógica que el ser compuesto recibe de la materia, la capacidad de sustentar (*substare*) y de la forma la de ser en sí o subsistir<sup>50</sup>. Es decir, estas partes esenciales son también principios radicales con respecto a las dos funciones o aspectos de la substancia: el ser substrato de los accidentes, que es atribuible sobre todo a la materia, ya que es pasiva y receptiva; y el ser principio determinante del modo de existir o de la subsistencia, que pertenece o se atribuye lógicamente al principio formal o forma, ya que es base de unidad, de actualidad, de perfección y principio de operatividad.

---

adoptan la estrategia de la unión para formar unidades complejas de organismos pluricelulares (eucariotas), en los que las células se especializan según órganos y funciones; mientras que lo subsistente es el individuo complejo como totalidad independiente.

<sup>48</sup> Son las “*partes speciei et formae*”, como dice Tomás de Aquino: *In de Trinitate*, V, a. 3c; (Ed. Decker, p.185, lin.7)

<sup>49</sup> “...*essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse*” (*De ente et essentia*, c. 1).

<sup>50</sup> “...*materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi*” (*S. Th.* I, q. 29, a. 2, ad 5m).

Así pues, vemos que el *actus subsistendi*, en cuanto es un *modus essendi* (el *per se esse*) corresponde, *incluso en su forma imperfecta*, en grado diverso a las diversas partes esenciales; siendo la forma como la raíz misma, por la cual a tal ser con tal forma se le debe tal modo de existir, el existir en sí o por sí. Mientras que a otro ser, con otra forma, le corresponderá existir-en-otro, ser un accidente predicamental.

Apliquemos ahora estas nociones y distinciones al caso del alma humana.

### 7.3. Sobre la subsistencia o emergencia ontológica del alma humana. El hecho.

Sobre la autonomía ontológica del alma humana, tendríamos, por una parte, la dificultad de conjugarlo con el hecho de que es una parte del hombre y no el *totum subsistens*, que es el individuo humano completo o persona. Con todo, y por otra parte, hemos advertido una cierta independencia respecto de lo material y una cierta autosuficiencia operativa o funcional; por lo cual, parece que debemos admitir dicha autonomía o subsistencia ontológica o en el ser, ya que el obrar depende del ser (“*operari sequitur esse*”). Así pues, examinaremos primero, el hecho y luego el modo o tipo de subsistencia que podemos atribuir al alma humana, en cuanto unida como forma substancial, al cuerpo humano.

En la *S. Theologiae* I, 75,2-4 aborda Tomás de Aquino el tema brevemente y como una consecuencia lógica de lo anterior<sup>51</sup>. En efecto, su razonamiento puede presentarse así:

- [1] “El obrar se deriva del ser y el modo de obrar del modo de ser” (*Operari sequitur esse, et modus operandi modum essendi*)
- [2] Luego nada puede tener una operación, superior a su ser o a su forma específica.
- [3] Luego si un ente posee una operación supramaterial, independiente de la materia, es o debe ser en sí misma una forma inmaterial.

<sup>51</sup> “*Nil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu; unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur ergo animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum vel subsistens*” (*S.Th. I, 75, 3*).

El tema es tratado más ampliamente en *Q.D. De anima*, a. 12, aunque bajo un punto de vista ligeramente diferente.

Esto se corrobora por comparación con los animales, cuyas operaciones no se ejercen sino en dependencia de un órgano corporal: “*Aristoteles posuit quod solum intelligere inter opera animae, sine órgano corporali exercetur. Sentire vero, et consequenter operationes animae sensitivae, manifeste accidunt cum aliqua corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quod anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam.*” (*S.Th. I, 75, 4c*).

[4] Ahora bien, el alma humana o mente posee unas operaciones propias independientes de la materia, que no son comunes con el cuerpo.

[5] Luego es inmaterial e independiente de la materia en su ser; luego es *subsistente*.

### Explicación

En [1] tenemos un principio elemental de la ontología; concretamente de la ontología de la causalidad: la acción causal, tanto en operaciones transitivas (efectuación) como en operaciones inmanentes —cuales son las del alma— deriva justamente de la esencia o naturaleza del agente y es proporcionada a ella. Por lo que el modo de operar es una consecuencia derivada del modo de ser. Especialmente, de la capacidad de la forma del agente.

Por lo que parece claro [2] que la capacidad o potencia operativa no puede extenderse más allá de lo que puede cada cosa según su naturaleza. Sin embargo, un ser o potencia operativa sí podría actuar a un nivel más bajo de su capacidad total; pues no siempre se ponen en función todas las virtualidades operativas. Pero es imposible que realice funciones superiores a su potencia operativa, y consiguientemente, superiores a su naturaleza.

De lo anterior se sigue, *ab opposito*[3], ya que si se dan unas funciones de un orden o nivel superior, hay que suponer necesariamente una capacidad operativa superior y una naturaleza superior. Lo que aplicado al caso, nos da que, si de hecho, encontramos unas funciones u operaciones de tipo inmaterial o independientes de lo material en un ente, deberemos suponer necesariamente en dicho ente una naturaleza igualmente inmaterial; esto, independiente de lo material, emergente en su constitución respecto de lo material. Para ilustrarlo diríamos que si un buen manzano puede dar excelentes manzanas, aunque no higos o naranjas; una humilde hierba, como *v.gr.* los juncos (*viburna*)<sup>52</sup> no pueden dar ni manzanas, ni otras frutas...

Pero ya se ha probado suficientemente que en la mente humana se dan funciones u operaciones, así como tendencias y aspiraciones, que son independientes o emergentes totalmente de lo material y de lo corpóreo, o que ejerce operaciones propias que no son comunes con el cuerpo [4].

Por consiguiente [5] el alma o mente humana es en su constitución esencial un ente emergente totalmente e independiente de lo material. Esto es, en la forma indicada; ya que la dependencia no se refiere a lo esencial o intrínseco, sino a los materiales que recibe ciertamente del cuerpo.

---

<sup>52</sup>O como dice el poeta: hay cosas que exceden a otras “*sicut lenta solent inter viburna cypressi*”, como los altos cipreses sobresalen entre las humildes mimbreras...

Ahora bien, hablar de independencia en el ser equivale a hablar de existir *per se*, y esto es lo mismo que *subsistir (per se esse)*.<sup>53</sup> La subsistencia es la condición o propiedad de los seres que son independientes de otros en su existencia. Lo contrario es la *inberencia*, que pertenece a los entes dependientes de otro; ese otro, en cuanto los sustenta se denomina propiamente *substancia* pero en cuanto es independiente en sí mismo, se dice subsistencia<sup>54</sup>.

De hecho, ya la capacidad reflexiva implica una especie de autoposeción ontológica y de independencia respecto de otros. Así, como se indicaba en el libro *De Causis*, la subsistencia es la raíz o condición radical de la “*reditio completa*” o reflexividad propia del intelecto<sup>55</sup>.

Pero Tomás ha subrayado que esa subsistencia del alma no es absoluta y total, ya que no es una substancia completa, al constituir con el cuerpo la substancia del hombre individual. Consiguientemente, el alma sola no es persona, puesto que la persona implica la independencia respecto de comparte; lo que no se da en el alma humana, cuyo ser se comunica al cuerpo<sup>56</sup>.

### La dificultad de la unión substancial

Tomás de Aquino mantendrá esta doctrina con todas sus consecuencias, incluso a pesar de las dificultades que puede presentar el hecho de la unión substancial con el cuerpo para constituir el individuo humano. Siendo esta unión “substancial” y constitutiva, parece que esa independencia existencial o subsistencia es, si no imposible, bastante difícil de comprender. ¿Cómo una forma subsistente en sí y en sus operaciones específicas puede decirse forma substancial de algo corpóreo?

Por otra parte, ¿cómo decidir si el alma es ontológicamente subsistente o independiente de lo material, si no tenemos una intuición direc-

<sup>53</sup> Cf. *S.Th.* I, 29, 2; *I Sent.* d. 23, q. 1, a. 1; *Pot.* q. 9, a. 1 etc. No se confunda el “*esse subsistens*” con el “*ipsum esse subsistens*”: esto último es el Ser subsistente esencialmente, no por participación: “*Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse quasi participato, sed potius est ipsum esse subsistens et ideo est supersubstantialis et simpliciter innenarrabilis*” (*In de Causis*, Prop. 7, lec. 7, n. 182).

<sup>54</sup> Cf. nuestro trabajo: “De notione subsistentiae apud Sanctum Thomam” en *DIVUS THOMAS* (P.), 1968 (71) 397-422; 1969 (72) 174-200

<sup>55</sup> “*Tertiam propositionem sumamus XLIII libri huius, quae talis est; omne quod ad seipsum conversivum est, authypostaton est, id est, per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unumquodque convertitur ad id quo substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum suum esse, oportet quod in seipso subsistat*” (*In De Causis*, Prop. 15, lec. 15, n. 304).

“...*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit.*” (*S. Th.*, I, q. 14, a. 2, 1m)

<sup>56</sup> “*Dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona; sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae*” (*S. Th.*, I, 75, 4, 2m), Cf. *Pot.* 9, a. 2, 14m.

ta de la misma? El camino ha de ser, por tanto, a posteriori, es decir, partiendo de sus funciones u operaciones específicas o características, propias de la mente, que sí son “observables”.

El problema no estaría, pues, en admitir el hecho, que se ha probado ya anteriormente, partiendo de la noción misma de alma como “*primum principium vitae*” en todos los vivientes, incluido el hombre. Por lo demás, no hay contradicción en que el mismo acto existencial de subsistir sea a la vez del compuesto y de la forma, ya que el compuesto posee la subsistencia justamente por la forma: “*forma dat esse*”.

Y si se objeta que la substancia intelectual no puede comunicar su acto existencial al cuerpo, de modo que sea el mismo para ambos, ya que ha de ser distinto el acto existencial de substancias que pertenecen a géneros distintos, como son el alma y lo material; a ello se responde que, aunque sea el mismo acto existencial, no es el mismo el modo de poseerlo, ya que el cuerpo lo posee como receptor y como sujeto elevado a un acto existencial superior; en cambio la forma lo posee como principio, y en proporción con su naturaleza intelectual. Por tanto no hay imposibilidad o contradicción en cuanto al hecho<sup>57</sup>.

Hay con todo aquí un presupuesto básico, que debemos aclarar, aunque sea brevemente. Es el supuesto de la expresión “*anima forma corporis*”. Decir que el alma es principio formal del cuerpo es suponer que ambos concurren a la constitución de la naturaleza humana como dos principios básicos, primarios y esenciales. Y que lo hacen al modo de un principio material y un principio formal.

Esto presupone la teoría *hylemórfica*, según la cual todo ser material consta esencialmente de dos principios, la materia (*Hyle*) y la estructura o forma determinante (*Morphé*); de lo cual se derivan las propiedades físico-químicas, las funciones, etc.

<sup>57</sup> “*Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur. Quorum primum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse (...). Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impeditur substantia intellectualis per hoc quod est subsistens, ut probatum est [c. 51] esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.*”

“*Potest autem objici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilior esse.*”

“*Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipiens et subiecti ad aliquid altius elevati; substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana”*(*C. Gent. II, 68*).

Se ha de tener en cuenta que las formas existen en la materia propia a la que informan y organizan o estructuran; no fuera de ella. Con todo, las formas no son los materiales, ya que de lo contrario tendríamos que negar la realidad del cambio: si en el cambio cambia *todo*, la materia y la forma, lo que aparece sería efecto de una creación *ex nihilo*. Y si permanece la materia junto con la forma, nada cambia tampoco. Pero la experiencia nos dice que, *v.gr.*, en nosotros la materia corporal se renueva constantemente, mientras permanece la estructura básica, incluso a nivel del yo individual. Somos “el mismo yo” a lo largo de toda nuestra vida. Un árbol es el mismo individuo, cuando es muy pequeño, cuando crece y durante toda su existencia vital.

¿Qué significa esto? Que la forma puede subsistir, en principio, aunque cambien los materiales del compuesto; como vemos que sucede en todos los seres vivientes. A la inversa, pueden cambiar las estructuras formales, aunque permanezcan los materiales cuantitativamente; es lo que sucede en los cambios químicos profundos; lo que en los seres vivientes significa la desintegración o la muerte.

Hay, pues, una distinción real de esos dos coprincipios esenciales, el material y el formal, y hasta una cierta independencia en lo concreto, ya que puede cambiar lo uno, sin que cambie lo otro: si lo que cambia es la materia, el cambio es sólo accidental (como cuando crecemos o adelgazamos...). Mas si lo que cambia es la forma o estructura esencial, el cambio es también substancial: lo que aparece por las diversas propiedades, funciones, etc.

De lo anterior se deduce también que puede haber unas formas o estructuras que sean más independientes de sus materiales, que otras. Al fin, una forma puede hallarse en materias distintas; como un diseño puede realizarse con materiales diferentes. Aunque siempre a nivel de organización previa suficiente. Así el nuevo ser que nace, no puede nacer de cualquier organización previa de la materia, sino que comienza a partir de un embrión, que supone ya una organización muy compleja, con una dotación genética (genoma) completa para cada especie. Pero también puede suceder que aparezca una forma superior, que sea justamente resultado de una evolución transespecífica: filogénesis. (Dejamos a la ciencia la explicación del hecho evolutivo).

Esto significa que puede haber formas o estructuras formales que “emergen” de la materia concreta, superando sus limitaciones iniciales. Y que esa emergencia puede ser mayor o menor, según la cualidad de la forma.

Todo esto es aplicable al hombre, que aparece como fruto o resultado de ese proceso de hiperformalización creciente, que es la evolución filogenética. Por tanto, deben aplicársele, en principio, los mismos principios constitutivos que a los demás vivientes. Salvando ciertamente las

diferencias que se encuentren y superando cualquier reduccionismo sin base en la experiencia. De aquí que el punto de partida en el estudio de la mente humana ha de ser el considerarla como la estructura o forma substancial del hombre; que, junto con el cuerpo, constituye la naturaleza humana completa.

#### 7.4. Sobre la subsistencia o emergencia ontológica del alma humana La cuestión del modo.

El problema estaría, pues, en comprender el *modo de la subsistencia (quomodo)*; lo que implica una sutil y laboriosa investigación ulterior: ¿cómo se puede ser forma unida a la materia y, no obstante, trascenderla? ¿Acaso la forma no debe ser proporcionada a la materia?. Tomás ha intentado explicarlo en varios textos<sup>58</sup>.

Ante todo, debemos recordar lo que significa la “subsistencia” y sus modalidades<sup>59</sup>. Es el modo de existir de lo que “existe in se y per se”; lo que, bajo otro aspecto, se denomina “substancia”. Y esto es la substancia individual, que es lo que realmente existe en el mundo.

Ahora bien, siendo la individualidad una condición previa y necesaria, no es con todo suficiente, cuando se trata de una subsistencia completa: esta requiere, además, la independencia total respecto de parte, esto es, que lo que subsiste de modo completo no ha de ser parte intrínseca o constitutiva de un todo superior, al cual se subordina. Por ello, nuestra cabeza o nuestros brazos, que son o están individualizados claramente, no pueden decirse, sin embargo, subsistentes en sentido pleno, ya que son partes del cuerpo humano “en el cual (*in quo*) subsisten” propiamente. Si acaso puede decirse que son “subsistentes” en sentido amplio o de modo incompleto, esto es, mientras están unidos al todo corporal.

Aplicado esto al alma humana, como forma del cuerpo, con el cual constituye una sola esencia o substancia individual, significa que el alma sola no es *perfectamente* subsistente. Pero esto debe ser analizado más detenidamente<sup>60</sup>.

En efecto, la subsistencia del alma humana puede argumentarse al menos desde tres presupuestos<sup>61</sup>:

<sup>58</sup> *C. Gent.* II, 56, 68-69; *S. Tb.*, I, q. 76,1; *Q.D. De anima*, 1-2; *De Spir. Creat.* a. 2, etc.

<sup>59</sup> Ver supra. Cf. *In 1 Sent.*, d. 23, 1; *S.Th.* I, q. 29, a.2c; *Pot.* q. 9, a. 1. Cf. nuestro estudio: “De notione subsistentiae apud divum Thomam”, en *DIVUS THOMAS* (Piacenza-Italia) 71(1968)397-422 y 72(1969) pp. 174-200

<sup>60</sup> Y ha de hacerse desde una perspectiva estrictamente filosófica y racional, con independencia de los aspectos teológicos, que pudiera conllevar y deben ser abordados desde principios teológicos.

<sup>61</sup> Que serían las razones en que se apoya la premisa [4] del anterior razonamiento.

a) *Primero*, porque al ser la **forma la que “da el ser”** (*forma dat esse*), ya que es el principio actualizante de la esencia, significa que lo posee ante todo por sí misma y lo comunica a la materia.

Ahora bien, se ha de tener en cuenta que la “*forma dat esse*” sólo significa que comunica el *modus essendi*, determinándolo (*formaliter*) como “subsistencia” para las entidades substanciales y como “inherencia” para los accidentes. No es productiva del *esse* o del subsistir, como causa eficiente, sino como determinante formal. Y esto sucede con cualquier entidad compuesta de forma y materia: lo que propiamente subsiste no es ni la forma ni la materia, sino el compuesto o *totum* individual. Así en el hombre, es el individuo como totalidad, lo que es el sujeto del subsistir, no sus partes<sup>62</sup>.

Por ello, no tiene sentido afirmar que el alma es incompleta “*in ratione speciei*”, pero completa “*in ratione substantialitatis*”. A no ser que por “*in ratione substantialitatis*” se entienda que es sujeto de potencias y de actos a los que “*substata*”. Mas no en el sentido de “subsistir”, que pertenece al individuo substancial. En efecto, no puede ser completo ni siquiera *in ratione substantialitatis*, lo que no es completo como esencia, ya que la substancia ha de ser una esencia completa. Pero no es completa como esencia, lo que es una parte de la esencia del hombre, como es el alma. Por tanto, lo que es incompleto “*in ratione speciei*”, lo es también como esencia; y lo que es incompleto como esencia no puede ser perfectamente subsistente.

b) *Otro* argumento puede derivarse de su **naturaleza inmaterial**. Pues, si en efecto, posee funciones en las que no interviene intrínsecamente para la operación respectiva ningún órgano corporal<sup>63</sup>, puede concluirse que hay una completa independencia funcional respecto de lo material; y que, por tanto, hay una independencia ontológica o subsistencia, ya que “*operari sequitur esse*”, el modo de obrar se sigue del modo de ser.

<sup>62</sup> Por ello, Tomás de Aquino, consecuente con los principios sistemáticos, declara que el alma humana separada o por sí sola no es persona, ya que no posee la independencia absoluta, al ser parte del compuesto substancial humano: “*Dicendum quod non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona; sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici persona. Et similiter nec anima, cum sit pars speciei humanae*” (*S. Th. I, 75, 4, 2m*), Cf. *Pot. 9, a. 2, 14m*.

<sup>63</sup> A la objeción de que interviene el cerebro y los sentidos en todo acto de conocimiento intelectual, responde Tomás diciendo que esa dependencia es meramente instrumental, no intrínseca: “*...corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti: phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum...*” (*S. Th. I, q. 75, 1, ad 3m*); es decir, se requiere la representación sensible “*in ratione obiecti*”, como objeto o materia para el acto intelectual, mas no como órgano, a la manera en que se requieren los órganos de los sentidos y los centros cerebrales para el conocimiento sensible.

A esto hay que decir, ante todo, que quien entiende es el hombre o individuo completo, como es el que ve; aunque el ver se ejerza mediante el ojo (*quo videt*) y el entender se ejerza mediante el intelecto (*quo intelligit*)<sup>64</sup>. Por tanto, la función misma de entender, por muy inmaterial que sea, se atribuye como a sujeto *quo* al intelecto, mas como a sujeto *quod* al *individuum*; ahora bien, es el sujeto *quod* lo que subsiste, no el *quo*.

Por otra parte, si como ya hemos visto, la inmaterialidad atribuible al alma humana no es la positiva o total, como a las sustancias separadas, sino la negativa o imperfecta, no parece que de ello pueda derivarse lógicamente una subsistencia perfecta. Lo que se confirmaba, como vimos, al analizar el objeto adecuado o proporcionado del intelecto, que no es lo positivamente espiritual, sino sólo lo inmaterial negativamente o por abstracción.

c) Un *tercer* argumento, se refiere a la **capacidad** del hombre **para la reflexión** completa sobre sí mismo. Esa "*reditio completa*" implica una autosuficiencia operativa en quien la realiza y una liberación importante respecto de lo objetivo material. Por ello, los neoplatónicos a los que sigue Tomás, la vinculaban con la subsistencia o independencia ontológica, ya que "no otra cosa es el retorno a la propia esencia que el subsistir algo en sí mismo"<sup>65</sup>. En efecto, el retornar sobre la propia esencia implica un autodomínio y una liberación respecto de lo exterior.

Ahora bien, aquí encontramos también importantes limitaciones, cuando la *reflexio* completa se refiere al alma humana. Ante todo, que no es una *reditio* a la propia esencia de modo intuitivo, sino a través de los propios actos. No como en las sustancias espirituales puras, que se conocen esencialmente por intuición. Por tanto, la subsistencia que implica en el hombre es la que compete al compuesto individual, que es quien entiende ("*hic homo singularis intelligit*"<sup>66</sup>), no es una subsistencia completa de las facultades: éstas no retornan sobre la esencia presupuesta, sino sobre sus propios actos directamente y de ellos se remontan al conocimiento imperfecto e indirecto de la propia esencia.

En consecuencia, de modo similar a como hemos hablado de la independencia del alma respecto de lo material, que no es absoluta y completa —por lo que no puede decirse propiamente "espiritual", sino "inmaterial"— así también al hablar de la subsistencia debemos admitir que el alma posee una cierta subsistencia, debido a su carácter de forma individual y a su capacidad de visión intelectual y de reflexión crítica sobre sus propios actos. Es lo que nos permite justamente la

<sup>64</sup> Cf. *S. Tb.* I, q. 29, 2, d 3m.

<sup>65</sup> "*Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*" (*S. Tb.* I, q. 14, a. 2, ad 1m) cf. *In de Causis*, Prop. XV, lec. 15, nn.303-304.

<sup>66</sup> *De unitate intellectus*, c. 3.

revisión crítica, la corrección moral, la rectificación lógica, etc., así como la libertad suficiente para el orden moral y de los derechos. Pero todo ello ha de atribuirse como a sujeto propio (*quod*) a la persona humana, no a las partes de la misma, sean corporales o formales.

### 7.5. Sobre la “subsistencia imperfecta”

Comencemos por descartar una objeción: Si el *actus essendi* y consiguientemente la “subsistencia”, consisten en una cualidad indivisible, no tiene sentido hablar de “subsistencia imperfecta”, ya que ésta no admite “*magis et minus*”, como se dice las substancias; o se posee o no se posee, lo mismo que la existencia: Ser o no ser, no hay término medio...

#### Respuesta.

Ya hemos visto que la existencia es algo “indivisible” en el sentido de tenerla o no tenerla, tomada como un hecho o *factum* existencial. Bajo este sentido es algo unívoco para todos los existentes y como tal, indivisible. Pero este aspecto no es el importante, aunque desgraciadamente así parecen entenderlo tanto los antiguos escotistas, como los existencialistas contemporáneos<sup>67</sup>. Mas si se toma justamente como *actus essendi*, ya vimos que ello es participado de modos muy diferentes por los diversos entes, tanto substanciales, como accidentales, tanto vivientes, como no vivientes, etc. Por consiguiente, hablar de “subsistencia imperfecta” tiene el sentido de una participación imperfecta del acto de subsistir (el “*subsistere*” es el “*esse per se*”). Y ello es posible.

Dicho lo anterior proseguimos nuestra investigación, tratando de comprender mejor la “subsistencia imperfecta”, que corresponde a las “partes substanciales” y que es indudablemente superior a la de los accidentes (*entes-in-alio*), aunque inferior a la de la substancia individual completa. En efecto, aunque el modo perfecto implique también el “*esse sine alio*”, es decir, no formar parte de un todo superior al que se subordina, sin embargo las partes substanciales y especialmente las partes esenciales o coprincipios constitutivos de una esencia específica distan mucho de ser algo accidental; y, por lo mismo, debe entenderse que participan también de la subsistencia del *totum* esencial de una manera propia.

Y ello, todavía más cuando se trata de la parte formal de la esencia, como es la forma substancial —como es el alma humana—; ya que, aunque se distinga, incluso realmente, del acto existencial, todavía ha

<sup>67</sup> Al fin, un existencialista moderno, que así lo entiende es M. Heidegger (*Ser y Tiempo*). Y sabida es su vinculación inicial con la filosofía escotista.

de entenderse como principio radical del mismo, como raíz exigitiva de un acto existencial subsistente en aquellas esencias que poseen tal forma. En efecto, como vimos anteriormente, Tomás de Aquino ha señalado con toda lógica que el ser compuesto recibe de la materia, la capacidad de sustentar (*substare*) y de la forma la de ser en sí o subsistir<sup>68</sup>. Es decir, estas partes esenciales son también principios radicales con respecto a las dos funciones o aspectos de la substancia: el ser substrato de los accidentes, que es atribuible sobre todo a la materia, ya que es pasiva y receptiva; y el ser principio determinante del modo de existir o de la subsistencia, que pertenece o se atribuye lógicamente al principio formal o forma, ya que es base de unidad, de actualidad, de perfección y principio de operatividad.

Incluso podríamos tratar de comprender esto mejor por comparación con lo que sucede con las partes del cuerpo humano en cuanto son partes importantes del mismo. En efecto, los miembros y órganos de nuestro cuerpo (nuestros brazos, nuestro hígado, etc.), en cuanto individualizados participan de la subsistencia del *totum* individual, lo mismo que la forma o alma, como hemos dicho. Ahora bien, reductivamente pertenecen al género de lo substancial, no son meros accidentes o entidades *in alio*. Y así, por lo primero, resulta que al dejar de participar de la subsistencia del todo individual (*v.gr.* por amputación), se desintegran y mueren (aunque permanezca la materia física...). Mas por lo segundo, en cuanto entidades substanciales reductivamente, es posible el hecho hoy tan frecuente del trasplante de órganos (con las limitaciones consabidas), pero cuya posibilidad va ampliándose al compás de los avances de la técnica<sup>69</sup>.

Algo similar se puede advertir en los vegetales, en los que *v.gr.* una rama desgajada de un árbol o trasplantada, puede dar lugar a un viviente nuevo. Lo que significa que mantiene su subsistencia vital durante algún tiempo, separada del *totum* original.

Pues bien, cuando un órgano se trasplanta de un sujeto a otro, durante algún tiempo (y con las debidas condiciones: hibernación, inmersión en sustancias químicas apropiados, etc.) ese órgano sigue vivo, separado de los cuerpos tanto del donante como del receptor. Seguir vivo significa para todo viviente el existir por sí; significa subsistir como tal, sin desintegrarse orgánicamente; siquiera sea una forma imperfecta y limitada en el tiempo. Luego, hay algún caso en que la que hemos llamado “subsistencia imperfecta” (con todas las limitaciones que se quiera en

---

<sup>68</sup> “...*materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi*” (*S. Th.* I, q. 29, a. 2, ad 5m)

<sup>69</sup> Pienso que este hecho y otros similares están pidiendo desde hace tiempo una reflexión filosófica especial...

cuanto a permanencia) tiene una realidad objetiva, incluso en lo corpóreo. Y que tal realidad va creciendo en posibilidades, según los avances de la técnica quirúrgica. Pero la técnica sería inútil si no hubiera una base objetiva en el cuerpo viviente.

Lo anterior no es ciertamente una prueba de la subsistencia del alma humana, aunque sea imperfecta. Pero es, sin duda, un argumento que nos ayuda a comprender su posibilidad. Y ello a fortiori, ya que si eso se consigue en las partes materiales del todo específico, que es el individuo viviente, no parece que pueda negarse para las “partes formales” de esa misma totalidad esencial.

#### NOTA. La cuestión del alma separada.

Alguien pudiera pensar, y no sin fundamento, que la conclusión anterior pone en tela de juicio la doctrina acerca del alma separada, cuestión que Tomás ha tratado en diversas partes de sus obras<sup>70</sup>.

No podemos entrar ahora en esta cuestión, que requeriría una extensión inaceptable para este trabajo. Solo diremos dos cosas.

Primero, que quizás el problema pudiera salvarse, admitiendo que la subsistencia del alma humana, aunque no perfecta, ya que no es una substancia completa, cabría pensar, por la parte que excede su unión con el cuerpo material, en algún tipo de subsistencia, en cuanto es individual y emergente respecto de lo material.

Esto, aunque es objetable, ya que la subsistencia es un acto, por así decirlo indivisible, que, como la existencia en general, no admite grados, sino que se tiene de modo completo o no se tiene en absoluto, con todo tenemos algunos ejemplos por analogía con los órganos del cuerpo humano, que son susceptibles de ser trasplantados.

Si ello es posible, al menos temporalmente y con ciertas condiciones, en los subsistentes (*supposita*) materiales, ¿por qué habría de ser imposible en una forma inmaterial, que es además el principio mismo radical, “*forma dat esse*”, de la subsistencia del *totum* individual humano?

Sea lo que sea del razonamiento anterior —que habría que seguir profundizando— para el caso de Tomás de Aquino diríamos que su tratamiento obedece a hallarse en un contexto teológico. Y aquí parece que el hecho se debe dar por supuesto (como entre los “*praebula fidei*”, que dice el mismo Tomás). Por ello, es sorprendente que Tomás aborde la cuestión sin preguntarse siquiera por la posibilidad del ese estado del alma como separada: es que lo supone, como algo dependiente o incluido en la fe religiosa. Y así la labor del teólogo sistemático se redu-

<sup>70</sup> Cf. *S. Th.* I, q. 89; *De anima*, aa. 17-21, etc.

---

ce a estudiar, dado el supuesto de tal estado del alma, cómo puede comportarse en su situación en orden a sus posibles operaciones. Que es lo que hace Tomás en la cuestión pertinente.

Ahora bien, esta cuestión, lo mismo que la cuestión acerca de la inmortalidad del alma humana, si se trata desde un contexto teológico, no puede abordarse sin suponer igualmente otros dogmas de la fe religiosa cristiana; en este caso, la posible acción divina conservante de las almas en la subsistencia; y ello con vistas o en la perspectiva más amplia de la esperanza de la resurrección futura. Todo lo cual se halla en un contexto diferente del actual.