

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

EL ALMA DESDE EL CONOCIMIENTO SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Autor: HUMBERTO CALVA GARCÍA

**Tesis presentada para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:
PBRO. LIC. JAIME MARÍN SÁNCHEZ**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

**EL ALMA DESDE EL CONOCIMIENTO
SEGÚN
SANTO TOMÁS DE AQUINO**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

HUMBERTO CALVA GARCÍA

ASESOR DE TESIS:

PBRO. LIC. JAIME MARÍN SÁNCHEZ

MORELIA, MICH., MAYO 2019



INTRODUCCIÓN

Entre las muy conocidas Edad Antigua y la Edad Moderna, se encuentra una época denominada Edad Media; es una época en la historia muy interesante por la constante dialéctica entre Fe y Razón. Es determinativo saber que este periodo fue regido mayormente por la religión y en específico la religión cristiana. Fue esta religión quien llevó la batuta en todo progreso científico, filosófico, jurídico, literario, etc., aunque caminaba junto a las religiones judía y árabe, en el occidente y en el oriente respectivamente.

Esta es una etapa que en diversas ocasiones ha sido caracterizada como un periodo oscuro para la historia del pensamiento del hombre.¹ La razón de este juicio está fundada en que en esta época la Fe es considerada superior a la Razón; y en efecto, la gran parte de la producción filosófica que se obtiene de allí es gracias a pensadores en la que su fuente de conocimiento es Dios y toda especulación, reflexión o argumentación que realizaron giró en torno a Él.

¹ Por ejemplo, desde la perspectiva del arte, David Talbot Rice considera como mito que se le considere a esta época del pensamiento como periodo oscuro porque considera que el conocimiento de la historia antigua no puede limitarse a la fuente europea, ya que todos los acontecimientos que han surgido reclaman una mejor y más amplia perspectiva; en especial con las manifestaciones que sucedieron en la Europa oriental y que repercutieron en el Occidente. Cfr., JORGE MARIO MAGALLÓN, *El renacimiento medieval de la jurisprudencia romana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2002, p. 52, [en línea], <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/379/4.pdf>. Consultada el 10 de marzo de 2016.

Por lo tanto, el ejercicio y bagaje filosófico que realizaron pensadores como San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, entre otros, fue hecho con el objetivo de sintetizar Razón y Fe.

Una de las herramientas que utilizaron estos filósofos medievales y que le sirve de fondo a su objetivo es la filosofía antigua y el neoplatonismo. Por ejemplo, Santo Tomás se sirve de la filosofía de Aristóteles y al mismo tiempo lo incorpora al cristianismo gracias a las traducciones que ya habían hecho de él, y aunadas a estas traducciones están las aportaciones de los filósofos árabes y judíos.

Esta tesis pretende apoyarse en el *Doctor Angélico* por ser el exponente, en la escolástica, que más logró realizar la síntesis entre Fe y Razón de una manera estructurada, dando orden y coherencia a sus argumentos y que son argumentos que parten de la realidad concreta y tangible que dan razón y abren paso a la realidad suprasensible.

Además, Tomás clasificó sus argumentos de tal manera que pueden ser comprensibles al lector e investigador que le interese esta grandiosa síntesis, aún no superada, para el conocimiento de una de las más grandes religiones: el Cristianismo, y no sólo eso, sino también para el conocimiento del mismo hombre para saber cuál es su constitución.

El objetivo de esta investigación es unir los argumentos que se encuentran en las diferentes obras del *Doctor* medieval para proyectar en base a esos argumentos la existencia del alma. Las obras principales son: Suma de Teología, los Opúsculos y cuestiones selectas agrupados por la BAC en dos tomos, tales como la cuestión sobre la verdad, sobre la unidad del entendimiento, sobre la inmortalidad del alma, sobre el ente y la esencia, sobre la mente, la cuestión sobre la razón inferior y razón superior, la Suma contra los gentiles. Abordando

estas obras de Tomás desde la perspectiva de las disciplinas filosóficas *Epistemología, Antropología y Ontología*.

Lo primordial en esta investigación es demostrar la existencia del alma a través de la capacidad que tiene el ser humano para conocer. Por lo tanto la disciplina filosófica que fundamentará esta investigación será la Epistemología, ayudándose de la Ontología y la Antropología.

Esta investigación está estructurada por esta primera parte que funge como introducción; un capítulo de introducción general en el que se encuentra la biografía de Santo Tomás de Aquino, su contexto histórico, político y social, el cual termina enmarcando la línea de pensamiento que el *Doctor Angélico* proyectó. Después continúa un Marco Teórico en el que se manifiestan las corrientes de pensamiento e ideologías con sus representantes más relevantes y que de algún modo influyeron para caracterizar y marcar el pensamiento de Tomás.

La parte medular de la investigación está plasmada en cuatro capítulos. El primero tiene por título *El Hombre*; el segundo, *El alma*; el tercero, *La Inteligencia*; el cuarto, *El Conocimiento*. Terminados los cuatro capítulos se encuentran dos conclusiones, la primera sintetiza los argumentos más relevantes que llevan a la afirmación y sustentación del objetivo que es demostrar filosóficamente la existencia del alma; la segunda valora la importancia de esta tesis expresando el significado que tiene para el ser humano en la actualidad afirmar la existencia del alma.

El primer capítulo lleva por nombre *El hombre*. Éste primer apartado está estructurado en cuatro partes. La primera parte ubica y manifiesta la intención de todo el capítulo, de hecho está denominado como nociones preliminares porque encuadra y ubica hacia dónde quiere llevar al lector. La segunda parte, tiene por objetivo mirar el universo para indagar y encontrar en él al hombre; intenta saber

cuál es su lugar en el mundo en relación a todas las realidades que existen en el universo, quiere saber dónde está el hombre de entre todos los entes que existen. En la tercera parte se encuentra la doctrina hilemórfica que Santo Tomás tomó de Aristóteles para sustentar la composición del ser humano, cuya composición es de alma y cuerpo, siendo el alma la forma substancial y el cuerpo el principio de individuación. Y la última parte que de igual modo es estrictamente filosófica, esclarece el concepto y la definición de persona en filosofía; retomando la definición que hizo Boecio sobre el término persona y las debidas aclaraciones y especificaciones que el *Doctor Angélico* realizó.

El segundo capítulo se titula *El alma*. Es el capítulo más extenso de la investigación. Está estructurado en tres partes. El primero tiene por objetivo manifestar la naturaleza del alma, principalmente la inmaterialidad, la subsistencia, y la inmortalidad. En el segundo, se plasman las potencias o facultades del alma y que se deducen gracias a las actividades u operaciones que desarrolla el mismo hombre. El tercer apartado presenta la tesis filosófica en epistemología de los sentidos externos y los sentidos internos, los cuales laboran conjuntamente para el proceso y concepción del conocimiento que posee el ser humano. Sin embargo, el único propósito en esta parte es analizar cada uno de los sentidos y jerarquizarlos, tanto los externos como los internos, dependiendo la naturaleza y la finalidad de cada uno.

En el tercer capítulo se encuentra lo específicamente relacionado a la *Inteligencia*. Esta parte tiene por objeto explicar que la inteligencia es una facultad del alma; que esta facultad es de la misma naturaleza que su fuente, es decir, de la misma naturaleza del alma, también se agregan argumentos para descartar la posibilidad de pensar que el entendimiento es de naturaleza corporal. Hay un apartado que se denomina *mente*, aquí se pretende manifestar la capacidad que tiene el hombre de reflexionar; por ejemplo, la capacidad que tiene para ser consciente de que está pensando. Y el último apartado se denomina *memoria*, en el cual se hace la conveniente diferencia entre la memoria sensitiva y la

memoria intelectual; la primera le es propia a los animales; la segunda, es propia del ser humano; culmina este apartado diciendo que la memoria es el hábitat de las especies, de los universales.

El conocimiento, es el título que lleva el cuarto capítulo. Es el último capítulo. Presenta como primera parte al conocimiento como un problema en la historia del pensamiento. Y plasma algunas de las diferentes teorías que se han presentado en la misma historia. Después, hace referencia a la relación que existe entre el entendimiento y los sentidos externos; relación que, como se verá, es fundamental y necesaria para que el hombre pueda concebir el conocimiento, principalmente porque la línea de Tomás es realista; es decir, nuestro conocimiento inicia con la experiencia. Más adelante, se encuentra un apartado en el que se explica la función y la diferencia que existe entre el entendimiento activo y el pasivo.

El penúltimo apartado del capítulo explica el proceso que realiza todo ser humano para poder conocer las cosas y la realidad, proceso que explica cómo el ser humano llega a concebir por ejemplo la palabra agua, mesa, vaso, etcétera. Y la última parte del cuarto capítulo es casi una transcripción literal del primer artículo de la cuestión sobre la verdad del *Doctor de Aquino*, aunadas a las notas explicativas que Abelardo Lobato, O.P., realiza a dicho artículo.

La misma lectura de los cuatro capítulos conducirá al lector inmediatamente a una realidad suprasensible; existe en cada uno de los apartados un lenguaje que se mueve indistintamente y sin complicaciones entre la realidad material y la dimensión espiritual. Cada uno de los capítulos ayudará con sus argumentos para dar sustento a la existencia de la forma substancial en el hombre que es el *alma*.

MARCO TEÓRICO

Las diferentes corrientes o líneas de pensamiento que estuvieron tutelando la Edad Media se movían entre el saber religioso y el saber filosófico. En esta época el saber científico no se había autoproclamado como el saber más creíble y verificable para la sociedad, sino que era el saber religioso y la autoridad de la Iglesia quienes se proclamaban como poseedores de la verdad para todo hombre.

La Edad Media se puede caracterizar o definir de dos modos: por el tiempo en que se ubica en la historia o por el contenido que hay en ella. En cuanto al tiempo, la época medieval se encuentra desde la caída del Imperio Romano de Occidente en el año 476 d. C., y el despuntar de la primera parte de la Edad Moderna, la cual se puede ubicar desde el fin de Constantinopla en el año 1453 o con el surgimiento de la Reforma protestante en el año 1517.²

En cuanto al contenido de esta época, ya se ha mencionado que hay un singular y peculiar esfuerzo por conciliar la fe y la razón. Esto porque los integrantes de la Iglesia no querían basarse solamente en las Sagradas Escrituras para proyectar su cosmovisión, además de que debían dar respuesta a los magnos problemas que atañen al ser humano constantemente, sino que se

² Cfr., J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía, vol. I Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, [trad. de Luis Martínez Gómez], Barcelona, Herder, 2011., p. 331.

servieron de la razón para ayudarse a ellos mismos y para poder explicar y orientar también a quienes no participaban de la misma creencia.³

Toda la línea de pensamiento que siguió y construyó el *Doctor Angélico* tiene como objetivo girar en torno a las Sagradas Escrituras. Su filosofía sí es auténtica; además, es una filosofía exquisitamente reglamentada, aparte de fundamentada en la filosofía griega con su máximo exponente realista que es Aristóteles, logrando así una verdadera filosofía sistematizada.

Una de las primeras caracterizaciones que deben enunciarse acerca del pensador Tomás de Aquino es que fue el más grande de los escolásticos, la cumbre de la escolástica, un singular genio metafísico; y, sin duda, forma parte del grupo de los pensadores más grandes en toda la historia. La base fundamental en todo su sistema filosófico, como se ha enunciado, es el filósofo griego Aristóteles.

En las obras del *Doctor Angélico* se manifiesta una metodología propiamente impresionante. Se descubre cómo dialécticamente logró obtener proposiciones finamente argumentadas y con conocimiento cierto y claro de lo que reflexionaba. Para su reflexión filosófica estuvo primordialmente Aristóteles; y para su reflexión teológica estuvo toda la denominada *Patrística*.

Aristóteles fue introducido de manera decisiva en los siglos XII y XIII.⁴ Intervino, en la Edad Media, a través de ciertos escritos. Algunos filósofos predecesores a Santo Tomás, como Porfirio, con su *Introducción a las Categorías de Aristóteles* y el comentario de Boecio a *De la Interpretación de Aristóteles*; otra obra fue en el siglo IX, las obras de Dionisio Areopagita, con la traducción de

³ Cfr., *ídem*.

⁴ Cfr., CARLOS IGNACIO GONZÁLEZ, S. J., «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, [trad. de Carlos Ignacio González, S.J.], México, Porrúa, 2004⁵, pp. XII-XIII.

Escoto Erígena; fueron algunas obras del Filósofo que llegaron hasta las manos de Santo Tomás y que son citadas indudablemente por él con cierta frecuencia.

De Aristóteles toma la teoría hilemórfica, y sus aplicaciones en la antropología y epistemología, como la idea de que el alma y el cuerpo forman una única sustancia. También asume de Aristóteles su doctrina de acto y potencia o la tesis de que es la forma la que ordena y estructura la materia. En el campo teológico, aplica la teoría del ser a Dios, diciendo que Dios es el ser total, causa de todo pero cambia la noción aristotélica de un Dios exclusivamente ordenador de un universo eterno por la noción cristiana de un Dios creador del universo desde la nada y que no sólo la crea sino que también la sostiene.

También tomó influencias de su teoría del conocimiento que comienza con la experiencia sensible hasta culminar con la abstracción donde se llega al conocimiento de lo universal. Otra influencia primordial está en sus planteamientos éticos; por ejemplo, la idea de felicidad como fin último, el cual constituye el bien supremo; o las virtudes que se entienden como medio para llegar a ese fin.

Esta entrada del *Estagirita* al cristianismo se llevó a cabo de dos maneras; una indirecta, que fue a través de la filosofía árabe y judía; y otra directa, a través de las traducciones directas del griego.⁵

El aristotelismo llegó a tomar un lugar muy importante en Europa tanto que fue quien transformó el pensamiento de todas sus escuelas a partir del siglo XII, con el ingreso de los filósofos árabes, los cuales se desarrollaron en varias de las cátedras más primordiales; entre éstos destacaron Alfarabí, Algazel, Avicena, y el que concluyó además de ser el más representativo de todos, Averroes, éste último fue quien introdujo el aristotelismo en España.⁶ Éste cambio fue decisivo

⁵ Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 435.

⁶ Cfr., *ídem*.

en las cátedras de las universidades porque quien regía las aulas era el neoplatonismo, configurado indudablemente por el cristianismo.

El pensamiento de Aristóteles era una filosofía que no daba prioridad a la realidad suprasensible sino que le otorgaba un peculiar lugar a la materia, a la realidad sensible. Éste tipo de pensamiento fue el que llegó a la Europa Medieval. Pensamiento que le batalló para instaurarse y ganarse su lugar en las universidades católicas.

Uno de los filósofos persas más importantes en el desarrollo filosófico de Tomás es Avicena. Nació en el año 980 en las cercanías de Bujara, Persia. Murió cerca de Hamadan en 1037. Su obra principal fue llamada *El libro de la curación*; contenía 18 tomos, en ellos se encontraba la Lógica, la Retórica, la Poética, la Física y la Metafísica. Por todas estas grandes obras, se considera como un gran sabio de cultura enciclopédica. Una característica notable es que sus inclinaciones siempre fueron la medicina y la filosofía.⁷

Es gracias a éste filósofo persa que se utilizó el pensamiento aristotélico por vez primera y de manera sistemática. Por consiguiente, el filósofo Avicena es reconocido de modo especial en la historia porque estructuró una gran síntesis filosófica florecida en la cultura clásica de los pensadores occidentales. Avicena, a pesar de retomar tan esplendorosamente el pensamiento del *Estagirita*, también se halló empapado de neoplatonismo y algunos elementos tomados de la religión islámica.⁸

Claro es que Platón tiene cierta presencia en el pensamiento de Santo Tomás, como es el caso de la doctrina de la participación, que fue utilizada por el *Doctor Angélico* para explicar la Cuarta Vía para la demostración de la

⁷ Cfr., GIOVANNI REALE Y DARIO ANTISERI, *Historia del pensamiento científico y filosófico I, Antigüedad y Edad Media*, [trad. de Juan Andrés Iglesias], Barcelona, Herder, 1991², pp. 463-464.

⁸ Cfr., *ídem*.

existencia de Dios, la Vía por los grados de perfección; y, por otro lado, también la idea tomista de “ley natural” se puede rastrear en Heráclito y en la filosofía estoica.

El aristotelismo también llegó a Santo Tomás de Aquino; de manera muy peculiar a través del filósofo Averroes. Éste personaje en tanto se le ha tomado como un gran comentador aristotélico. De hecho, el nombre que lo distingue es el de *Comentador*.

Averroes nació en Córdoba, España en 1126; lugar donde había muchos musulmanes durante ocho siglos. Es un dato interesante enunciar que la cultura árabe en ese entonces floreció creativamente en aspectos como la filosofía, la literatura y en el campo científico. Averroes, por su parte, fue jurista, médico y lo más singular en él fue sus comentarios a Aristóteles. Tenía grande estima a Aristóteles y lo consideraba el mejor hasta su tiempo. Al inicio de su carrera fue protegido por mucho tiempo por los monarcas españoles; sin embargo, como poco a poco fue considerado incrédulo, fue exiliado de España. Murió en Marruecos en 1198.⁹

Trabajó en la redacción de tres destacados comentarios: el *Comentario medio* o paráfrasis libres de texto; epítomes o simples compendios, sin una relación estricta con el texto; y el *Gran comentario* en el que tocaba a la física y a la metafísica y el *De anima*; y el tercero fue el de los *Analíticos primeros*.¹⁰

Hay dos temas principales que lo va a caracterizar a Averroes respecto a Tomás de Aquino: defendía el primado de la filosofía y la eternidad del mundo; otra de las peculiares tesis sobre la que disputarán los medievales, y en específico el *Doctor Angélico*, debido a la concepción e interpretación de Averroes respecto a Aristóteles es la que se refiere a la unicidad del intelecto

⁹ Cfr., *ibídem*, p. 466.

¹⁰ Cfr., *idem*.

posible, el único del cual puede predicarse la inmortalidad, hasta el punto de que Averroes niega la inmortalidad individual.¹¹

Como se ha visto, los dos pensadores medievales que estarán rondando en Tomás de Aquino son: el filósofo persa Avicena, y el filósofo español Averroes. El primero como el iniciador medieval que sistematizó la filosofía y el segundo, considerado como un gran comentador de Aristóteles. Estos dos filósofos serán continuamente objeto de las refutaciones del *Doctor Angélico*. Sea por sus fallas en las interpretaciones de Aristóteles o sea por sus afirmaciones personales en la filosofía.

En la parte de la teología, el Santo aceptó la autoridad indiscutible de San Agustín. Éste, converso al cristianismo, nació en Tagaste, África, en el año 354. El impulso para su reflexión filosófica lo recibió de Cicerón. Antes de convertirse al cristianismo fue un gran retórico. Para su conversión al cristianismo tuvo como motor y modelo a seguir a San Ambrosio, en Milán, Italia. Llegó a ser padre fundador de una Orden que hasta la actualidad continua y que lleva el mismo nombre que él. Tuvo gran fecundidad en la dimensión literaria las cuales se consideran obras inmortales. Este santo murió en la costa norte de África, en Hipona en el año 430.¹²

Santo Tomás lo considera para su reflexión teológica, como puede comprobarse en sus doctrinas sobre la Trinidad, el pecado y la gracia. Sin embargo, se mostró cauteloso respecto al Obispo de Hipona en temas filosóficos. Aunque acogió e incorporó las doctrinas del transcendentalismo causal y el ejemplarismo divino, se apartó de San Agustín en otros temas como epistemología, naturaleza del alma, cuestión de las razones seminales (que

¹¹ Cfr., *Ibidem*, p. 467.

¹² Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, pp. 358-360.

llevaba implícito el desarrollo del hilemorfismo universal), pruebas de la existencia de Dios, etcétera.¹³

La verdadera inclinación de Santo Tomás se nos da a conocer en su metafísica. Y aquí es donde se expresa con determinada vivacidad el predominio de la terminología, de la problemática y de la perspectiva filosófica aristotélica.

Existe en ello, sin embargo, un relevante fondo de pensamientos agustinianos y neoplatónicos y sería excesivo minimizarlo y precisarse en buscar en Tomás una metafísica estrictamente aristotélica.¹⁴ En efecto, en el *Doctor Angélico* encontramos no sólo citados, sino analizados, a los más destacados autores de las épocas pretéritas, sea directamente, o a través de los pensadores que habían a su vez asimilado a los predecesores.

Otra característica que es pilar fundamental en el *Doctor Común* es la Sagrada Escritura. Sin embargo, en el modo de desarrollar su pensamiento se manifiesta el lugar que le otorga a la filosofía; que sin duda es dar razón correcta y verdadera de toda proposición que pudo utilizar. En muchas de sus obras es abrumadora la cantidad de citas de la Sagrada Escritura; esto da a conocer que la cosmovisión de Tomás está cimentada en el cristianismo.

Al igual que los Santos Padres, en especial de San Agustín, y de todos los teólogos posteriores, Tomás conocía y analizaba las herejías de los pensadores cristianos que se han apartado del pensamiento común de la Iglesia desde los primeros siglos del cristianismo. Cuando fue *Bachiller*, comentó detalladamente las sentencias de Pedro Abelardo, que usa como base de su enseñanza teológica en la primera época de magisterio. Discute el pensamiento de San Anselmo. Fue discípulo de San Alberto Magno y compañero de cátedra de San Buenaventura.

¹³ Cfr. JOSÉ IGNACIO SARANYANA, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989, p. 230.

¹⁴ Cfr. J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 383.

Basta un ligero vistazo a las obras de Santo Tomás para apreciar que dominaba toda la biblioteca de que un sabio de su tiempo podía disponer. En cualquiera de sus tratados abundan las citas de autores latinos, griegos, musulmanes y judíos. Lo novedoso en el *Doctor Común* fue el orden en que argumentaba y el orden en que refutaba sin que se le pasara siquiera algún argumento en contra. Por ejemplo, en la Suma de Teología se puede apreciar singularmente el método que utilizó para llegar a la tesis que pretendía aclarar.

Pero su genialidad no estriba únicamente en la gran erudición. Ni siquiera en que haya logrado sintetizar las principales corrientes de pensamiento filosófico y teológico. Sino también en la integración de todos estos elementos en una cosmovisión unificada y arquitectónicamente construida, en la que todas las partes ocupan realmente su sitio, y mutuamente se apoyan y explican.¹⁵

¹⁵ Cfr., C. I. GONZÁLEZ, S. J., «Introducción» en S. T. DE AQUINO, S. c. g., p. XIII. (La abreviatura que se utilizará para la obra del *Doctor Angélico* Suma Contra Gentiles será S. c. g.)

CAPÍTULO DE INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Biografía

La vida de Santo Tomás de Aquino se encuentra en el final de la primera parte del siglo XIII. Este Santo llegó al mundo entre el final de 1224 y el principio de 1225. Sin embargo, hay algunos historiadores de la filosofía, como Giovanni Reale y Darío Antiseri que sitúan su nacimiento en el año 1221.¹⁶

El también llamado *Doctor Común* nació en el castillo familiar de Roccasecca cerca de Aquino, en el seno de una familia procedente de la región de la Lombardía por parte de su padre y, descendiente de los normandos por parte de su madre. Este castillo se encontraba a medio camino entre Roma y Nápoles, entre la Vía Apia y la Vía Latina lo que es actualmente la provincia de Caserta de la Campania; situado aproximadamente a 125 km al sur de Roma, fue un castillo que sin duda pertenecía al reino de Sicilia.¹⁷

Tomás fue italiano por parte de su padre, Landolfo, quien era conde de Aquino y del tercio de Montesangiovanni; fue el tercer señor de Roccasecca; no obstante, por cuestiones políticas y territoriales estaba sujeto al entonces

¹⁶ Cfr., G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 479.

¹⁷ Cfr., FR. SANTIAGO RAMÍREZ, O.P., «Introducción General», en S. T. DE AQUINO, *Suma Teológica I* [trad. de Raimundo Suarez, O.P.], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964³, p. 2.

emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Federico II; quien le otorgó el nombre de Justicia de la Tierra de Labor, que era el más alto cargo del reino, pues era equivalente a Gran Canciller y que de él dependía toda la administración civil y judicial del territorio. De este modo, el padre de Tomás recuperó y hasta superó el esplendor de los mejores tiempos de la Casa de Aquino.¹⁸

Landolfo de Aquino contrajo matrimonio por segunda vez con Teodora de Theate, quien era hija del conde de Rossi y descendiente de los normandos establecidos en Italia. Teodora, dio a luz a doce hijos: siete niños y cinco niñas. El séptimo de ellos, el menor de los varones, fue integrado a la Iglesia Católica y bautizado con el nombre de Tomás.¹⁹

Tomás llegó al seno de una familia muy piadosa de nobles del reino de Sicilia. En la Edad Media, solían los nobles destinar sus hijos menores a la Iglesia; y como fue el menor de los hijos varones, a la edad de cinco años, Tomás de Aquino fue llevado al cercano monasterio de Montecassino; intención personal de su padre quien tenía el objetivo de que algún día se convirtiera en abad de dicho monasterio ya que de ese modo aseguraba su rico beneficio eclesiástico; sin embargo, dicho objetivo no pudo concretarse. En ese entonces el abad de dicho monasterio, tenía por nombre Landolfo Sinibaldi, que era pariente del padre de Tomás. Este abad recibió treinta libras de oro y un molino como paga para los gastos de la educación y hospedaje de Tomasito.²⁰

La conducta que el futuro *Doctor* manifestó en el monasterio fue ejemplar. Fue muy recogido, piadoso, meditador, gustaba de vivir en el silencio; en resumen, era modelo a seguir de los demás oblatos. No se deleitaba en los juegos, sino que prefería el aprendizaje y la meditación lo cual alternaba de día y

¹⁸ Cfr., *ídem*.

¹⁹ Cfr., *ibídem*, p. 1.

²⁰ Cfr., *ibídem*, pp. 3-4.

de noche. Una anécdota peculiar es que debido a su acuciante curiosidad por las cosas divinas preguntaba con frecuencia a su maestro: *quid est Deus?*²¹

Allí permaneció como oblató hasta 1239, lugar donde empezó a estudiar las primeras ciencias, a saber, gramática, música y salmodia. En este lugar tuvo por maestro a Pedro de Hibernia, quien es autor de comentarios a Aristóteles, y al que deberá Santo Tomás su primera iniciación en la filosofía griega.²²

A los catorce años fue trasladado a Nápoles porque el Emperador había tenido problemas con la Santa Sede, tanto que el Pontífice Gregorio IX lo excomulgó en el año 1239, año en que Tomás llegó a la universidad que había fundado recientemente Federico II. Esta universidad era distinta a las demás; fue la primera universidad civil del mundo. Fue erigida con el objetivo de formar hombres destinados al servicio imperial y oponerse a la Universidad Pontificia de Bolonia. No estaba pensada para la promoción de los clérigos, sino para preparar buenos administradores.

La Universidad de Nápoles, como estaba bajo la protección imperial, se convirtió en un centro importante de los nuevos conocimientos que se extendían por el mundo medieval. Fue en esta casa de estudios donde Tomás continuó rodeado de aquél ambiente intelectual avanzado que favoreció el Emperador.

La facultad que empezó a estudiar con más dedicación y empeño fue la de Filosofía. Rápidamente se distinguió con sus compañeros por su memoria prodigiosa y por su inteligencia. En este tiempo tuvo como tarea repetir las lecciones a sus condiscípulos; y los comentarios que sus compañeros hacían de esto eran que se las exponía de manera más entendible, brillante y con más

²¹ Cfr., *ibídem*, p. 4.

²² Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 376.

profundidad que sus mismos profesores. Estuvo estudiando en esta universidad por cuatro años.²³

A los veinte años, en la misma ciudad de Nápoles, Tomás entró en contacto con los frailes dominicos, en la que la mayoría de sus miembros se habían dedicado al estudio y a la enseñanza universitaria, en específico en la facultad de Teología. Allí tuvo contacto especialmente con fray Juan de San Julián, quien era considerado como persona de ciencia y santidad; fue él mismo quien mostró a Tomás de Aquino que en esta nueva Orden se fusionaban perfectamente la vida monástica y el estudio; sin duda, en la Orden de Predicadores, el Santo encontró lo que buscaba. Y al mismo tiempo fray Juan de San Julián se iba a convertir en un papel decisivo en la vida y vocación de Tomás.²⁴ Al estar convencido, decidió personalmente, sin consultar a su familia, en especial a su madre por temor a no estar de acuerdo, tomar el hábito de la Orden e iniciar su noviciado con singular fervor. En previsión de esto, los Superiores lo trasladaron al convento de Santa Sabina en Roma.

Sin haber terminado el noviciado, su maestro Juan de Wildeshausen lo llevó consigo a Bolonia porque debía participar en el Capítulo General. Allí terminó Tomás el noviciado. Pero fue con su maestro porque una vez terminado el noviciado lo enviaría a París para proseguir sus estudios.

Llegó el momento en que su familia se enteró que había entrado a la Orden de Predicadores; su madre, envió un escrito a sus otros hijos para que lo buscasen. Lo encontraron en Aquapendente, iba con otros cuatro frailes, y se lo llevaron al castillo de Montesangiovanni Campano y de allí a Roccasecca. En esta última fortaleza era visitado por fray Juan de San Julián, su director espiritual. Estuvo en este castillo alrededor de año y medio. Sin embargo, se puso

²³ Cfr., FR. S. RAMÍREZ, «Introducción General», en S. T. DE AQUINO, *S. Th. I*, p. 6. (La abreviatura que se utilizará para la Suma Teológica será *S. Th.*).

²⁴ Cfr., *ídem*.

de acuerdo con su director y planearon su fuga del castillo y, lográndolo, marcharon hacia Nápoles; allí terminó su noviciado e inició la teología en el convento de Santo Domingo en Bolonia.²⁵

En las vacaciones de 1247 lo llevaron al Estudio General de París, incorporado a la Universidad; en este lugar solían enviar a los mejores estudiantes de las provincias. Pero, el instituto tuvo cupo lleno. Lo que hacían es llevar a los alumnos a otros Estudios Generales; a Santo Tomás le tocó en Colonia. Este centro de estudios, en 1248, estaba regido por el maestro Alberto Bollstäd, el futuro San Alberto Magno. Aquí es donde conoció a este gran Santo, Maestro suyo. Sus compañeros le pusieron el sobrenombre de *Buey mudo de Sicilia* por su actitud de recogimiento y su carácter de silencio.²⁶

Tomás de Aquino fue invitado por San Alberto a exponer su punto de vista sobre una cuestión. En esa ocasión Santo Tomás expuso el tema con tanta sabiduría, que a San Alberto no le quedó más que exclamar: “Éste, al que llamamos ‘buey mudo’, mugirá tan fuerte que se hará oír en todo el mundo”.²⁷

En 1251 recibió la ordenación sacerdotal por manos del Arzobispo de Colonia, D. Conrado de Hochstaden. Más adelante, el Papa Inocencio IV le ofreció la abadía de Montecassino para ayudar a su familia en sus dificultades. Tomás rechazó la oferta. Otra oferta que le hizo el Papa Clemente IV, fue recibir el arzobispado y el pingüe beneficio de la abadía de San Pedro en Nápoles; oferta que, sin duda, también rechazó porque creía que su vocación era el estudio y la enseñanza en el estado de simple fraile.²⁸

²⁵ Cfr., *ibidem*, pp. 8-9.

²⁶ Cfr., *ibidem*, pp. 9-10.

²⁷ G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 479.

²⁸ Cfr., FR. S. RAMÍREZ, «Introducción General», en S. T. DE AQUINO, *S. Th. I*, p. 11.

De 1252 a 1254, en el Estudio General de Santiago de París, enseñó como *baccalaureus biblicus*²⁹ bajo la dirección del Maestro fray Elías Brunet de Bergerac, sucesor de Alberto Magno en la cátedra de extranjeros. Desde 1254 hasta 1256 como *baccalaureus setentiaris*³⁰.

En 1256 recibió la *litentia docendi* de un canciller llamado Aimerico de Veire, aún cuando solamente tenía treinta y un años, y la edad reglamentaria era treinta y cinco. Con este título recibió el derecho de enseñar públicamente, de predicar y de ejercer actos magistrales, etc. Como en la Universidad de París también había maestros seculares, fueron ellos los que se opusieron a recibir a Tomás de Aquino en el seno del Magisterio; lo mismo le sucedió a San Buenaventura, por ser maestros regulares y por no cumplir la edad requerida. Tuvo que enviar un escrito terminante el Pontífice para que fueran aceptados en dicha Universidad; los seculares tuvieron que obedecer a la fuerza.

En 1259 tuvo la oportunidad de asistir al capítulo general de Valencienes como definidor por la Provincia Romana y en la que también se encargó de la redacción de una *ratio studiorum*³¹ al lado de San Alberto, Pedro de Tarantasia, Bonhome de Bretaña y Florencio de Hesdin.

En 1259 abandonó París y regresó a Italia. En este regreso le pidieron que fuera el Predicador General en el Capítulo de Nápoles. Con este título, recibió la facultad de ser vocal en los Capítulos provinciales. Gracias a esto, tuvo la oportunidad de visitar ciudades como Orvieto, Perugia, Roma, Viterbo, Anagni, Todi y Lucca. Además, en las ciudades mencionadas como Orvieto, Anagni, Roma y Viterbo, residió como teólogo-consultor del Papa. ³²

²⁹ Tener el Bachiller Bíblico consistía en exponer dos libros de la Escritura (un curso bíblico), sin pararse en suscitar dudas ni mover cuestiones; por eso era propio del Maestro. *Cfr., ibídem*, p. 12.

³⁰ Este oficio consistía en explicar en dos años los cuatro famosos libros de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. *Cfr., ibídem*, p. 13.

³¹ La *Ratio Studiorum* fue la redacción que los ilustres mencionados hicieron y que debía regir en todas las Casas de Estudio de la Orden. *Cfr., ibídem*, p. 25.

³² *Cfr., ibídem*, pp. 26-27.

En 1269 Tomás volvió a regresar a París para regentar por segunda ocasión la cátedra de Teología para extranjeros. Esto era inusual porque en la Universidad de dicho país no podías más que regentar una sola ocasión alguna cátedra. Pero el General de la Orden tenía profundos motivos para pedirle que volviera de Italia para cumplir con esta tarea. La razón fue contrarrestar a las doctrinas malsanas propuestas por los averroístas, Siger de Brabant y Boecio de Dacia, doctrinas que afectaban a la recta facultad de Filosofía y la de Teología.³³

En 1272 fue cambiado a Nápoles y, llegando a Italia cayó enfermó de tercianas junto con su acompañante fray Reginaldo, este último con fiebre continua. Tomás empezó a batallar con su enfermedad, tanto que llegando a Nápoles le asistía un fraile a modo de enfermero. En 1273 cesó de escribir por un acontecimiento místico en su vida; y aunque su discípulo fray Reginaldo le animaba a escribir él se oponía. En una ocasión le expresó que en la fiesta de San Nicolás, Dios se le había revelado y le parecía paja todo cuanto había escrito.³⁴

Santo Tomás fue convocado por el Papa Gregorio X para asistir al Concilio de Lyon, donde se discutieron varias cuestiones; una de las que se consideraron más importantes fue la unión de los griegos separados, tema que Tomás llevaba preparado. Por esta época su salud comenzó a tornarse más delicada y tomó unos días de descanso en el castillo de San Severino, cerca de Salerno, propiedad de su hermana la condesa Teodora. Tuvo que retornar a Nápoles y en enero de 1274 se puso en marcha hacia Lyon. Durante el camino decayó gravemente en su enfermedad, y pidió que lo llevaran al monasterio cisterciense de Fossanova, cerca de Terracina, el día cinco de marzo recibió el Santo Viático, el martes seis pidió la Extremaunción y en el amanecer del día siete falleció a los

³³ Cfr., *ibídem*, pp. 30-34.

³⁴ Cfr., *ibídem*, pp. 38-41.

cuarenta y nueve años, con plena lucidez y actitud orante.³⁵ Fue canonizado el 18 de julio de 1323 por el Papa Juan XXII.³⁶

2. Contexto histórico-político

La contexto histórico de la Edad Media, es entendido desde el cristianismo y desde los imperios y monarquías que se suscitaron en este tiempo. Por ejemplo, poco antes del nacimiento de Santo Tomás empezaron a ocurrir diversos cambios en la política de Europa. Fue máximo jerarca de la Iglesia Católica, uno de los grandes pontífices medievales, Inocencio III, quien tuvo la libertad de actuar sin la necesidad de rendir cuentas al Emperador. La era de Inocencio III fue un parteaguas en las relaciones entre ambos poderes universales, el Imperio y el Pontificado. Cuando el Papa Inocencio llegó al poder empezó a demostrar sus grandes cualidades. Era un verdadero eclesiástico que valoró el significado de la ascesis y la penitencia dentro de la vida cristiana, como parecen indicar sus escritos sobre el menosprecio del mundo y el misterio de la Eucaristía.³⁷

Fue un excelente teólogo cuya formación principal la realizó en París, además de ser un extraordinario canonista discípulo de Huguccio en los estudios de Bolonia. Su pontificado se desarrolló entre 1198 y 1216. Fue el Papa Inocencio quien recoge a la vez la idea del pleno poder pontificio y el reconocimiento de los canonistas sobre la autonomía y fines específicos del poder temporal, que hacía posible la intervención por motivos religiosos o morales, aunque el pontífice Inocencio actuó más de acuerdo con el primer principio. Durante su pontificado se realizó el cuarto Concilio de Letrán en 1215. Su intervención en la política europea fue intensa. Medió en 1203 en el conflicto anglo-francés. Redondeó los

³⁵ Cfr., GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía*, Tomo II, Madrid, BAC, 1960, p. 844.

³⁶ Cfr., FR. S. RAMÍREZ, «Introducción General», en S. T. DE AQUINO, *op. cit.*, p. 54.

³⁷ Cfr., JOSÉ PIJOÁN, *Historia Universal*, Tomo 5, Barcelona, Salvat Editores, 1980, p. 198.

dominios territoriales del patrimonio de San Pedro con la incorporación de Spoleto, Ancogna, Romagna y zonas del sur de Toscana.³⁸ Resuelta la cuestión italiana, se dedicó a los problemas políticos imperiales, en los cuales predominaban los de Alemania.

En 1198 después del fallecimiento de Enrique VI la nobleza Alemana no reconoció a Federico Roger su condición de Rey de los romanos, entonces unos eligen a Felipe de Suabia y otros a Otón de Brunswick, hijo de Enrique El León. Así se produjo el primer cisma en la historia del Imperio. Sin embargo Felipe de Suabia fue asesinado durante la guerra civil y su muerte dejó sin rival a Otón quien fue coronado emperador en 1209. El Papa le excomulgó y propuso como rey alemán a su alumno Federico que triunfó fácilmente. Entre 1215 y 1250, Federico II se puede resumir, como una lucha a muerte con los pontífices sobre el suelo italiano y a un igual abandono de los fundamentos de su soberanía en Alemania.

En 1220 en Fráncfort se reconoce como Rey romano a Enrique, hijo del Emperador, y esto era una violación para mantener la separación entre las dos Sicilias. Federico luchó por librar los inconvenientes de dicha electividad. En 1225 tomó la sede apostólica Gregorio IX. El emperador iniciaba por entonces un esbozo de reconstrucción de poder en Italia, mientras los gobernadores de su hijo mantenían en paz Alemania. El Papa le conminó partir hacia Tierra Santa y, cuando Federico II intentó un nuevo aplazamiento a finales de 1227, le excomulgó; con esto, la guerra estaba declarada. Federico mantuvo un gran poder militar apreciable hasta su muerte en Italia. A su muerte nadie quiso seguir su política universalista. La muerte de Federico, en 1254, provocó en Alemania el triunfo de las fuerzas que buscaban la pluralidad de los poderes.³⁹

³⁸ *Cfr., Ibidem, p. 199.*

³⁹ *Cfr. Ibidem, p. 204.*

3. Contexto cultural

Entre los siglos XII y XIV hubo un cambio de orientación en el arte, ya que se pasó del ruralismo romántico al urbanismo gótico, que se reflejó en la arquitectura, la escultura y la pintura. La escultura gótica no sólo se enfocó ya a las invocaciones teológicas y apocalípticas; se hicieron a un lado también las esculturas de estilo exótico, además de las monstruosas figuras traídas de oriente y que, por deseo de la Iglesia, se sustituyeron por las nuevas obras de los escultores; quienes se dedicaron a reflejar en sus obras la nueva realidad del mundo, tal y como se explicaba en las enciclopedias medievales, que conservaban todo el saber de la época y que quedaron divididas en cuatro partes llamadas tesoros: Naturaleza, Ciencia, Moral e Historia.⁴⁰

La naturaleza les inspiró las representaciones de la fauna y la flora; dentro del tesoro de la ciencia, el *Trivium* y el *Quadrivium* y las respectivas siete artes liberales. El tesoro de la moral, inspiraba las representaciones de los vicios y las virtudes; y, el espejo de la historia, lo referente a la narración de los acontecimientos del mundo enmarcado en un cuadro bíblico.

En Francia, donde surgió la nueva arquitectura, fue también el centro para el nacimiento de la cultura gótica monumental. La primera aparición se da con la decoración de la Abadía de Saint-Denis.⁴¹ A partir de este momento la escultura gótica se fue perfeccionando y tuvo una ampliación de sus temas, los cuales tomaron real fuerza y soltura durante el siglo XIII con la decoración de las grandes catedrales. En la catedral de Chartres⁴² la escultura gótica da su primera manifestación.

⁴⁰ Cfr., GIOVANNI CANTIERI *et. al.*, *Biblioteca Temática Uteha, Sección de arte*, México, Editorial Hispanoamericana, 1980, p. 179.

⁴¹ La Basílica de Saint-Denis (San Dionisio) se encuentra situada en el barrio con el mismo nombre, al norte de París. La basílica es conocida por ser el lugar de sepultura de la monarquía francesa, además de tratarse del primer templo que se construyó en estilo gótico.

⁴² Esta Catedral, dedicada a La Asunción de Nuestra Señora, está ubicada a 80 km al suroeste de París. La ciudad lleva el mismo nombre: Chartres.

En el campo de la pintura, hubo una transformación todavía más radical a diferencia de la escultura. La lenta evolución del ruralismo románico ya mencionado la llevó al urbanismo gótico en la que estuvieron inmiscuidos nuevos maestros laicos, quienes conservan todavía un arte profundamente religioso.

La pintura se abrió a los sentidos de orden terrenal y buscaba su halago además de una paulatina identificación con la naturaleza. La pintura sobre vidrio empezó a adornar las grandes catedrales y los principales templos religiosos. Las vidrierías más hermosas eran dobles, formadas por una gruesa lámina de vidrio incolora y por una de formas más delgada y coloreada, en la que con un esmeril se recortaban ciertas partes para sustituirlas por otros colores transparentes. Así se conseguían dibujos y tonos de una delicadeza insuperable.⁴³

En la arquitectura se adquirió este nuevo estilo constructivo; se introdujo poco a poco en España durante la segunda mitad del siglo XII. Hubo grandes avances, desde el monasterio de Moreruela (Zamora), el más antiguo de todos, hasta el monasterio de Las Huelgas (Burgos), que serviría después como panteón de los reyes castellanos. Aquí también tuvieron incursión maestros laicos, y aportaron sus esfuerzos en esa etapa formativa y de transición que se prolongó hasta el siglo XIII.

4. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino

Bajo estos cambios comentados en los anteriores párrafos es donde se desarrolló el pensamiento de Santo Tomás. Algunos signos pueden parecer irrelevantes, pero que, sin duda alguna, siempre se consideran una influencia en cualquier pensador, porque representan a grosso modo lo que en la cotidianeidad

⁴³ Cfr., G. CANTIERI, *et. al.*, *op. cit.*, p. 184.

se encuentra sobre su entorno; y también le sirven como impulso para que a través de dichos signos se exprese la necesidad de escribir y plasmar ideas.

Santo Tomás es uno de los más importantes filósofos cristianos ya que en él se manifiesta el apogeo de la Escolástica en la Edad Media. No obstante, se sabe que el nombre de Tomás de Aquino se asocia rápidamente al calificativo de teólogo.

Dentro de sus preocupaciones más importantes de su tarea intelectual tuvieron como referencia la luz de la Palabra revelada, él mismo lo explica en la *Suma Contra Gentiles*: “Soy consciente de que mi papel principal en la vida con respecto a Dios es que mis palabras y mis sentidos hablen de él”.⁴⁴ Siempre que aborda Santo Tomás los últimos fundamentos en los diversos terrenos de la filosofía, los encuentra en Dios.

No está Dios prendido extrínsecamente, como desde fuera; sino que en su filosofía constituye el pilar de su concepción del ser. La metafísica de Dios del Aquinate es, como en Aristóteles, una rigurosa continuación de la ontología. Tomás de Aquino es reconocido por el gran orden sistemático de su pensamiento, existe quien le nombra el Gran Arquitecto del pensamiento, porque sus obras son una auténtica arquitectura de una fabulosa construcción de pensamientos.⁴⁵

Aunque sus obras son ciertamente originales, no es difícil señalar las fuentes de su pensamiento. Es cierto que la mayoría de los pensamientos de los grandes filósofos a lo largo de la historia, son recopilaciones y al mismo tiempo base de los futuros pensadores, y Santo Tomás de Aquino, como ya se ha dicho, no es excepción en este ámbito.

⁴⁴ S. T. DE AQUINO, *S. c. g.* libro I, cap. II, p. 2.

⁴⁵ *Cfr.*, GUILLERMO FRAILE, *op. cit.*, p. 845.

Al trazar esquemáticamente su vida nos encontramos, en primer lugar, con una serie de fuentes debidas a sus contemporáneos y a sus discípulos, que han escrito bajo la emoción del que participa en los acontecimientos y bajo la admiración al venerable maestro.⁴⁶ Después de que recibe la *litentia docendi*, categoría que otorgaba la posibilidad de instruir en cualquier sede de la cristiandad, los historiadores de Tomás matizan en este tiempo las obras redactadas por él, en las que ya se perciben los conceptos fundamentales del pensamiento tomista. Tanto su labor filosófica como teológica están presentes en las obras de este tiempo, por ejemplo: sus *Comentarios a las Sentencias* y el Opúsculo *De ente et essentia*, sólo por mencionar algunos. También se suele colocar el comienzo de una de sus grandes obras: la *Suma contra los gentiles* al final de su estancia en París, en 1259, obra en donde se exponen claramente las relaciones entre la filosofía y la teología.⁴⁷

Como se puede ver, Santo Tomás supo aprovechar el inmenso trabajo filosófico de sus predecesores, de los más lejanos hasta los de su tiempo e intentó descubrir y acoger toda manifestación válida y verdadera del pensamiento humano sin que le importara su origen.⁴⁸

El *Doctor Angélico* fue influenciado a lo largo de toda su vida de estudios y elaboración de sus obras por filósofos como Aristóteles, Averroes y Avicena. El marco básico de su filosofía, es decir, el entramado de sus principales tesis metafísicas son de origen aristotélico. Su biografía nos dice que Santo Tomás de Aquino había comenzado a familiarizarse con el *Estagirita* durante su primera estancia en la Universidad de Nápoles. Más tarde, la cercanía de San Alberto le ayudó bastante para comprender la eficacia, novedad y significación de la filosofía peripatética.

⁴⁶ Cfr., GREGORIO CELADA LUENGO, O.P., «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Suma de teología I*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1994², p. 4.

⁴⁷ Cfr., *ibidem*. p. 6.

⁴⁸ Cfr., J. I. SARANYANA, *op. cit.*, p. 229.

CAPÍTULO I

EL HOMBRE

1. Nociones preliminares

Vivimos en un tiempo que pretende transformarse en eternidad. En todo cuanto hace el hombre expresa este deseo. Lo interesante es descubrir de dónde proviene este deseo, ¿cómo le surge al hombre el deseo de eternidad? ¿Eternidad es no morir?

El hombre quiere ser permanente a su modo. Sin embargo, lo único que permanece por sí mismo es el hombre como ser humano, como género; es decir, no permanece para siempre un hombre concreto y particular; dejará de existir Alexis, Brayan, Cinthia, Paola, etc., pero lo que no dejará de existir es lo que se denomina género humano.

Aunque el mismo ser humano se esfuerza por medio de la ciencia a proporcionarse lo que le ayude para mantenerse vivo y permanecer en este mundo, no ha logrado una invención que le conceda la inmortalidad en este modo de vida en que se encuentra.

¿Habrá *algo* en el hombre que lo mueva y oriente a anhelar una realidad eterna? Si se parte del principio que el hombre no anhela nada que no haya experimentado, se infiere que el ser humano experimenta o ha experimentado aquello que anhela o por lo menos tiende a aquello que es capaz de obtener. No se puede anhelar algo que no se ha conocido o experimentado.⁴⁹

Esto es inquietante para el mismo ser humano porque lo inclina a investigarse, a conocerse, lo mueve a ir dentro de sí para saber qué origina todo cuanto hace y quiere.⁵⁰

La primera base de la cual parte todo objeto de conocimiento es afirmar la existencia de aquello que se pretende estudiar.⁵¹ No hay en la actualidad alguna escuela o corriente filosófica que proponga poner en duda la existencia de lo que se ve, se escucha, se siente, se toca y se pueda oler. Por tanto, no se puede dudar de aquello que se presenta al hombre como algo diferente y que es ajeno a él.

Mucho menos, en lo que respecta al hombre; se puede dudar de su existencia porque es el mismo hombre quien conoce al hombre y es él mismo quien constata y verifica su existencia.

Es evidente que estas investigaciones acerca del hombre siempre y constantemente han existido. Mucho se ha dicho sobre él; en la actualidad, estas

⁴⁹ Es bueno señalar que aunque el hombre con la ciencia puede hacer mucho, no todo cuanto piensa puede desarrollarlo aunque tenga la mejor capacidad y medios científicos. Hay cosas que sí puede hacer o desarrollar pero hay otras que no, en este caso, no puede desarrollar, por ejemplo, la eternidad, no puede crear un Dios, etc. Pero sí puede generar, por ejemplo, una cura para alguna enfermedad, algún animal que se imagine, un ambiente adecuado para vivir, etcétera.

⁵⁰ Decir que el hombre es capaz de mirarse a sí mismo o mirar en su interior ya son expresiones que indican o señalan otras dimensiones o realidades. La tarea interesante será descubrir qué realidades son.

⁵¹ Esta es una frase que se debe considerar como principio. Como allí se afirma, es la base para estudiarlo: *Sólo lo que existe se puede estudiar*. No se puede estudiar algo que no se conoce, porque de hecho ni siquiera se podría imaginar.

investigaciones o reflexiones son innumerables porque todo ser humano, en cualquier parte y a lo largo de todo el planeta se pregunta sobre sí mismo para saber cuál es su constitución, su naturaleza, a qué realidad pertenece, qué es lo que puede hacer, qué lugar ocupa en el universo, etcétera.

Con estas inquietudes de fondo, han surgido respuestas de diferente índole; cada una de las respuestas o soluciones a estas cuestionantes están impregnadas, principalmente de la persona que las responde, de los acontecimientos o situaciones propios del contexto político, social, económico, religioso en que se desenvuelve la persona misma; es decir, la cultura influye en el resultado que pueda surgir de cualquier investigación. Por lo tanto, se descubre y se puede afirmar que las concepciones antropológicas que existan en las variadas culturas del mundo son diferentes.

Sin embargo, hay elementos o patrones comunes en las concepciones antropológicas de las diferentes culturas en el mundo y que son elementos que sirven de apoyo para la unidad de la misma humanidad. Por ejemplo, la concepción de una realidad inmaterial, de una realidad más allá de este mundo, los frutos de la ciencia también son elementos que sirven para el provecho, conocimiento y reflexión de cualquier ser humano en todo el mundo.

Es importante hacer notar que un elemento constitutivo de la cultura que influye de manera determinante es la concepción religiosa que se tenga en la cultura, porque el pensante va a lanzar su consideración acerca del hombre desde la cosmovisión concreta en que ha crecido y se haya desarrollado.

El hecho de que existan diferentes culturas en el mundo hace que las teorías que surgen de las investigaciones sobre el hombre sean más ricas y complementarias; y que tanto los amantes del conocimiento como de la investigación misma se vean enriquecidos con todas ellas. Por eso, es de apreciar que cada cultura transmita a la otra el resultado de su investigación

antropológica y se pueda obtener de su indagación un resultado más purificado y perfeccionado que le sirva al mismo hombre para conocerse y conocer el mundo en que se encuentra inmerso.

Además de que cada respuesta está configurada por estas realidades que se unen e influyen en el investigador, se puede observar otro punto importante: la indagación va condicionada por una intención o finalidad; esta finalidad puede ser de alguna disciplina científica, a saber: religiosa, política, económica, sociológica, filosófica, etc.; es decir, no se estudia por estudiar, sino que se realiza ese estudio con una intención.⁵²

Aunado a todo esto, es de suma relevancia señalar, por ejemplo, para la epistemología, que cuando el ser humano se investiga o reflexiona a sí mismo, es el único caso en el que el sujeto cognoscente y el objeto a conocer es el mismo, es decir, el hombre investiga al hombre.⁵³ Esto es sorprendente porque, dentro de todo el universo, es el único caso en que el sujeto y el objeto es el mismo.

El hombre se piensa a sí mismo, se conoce a sí mismo, es capaz de voltear la mirada hacia sí. En esta acción se puede constatar que la capacidad de interrogarse a sí mismo y ser consciente de ello, no sucede en algún otro ente en todo el universo; por eso es que brota la inquietante de reflexionar e investigar al hombre, ¿qué hay en el hombre que lo hace capaz de pensarse a sí mismo, de

⁵² Es por eso que cada ciencia proporciona una definición propia, en este caso, de qué o quién es el hombre: la economía, la política, la religión, la sociología, etc., cada una de ellas formulan desde su perspectiva una definición propia sobre el hombre. Lo interesante será ver si estas definiciones tienen elementos que se puedan relacionar y converger para propiciar a la misma humanidad una definición unificada que le sirva para conocerse y tener más clara su identidad. Es muy probable que la definición que la religión proporcione sea la que más impacte en la humanidad y, por ende, puede ser la más aceptada por la misma.

⁵³Cfr., «Capítulo 20: Hombre», en *Enciclopedia Barsa*, Tomo XVI, Temapedia, Preparada con el asesoramiento del cuerpo de redacción de la *Encyclopaedia Britannica Publishers, INC.*, México, Panamá, Río de Janeiro, Buenos Aires, Caracas, Impresora y Editora mexicana, S. A. de C. V., 1986, p. 85.

saber y conocer qué es lo que hay en su alrededor? ¿Qué realidad se encuentra en él que hace posible todo esto?

Es sabido que existieron diferentes filósofos que aportaron su investigación y reflexión del hombre a lo largo de la historia del pensamiento, cada uno, desde su cultura, ha lanzado su aporte filosófico al mundo para que se una a la gran diversidad de pensamientos y reflexiones que cada cultura y postura filosófica propone para que otros filósofos discutan, enriquezcan y mejoren la investigación; originándose así, en la actualidad, una especie de dialéctica en el pensar filosófico que va purificando y originando una nueva tesis que, a su vez, es confrontada y, si es el caso, purificada con otro pensamiento con el nombre de antítesis para lograr un pensamiento más puro, verdadero que le ayude al mismo hombre, no sólo a conocerse, sino a valorar, conforme pasa el tiempo en la historia, la capacidad que tiene de producir un conocimiento auténtico y verdadero con la ayuda de otros.

Es maravilloso pensar en el hombre. Siempre será una aventura que nunca se arrepentirá de haberla realizado quien se lance a vivirla porque hace descubrir y conocer las inmensas realidades que contiene, por ejemplo: la forma en que nace, crece, se desarrolla y trabaja, no de modo artificial ni mecánico, sino por su propia naturaleza y constitución *misteriosa* que es capaz de obrar todo ello y, no sólo eso, sino otras acciones que son impresionantes cuando se conocen y analizan, basta mencionar para esto la capacidad natural que posee para conocer.

La ciencia nunca podrá superar al hombre, de hecho, es él quien hace la ciencia y quien en todas sus creaciones y acciones se refleja. Es acertado decir que en todo cuanto hace el ser humano sólo se está manifestando y expresando. El mundo que ha desarrollado para crecer y moverse es una antropofanía que da a conocer lo grande que es.

¿Cuál es su origen? Porque su capacidad hace pensar que existen en él realidades que a simple vista no podemos ver, ni mucho menos constatar y verificar; no es posible pensar que sea un ente más en el universo porque se ha visto que es capaz de conocer y trascender a diferencia del mismo universo material, aunque existan entes más grandes y aterradores con capacidades que superan las de él.

Sin más proposiciones preliminares que inquieten al intelecto para intentar descifrar al hombre, este capítulo tiene el fin, con la ayuda eminente del *Doctor Angélico*, Santo Tomás de Aquino, de tener un acercamiento al hombre para conocer su estructura, lugar que ocupa en el universo, su constitución, etcétera, para saber más y aportar algo a las investigaciones que él mismo realiza para su mejoramiento.

2. El hombre, su lugar en el mundo

Cuando Sócrates proponía a todo individuo griego la sentencia “*conócete a ti mismo*”, es de suponer que no sólo expresaba aquella frase para que el hombre conociera sus actitudes, pensamientos y acciones, sino que también lo invitaba a descubrir y conocer su naturaleza, su origen, su constitución; es decir, no sólo les planteaba como único objetivo conocer la dimensión psicológica o conductual en el hombre sino todas sus dimensiones en la que también, sin duda, estaban las de carácter antropológico, ontológico, social, etcétera.

Cuando el pensamiento se aventura para ubicar al hombre en el mundo, se da cuenta que existen en él una diversidad de entes que dan lugar precisamente a lo que llamamos *universo*⁵⁴. El universo es infinito en cuanto que

⁵⁴ Es una palabra que se deriva del latín *universus*, y se utiliza para designar al conjunto de las cosas creadas.

no se conocen sus límites en el espacio;⁵⁵ aunque haya modernas teorías que le suponen un tamaño y una edad, basándose en distintos cálculos.

Se dice que el universo es infinito porque se encuentra en él un conjunto de cuerpos celestes, nebulosas y espacios intermedios, modos de existencia, lugares incontables formados por sus respectivos elementos y, diferentes especies que se encuentran, por ejemplo, en el planeta Tierra. A todas ellas, en la filosofía se les denomina entes⁵⁶ y que pueden ser entes de razón o entes materiales.⁵⁷

Una de las primeras verdades que se deben expresar para filosofar sobre el hombre desde esta perspectiva es que el *Doctor Angélico* estudia al hombre considerándolo como creación de Dios.⁵⁸ De hecho, para la filosofía cristiana, Él es la causa eficiente de todo cuanto existe en el universo, es por eso que estudia al hombre formalmente como creatura de Dios.

Santo Tomás utiliza la doctrina de los grados de perfección o jerarquía de los seres para poder discernir y ubicar cuál es el lugar en el que se encuentra el hombre dentro del universo.

⁵⁵ Se dice que el universo es infinito sólo en el sentido en que no se pueden verificar o medir sus dimensiones, no se puede decir dónde inicia y dónde termina dado que, gracias a los logros de la ciencia, se han descubierto, por ejemplo, otras galaxias. El universo no es infinito en el sentido metafísico de eternidad o permanencia.

⁵⁶ La palabra *ente* es el participio activo presente del verbo ser y se utiliza para hacer referencia a las cosas concretas en su acto de ser; por ejemplo: el sol, la luna, el hombre, el escritorio, etcétera.

⁵⁷ Se utiliza el término *entes de razón* para designar a las realidades que existen sin una composición material o corporal, por ejemplo: la imaginación, las ideas, las palabras, los ángeles, etcétera. Son entes en cuanto que participan del ser aunque no tengan una constitución material y que, sin embargo, existen.

⁵⁸ Esto debe quedar claro porque todo cuanto pueda decir Tomás de Aquino, lo va a decir tomando como referencia principal a Dios y a partir de allí construirá todo su pensamiento filosófico, y sin duda alguna, el teológico; a diferencia de otros escritores y filósofos que escriben su concepción del hombre desde una postura meramente material o, si se quiere, una postura espiritual o psicológica sea ateo o creyente.

Dice el *Doctor Angélico* que dentro de toda la creación, el ser humano, se encuentra en el lugar más inferior de las realidades espirituales y en la cumbre de las realidades materiales. Por tanto, en la concepción de santo Tomás de Aquino, el hombre, dentro de la jerarquía de los seres, ocupa un lugar intermedio en todo el universo; en él se unen dos realidades: la realidad espiritual y la realidad material:⁵⁹

En la cima del mundo de las formas están las Inteligencias separadas de toda materia: los ángeles; en el grado más bajo están las formas totalmente incluidas en la materia; entre las dos se encuentran las almas humanas, ni formas separadas, ni formas ligadas en su existencia a la de una materia.⁶⁰

E. Gilson, como investigador y amante del pensamiento de santo Tomás de Aquino, no deja de lado la visión cristiana en la que el *Doctor Común* se basa. Sabe de antemano que es determinante y esclarecedora; y tan lo sabe que seguramente por eso se adentra en esta postura para realizar su aporte filosófico acerca del hombre con la finalidad de hablar y escribir sobre él como una creatura creada por Dios.

Es importante insistir en esta postura del pensamiento cristiano porque hay filósofos que en sus corrientes o ideologías filosóficas no consideran el origen del ser humano en Dios, y, tal vez, ni siquiera ubican moderadamente al hombre en el universo, sino que se arriesgan a formular otras posturas que no necesariamente incluyen a Dios como base para construir su pensamiento.

En cambio, en santo Tomás de Aquino, cualquier argumento que realiza y propone, lo lanza desde esta concepción religiosa. No deja de lado sus convicciones religiosas ni siquiera en el momento en que se adentró en los tratados aristotélicos, sino al contrario, todo cuanto le sirvió de este gran filósofo

⁵⁹ Cfr., ÉTIENNE GILSON, *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Cuarta edición, Pamplona, EUNSA, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 2002, p. 247.

⁶⁰ *Idem*.

estagirita, lo introdujo al cristianismo con el fin de fundamentar filosóficamente la doctrina cristiana en los tratados acerca del hombre.

El lugar del hombre en la escala de los entes es uno de los lugares más privilegiados, de los más perfectos y, dentro de los entes que tienen constitución de materia y forma, el ser humano es el más perfecto, es quien tiene el reinado gracias a la naturaleza y facultades que posee su alma humana como principio vital en el cuerpo.

Dentro del universo, tanto material como espiritual, en el que está inmerso el hombre, y ubicando a cada especie de las diferentes realidades, si es que se puede hablar así, existen, por un lado, quienes no tienen en su estructura o como elemento constitutivo un alma; es decir, sólo son materia; por otro lado, existen quienes sólo son una realidad espiritual, y son quienes no tienen como elemento constitutivo la materia.

El mismo Tomás de Aquino lo escribe en la Suma Contra los Gentiles:

[...] Por ello, para que el universo pudiese lograr la más alta perfección, era necesario que las creaturas volvieran a su principio. Y todas ellas y cada una de las creaturas vuelven a su principio en cuanto llevan en sí la imagen de dicho principio según su ser y naturaleza, en los cuales tienen alguna perfección [...]. Siendo, pues, la inteligencia divina el principio de todas las cosas creadas, como antes se demostró, era necesario, para la perfección de las creaturas, que algunas de ellas fuesen inteligentes.⁶¹

El *Doctor Angélico* para fundamentar este pensamiento respecto al hombre, de cómo logra ubicarse en un grado de perfección dice que un efecto es lo más perfecto posible, cuando vuelve a su principio. Es por eso que el círculo es el más perfecto de todas las figuras, y el mismo movimiento circular de entre todos los movimientos, dado que en ellos el punto siempre vuelve a su principio; por ello, para que el universo pudiese lograr la más alta perfección, era necesario

⁶¹ S. T. DE AQUINO, S. c. g., libro III, cap. XLVI, p. 209.

que las creaturas volviesen a su principio y el más claro ejemplo de esto en el pensamiento cristiano es el hombre.⁶²

Para expresar esta situación privilegiada del hombre, santo Tomás, también se vale de dos explicaciones neoplatónicas. Según la primera, afirma que el alma humana es como horizonte y límite de lo corpóreo e incorpóreo. Como la línea del horizonte, en que se ve juntarse lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra, en el hombre se une el espíritu con la materia. En la parte superior al hombre, de la escala de los entes, está el mundo infinito de lo espiritual, y en la inferior se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia.⁶³

El hombre, tal como se encuentra en la escala entitativa, es el confín o extremo de dos mundos, y su alma es medianera entre lo espiritual y lo material. Puede, por ello, decirse con una segunda imagen que el hombre es un anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que parece milagrosa.⁶⁴

En resumen, existen en el universo dos realidades. La realidad material y la realidad espiritual o inmaterial. De entre todos los entes, hay quienes tienen movimiento propio y, también, quienes son movidos por otro. Los que son movidos por otro no tienen un principio activo interno a diferencia de los que tienen movimiento por sí mismos gracias a su principio activo interno.

El hombre es un ente que tiene movimiento propio. En él se encuentra la realidad espiritual y la material. Es un compuesto de materia y alma, siendo el alma el principio activo por el cual el hombre tiene movimiento propio. Es por eso que se dijo que en el hombre se unen dos realidades: la espiritual y la material tiene el reinado sobre las cosas materiales gracias a su alma, pero, sin embargo,

⁶² *Ídem.*

⁶³ *Cfr.*, EUDALDO FORMENT, «Estudio introductivo», en S. T. DE AQUINO, filósofo del ser, *Textos selectos*, Biblioteca de grandes pensadores, Madrid, Gredos, 2012, p. LXXV.

⁶⁴ *Cfr.*, *ídem.*

ocupa el último lugar de las sustancias suprasensibles por su composición material.

3. El Hilemorfismo⁶⁵

Se denomina así a la doctrina filosófica que explica la composición que tienen los cuerpos de materia y forma. Esta doctrina está íntimamente unida a la doctrina de la *substancia*⁶⁶ que el *Estagirita* dejó como legado. *Materia y forma* son conceptos que no han de entenderse en el sentido descriptivo de la Física y las demás ciencias positivas, sino únicamente en sentido filosófico.

Santo Tomás se ayuda del pensamiento aristotélico para abordar el tema sobre la composición substancial que tiene el hombre, porque Aristóteles es el exponente más importante en esta área dado que no subestima la realidad material sino que se esfuerza por analizar y comprender su naturaleza para saber qué papel juega en relación con la realidad inmaterial.

Otra razón por la cual Santo Tomás no deja de lado esta doctrina aristotélica es porque la utiliza para fundamentar sus pensamientos respecto a la estructura y composición de los cuerpos vivientes y de los cuerpos sin vida.⁶⁷

⁶⁵ El Hilemorfismo, escrito a veces 'hilomorfismo', o teoría hilemórfica de la realidad natural, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás. JOSÉ FERRATER MORA, «Hilemorfismo», en *Diccionario de Filosofía*, t. II, Barcelona, Ariel, 2001, p. 1638.

⁶⁶ Los naturalistas afirman que el principio substancial reside en los elementos materiales; los platónicos lo atribuyen a la forma; en cambio, cualquier hombre podrá decir que son substancias el individuo y la cosa concreta, hechos al mismo tiempo de materia y forma. Según Aristóteles, tienen razón todos y ninguno, al mismo tiempo, dado que estas respuestas, por separado, resultan parciales, unilaterales. En conjunto, por el contrario, configuran la verdad. *Cfr.*, G. R. Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 168.

⁶⁷ Los cuerpos animados en la jerarquía de los grados del ser son: las plantas, los animales y los seres humanos; los cuerpos inanimados son, por ejemplo, todos los minerales.

El ser humano tiene la composición: *materia y forma*.⁶⁸ El cuerpo es la materia y el alma es la forma, ésta es su substancia. La substancia en el hombre se predica a partir de la composición alma y cuerpo,⁶⁹ si falta alguno de ellos no puede llamársele substancia porque únicamente de esta unidad substancial es como se puede predicar que existe un ser humano. Por lo tanto, el término hombre y su existencia concreta real son gracias a la unión substancial de la materia y la forma.

La palabra hilemorfismo es un concepto compuesto por dos términos griegos; *hyle*, que se refiere a la materia corporal y *morphé* que hace referencia a la forma.

La materia (*hyle*) es un principio constitutivo de las realidades sensibles, porque sirve como substrato de la forma; por ejemplo, la madera es el substrato de la forma del mueble, la cerámica es el substrato de jarra. Si eliminamos la materia, eliminaríamos todas las cosas sensibles. La materia misma es potencialidad indeterminada únicamente puede actualizarse y transformarse en algo determinado si recibe tal determinación mediante una forma.⁷⁰

La forma, en la medida en que es el principio que determina, actualiza, realiza la materia, constituye aquello que es cada cosa, es decir, su esencia, y por lo tanto es substancia de pleno derecho.⁷¹ No se trata de la forma tal como la

⁶⁸ La doctrina hilemórfica sostiene que toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma. Más específicamente, el Hilemorfismo dice que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios substanciales: la materia, o materia prima, y la forma substancial. Estos principios están relacionados entre sí al modo como lo están la potencia y el acto. *Cfr.*, J. F. MORA, *op. cit.*, p. 1638.

⁶⁹ Aquí conviene mencionar que existen substancias simples y substancias compuestas. En el caso del hombre su substancia es una substancia compuesta porque su constitución es de materia y forma; es decir, el cuerpo y el alma.

⁷⁰ *Cfr.*, G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 168.

⁷¹ Aristóteles utiliza la expresión «lo que es» o «lo que era el ser», que los latinos traducirán como *quod quid est, quod quid erat esse*, y se sirve sobre todo de la palabra *eidos*, forma. *Cfr.*, *ídem*.

entendía Platón (la forma supraceleste), sino de una forma que es el elemento constitutivo intrínseco de la cosa misma, es una forma-en-la-materia.⁷²

Si buscamos un origen histórico de esta explicación de la doctrina hilemórfica lo encontramos en la filosofía de la Grecia antigua. Fue Aristóteles quien dio respuesta con esta doctrina a los problemas de unidad-pluralidad y mutabilidad-permanencia, problemas que a su vez eran las posturas de Parménides y de Heráclito respectivamente.⁷³

Aristóteles comprendió que no se puede negar la mutabilidad de los seres, y que hay que hacerla compatible con la entidad en el cambio; y esto es posible porque las cosas constan de acto y potencia. Hay potencia porque se da un sujeto (materia) capaz de múltiples mutaciones, permaneciendo siempre el mismo; hay acto, porque la capacidad de determinación está realizada por algo distinto (forma) de la potencia, por lo actualizante en la potencia.

Así, con los principios de acto y potencia, es como Aristóteles soluciona las aporías que presentaban tanto Parménides como Heráclito dándole su realidad correspondiente a la pluralidad y a la unidad.

En la escolástica, el Hilemorfismo, se utilizó para contrarrestar y objetar al dinamismo y al mecanicismo. El mecanicismo afirmaba que el mundo corpóreo está formado por una masa material, inerte y homogénea en sí misma; y que la

⁷² *Cfr., ídem.*

⁷³ Parménides negaba la pluralidad y la mutabilidad, afirmando la unidad y permanencia monolítica del ser: todo es y nada cambia. Heráclito sostenía que la unidad y la permanencia bajo las distintas mutaciones son algo ilusorio, por lo que sólo admitía la pluralidad y la mutabilidad: todo pasa, todo es puro devenir. JUAN CRUZ CRUZ, *Origen y sentido del Hilemorfismo* [Mensaje en un blog]; <http://www.leynatural.es/2012/11/05/origen-y-sentido-del-hilemorfismo/>. Consultado el 13 de enero de 2016.

diversidad de los seres no proviene de cualidades intrínsecas, sino de movimientos exteriores que agitan las partes de esa masa.⁷⁴

En cambio, el dinamismo negaba la extensión a favor de la actividad: los cuerpos están compuestos de fuerzas inextensas.⁷⁵

El Hilemorfismo filosófico considera que las sustancias corpóreas no están constituidas por otras sustancias completas, materiales (atomismo) o espirituales (dinamismo), sino por principios físicos realmente distintos: uno, determinado, fundamento de la cantidad extensa y de la inercia, desempeña el oficio de potencia (materia prima); el otro, determinante, razón de ser de las propiedades y actividades específicas, desempeña el oficio de acto (forma sustancia). En este sentido el Hilemorfismo fue ampliamente estudiado y desarrollado en la filosofía escolástica en la que se encontraba el *Doctor Angelicus*.

Por lo tanto, como se dijo arriba, el hombre, para Santo Tomás de Aquino, es una sustancia compuesta de cuerpo y alma; sólo de esta unión substancial se predica la existencia del ser humano. Si faltase alguna de las dos, deja de existir el ser humano.

Y, sin duda, hay quienes tienen la postura extrema de que el hombre solamente es materia, y que no existe en él algún aspecto espiritual; o, el otro extremo, en quienes dicen que el ser humano sólo es ser humano en razón de que tiene en su cuerpo una realidad espiritual por la cual el cuerpo tiene vida, dándole a el alma la supremacía al estilo platónico.

⁷⁴ Por ejemplo, el mecanicismo geométrico de Descartes consideraba esa masa material como continua, haciendo de la extensión la esencia misma de los cuerpos: también las plantas y los vivientes son meros mecanismos complicados, carentes de cualidades activas. *Cfr., ídem*.

⁷⁵ En el dinamismo, la más célebre teoría dinámica es la de Leibniz, el cual veía en las mónadas fuerzas simples, inextensas, espirituales y desiguales. *Cfr., Ídem*.

Esas dos formas de concebir al ser humano son extremas, Santo Tomas, en cambio, sigue a Aristóteles diciendo que se deben valorar los dos aspectos que se encuentran en el ser humano, a saber, su aspecto espiritual y su aspecto material. Es esta, para un buen filósofo, la verdad en cuanto la constitución substancial en el hombre: la unión del alma con el cuerpo da como resultado al ser humano.

4. Persona

El periodo de la Escolástica o Edad Media, fue una época donde se fabricaron muchos filósofos que se esforzaron por utilizar a la Filosofía para sustentar sus argumentos teológicos; es decir, su principal objetivo era ayudar a la Teología con todos sus razonamientos. Con esto de fondo, se obtuvieron bastantes reflexiones ricas en sabiduría, cada filósofo se esforzaba por llegar a la verdad.

Bien sabemos que Santo Tomás de Aquino es un representante excepcional de este esfuerzo filosófico, fue un teólogo y filósofo que logró unir estos dos saberes; y, en lo que respecta a este apartado acerca de la persona, se verá que todo su quehacer tiene éxito al descubrir que sus ilaciones son claras y precisas.

Boecio había definido a la «persona» como una *substancia individual de naturaleza racional*. Esta definición fue muy discutida a lo largo del siglo XII. Ricardo de San Victor propuso otra definición: «*existencia incomunicable de naturaleza intelectual*»; esta definición fue aceptada por muchos teólogos del siglo XIII, en específico, la escuela franciscana, en abierta rivalidad con Boecio.⁷⁶

⁷⁶ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 29, a.1, p. 320.

Hay otra definición de persona; Alano de Insulis⁷⁷ definía persona diciendo que es “la hipóstasis distinguida por la propiedad relativa a la dignidad. Como quiera que subsistir en la naturaleza racional es de la máxima dignidad, todo individuo de naturaleza racional es llamado persona”.⁷⁸ Esta definición se utilizaba en el tiempo de Santo Tomás y que, también, él la menciona para poder diferenciar lo correcto e incorrecto de cada una de las definiciones que se habían propuesto hasta su época.

Sin embargo, el *Doctor común*, también hizo su aporte singular a la definición de persona, especialmente a la definición que Boecio heredó a todos los pensadores. Refinó esta definición, por ejemplo, en su obra *De Potencia* agregó: persona es *el subsistente distinto* en la naturaleza humana, en *las Sentencias* dice que persona es el *individuo distinto subsistente* en la naturaleza humana.

En esta definición que realiza Santo Tomás, se deben considerar de modo imprescindible tres elementos: incomunicabilidad, subsistencia e intelectualidad. En cuanto a la incomunicabilidad, cuando se compara con *distinto* vienen a ser lo mismo y se hallan incluidos en el concepto de individuo. Individuo lleva consigo la marca de intransferencia o incomunicabilidad. Por ejemplo, Juan es idéntico a sí mismo de forma que no es comunicable o reductible a Pedro. De esta forma, persona equivale a lo que es completo, lo que tiene la última perfección en el género de la substancia.

⁷⁷ Nació en el siglo XII, discípulo de San Bernardo, maestro de teología en París. Científico y un gran erudito. Cfr., DON JAVIER DE BURGOS, *Biografía universal, antigua y moderna II*, Madrid, Imprenta de Don Mateo Repullés, 1822, pp. 269-270, [en línea], https://books.google.com.mx/books?id=FssVtGEY3HYC&pg=PA268&lpg=PA268&dq=biograf%C3%ADa+de+alano+de+insulis&source=bl&ots=KuggemV4wJ&sig=QENbmxDWD_MjYd8tRWyzyzKPjHI&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjw8_Wdre_LAhUEvIMKHQ7VAXwQ6AEILzAE#v=onepage&q=biograf%C3%ADa%20de%20alano%20de%20insulis&f=true. Consultada el 15 de marzo de 2016.

⁷⁸ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 29, a. 3, ad. 2, p. 327.

Se puede decir, por ejemplo, *hombre* y esta palabra hace referencia a la humanidad en su conjunto, como *especie* humana; también se puede decir *algún hombre* y se está haciendo referencia a dicha especie; finalmente, se puede decir *este hombre*, Oscar, Julio, Cicerón, etc., y hacen referencia a un *individuo concreto*, a un singular determinado, independiente, autónomo, incomunicable, intransferible.⁷⁹

Éste último caso es el único que merece el nombre de *persona*, siempre que se trate de un individuo perteneciente a una naturaleza racional. Dirá el Santo: los individuos de cualquier otro género de substancia, por ejemplo piedras, son calificados como *hipóstasis* o *substancias primeras*; pero los individuos de substancia racional son realzados con un nombre propio y característico: el de *persona*.⁸⁰

En cuanto a la subsistencia, cuando se expresa *incomunicable*, es ya decir *subsistente*. Sin embargo, es conveniente distinguirlo como lo hace santo Tomás. Para él, la palabra individuo se toma formal y específicamente por el singular concreto y determinado que alcanza la máxima perfección en el género de sustancia al existir en sí y por sí mismo en absoluta independencia.

A la formalidad por la que una naturaleza se constituye en sustancia se le llama «subsistencia» y no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las substancias; pero hay algo que hace que las substancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro.

Lo blanco y lo negro, por ejemplo, pueden darse en la pared o en la madera; es decir, en *algo*, mientras que la pared o la madera siguen siendo realidad independiente del color que sustenten. Por lo tanto, se dice que la madera *subsiste*; mientras que el color *existe en*.

⁷⁹ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 30, a. 4, p. 334.

⁸⁰ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 29, a. 1; a. 3, ad. 4, p. 327.

Respecto a la *intelectualidad*, dice el *Doctor Angélico*: no se llama persona a cualquier individuo, sino al que subsiste con plena autonomía en una naturaleza racional. Los demás pueden llamarse hipóstasis, supuestos o substancias primeras; pero sólo los alcanzados por la intelectualidad son honrados con el título de *persona*.⁸¹

Gracias a la intelectualidad, la substancia, subsistente, alcanza su autonomía de acción; se convierte en maestra y dueña de sus actos; obra por sí misma, con conocimiento de causa, tiene consciencia de sí y entra en relación con los demás. Gracias al pensamiento, el mundo se ordena bajo principios, revela sus valores, toma cuerpo y sentido.

De esta forma, el concepto tomista de persona engarza con los rasgos esenciales de la noción moderna que subraya los caracteres de razón y de libertad.

Ya he se ha explicitado la refinación que el Santo hace a la definición de persona que aportó Boecio, es necesario que se especifiquen claramente los términos de persona, hipóstasis y substancia para que, una vez claros y bien distinguidos, se puedan utilizar, con la ayuda del *Doctor*, sin algún error filosófico; logrando así, una profundización para conocer al ser humano.

La palabra *substancia* tiene su equivalente en griego que es *hipóstasis*.⁸² Lo que dice Santo Tomás respecto a cada una de estas palabras es que fue un error de nomenclatura histórica:

[...] está lo que dice Boecio en el libro *De Duab. Natur.*: Los géneros y las especies sólo subsisten; los individuos, por su parte, no sólo subsisten, sino que también sustentan. Pero por subsistir son llamadas subsistencias, como por sustentar son llamadas sustancias o hipóstasis. Así, pues, como a los géneros y

⁸¹ *Cfr.*, S. T. DE AQUINO, *S. th.*, q. 29, a. 1, p. 321.

⁸² *Cfr.*, S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 29, a. 3, ad. 3, p. 327.

las especies no les corresponde ser hipóstasis o personas, las hipóstasis o personas no son lo mismo que las subsistencias. Más aún. Boecio, en el comentario *Praedicamentorum* dice que la *hipóstasis se llama materia y que la usiosis, esto es, la subsistencia, se llama forma*. Pero ni la materia ni la forma pueden ser llamadas personas. Luego persona se diferencia de hipóstasis, subsistencia y esencia.⁸³

Hay que decir, según el Filósofo, en el libro V de la *Metaphys*, sustancia tiene dos acepciones:

1) *Una*, por la que sustancia es tomada como la esencia de algo, y se la indica con la definición, y, así, decimos que la definición expresa la sustancia de algo. Esta sustancia los griegos la llaman *usía*, y que en español puede traducirse por esencia.

2) *Otra* acepción es la sustancia en el género de la sustancia. Esta acepción, en su sentido general, puede ser denominada con un nombre intencional. Es llamada *supuesto*.⁸⁴

Hay también tres nombres con los que se expresa algo y que corresponden a la triple consideración que puede hacerse de la sustancia, a saber: realidad natural, subsistencia e hipóstasis. Pues por existir por sí mismo y no estar en otro es llamada *subsistencia*; pues decimos que subsiste lo que existe en sí mismo y no en otro. Por supuesto de alguna naturaleza común es llamada *realidad natural*. Así, *este hombre* es una realidad natural humana.

Por ser supuesto de los accidentes es llamada hipóstasis o subsistencia. Estos tres nombres son comunes a todo género de sustancias. El nombre de persona sólo lo es en el género de las sustancias racionales.

⁸³ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 29, a. 2, p. 324.

⁸⁴ *Cfr.*, *ídem*.

En la actualidad, la palabra o concepto persona, generalmente se utiliza en otros sentidos, depende, también, de la disciplina científica o filosófica que trate el concepto.

El primer significado es el que se maneja en el teatro. En este ámbito hace referencia a la máscara que utilizaban los actores en una obra para representar algún personaje. El segundo sentido, es *personare*, que en una traducción del latín hace referencia a *hacer sonar la voz*; y en un tercer sentido, es utilizando el término *hipóstasis*, como ya se ha mencionado, haciéndose referencia a lo que está debajo como sustento o substrato.

CAPÍTULO II

EL ALMA⁸⁵

1. Nociones preliminares

El hombre es digno de estudio porque es un misterio. Es una tarea ardua aventurarse a conocerlo; ante todo porque las ciencias positivas no pueden ayudar para discernir y mostrar verdaderamente qué es lo que rige o cuál es el principio por el cual tiene vida el ser humano; la Filosofía, desde su campo, es la que más le ha dado al hombre un acercamiento con más certeza.

Ellas, las ciencias positivas, al parecer están limitadas en sus métodos y procesos para hacerle saber al hombre qué es lo que le da existencia; y cómo es que le llega la vida. Por ejemplo, el ser humano necesita más que una explicación del proceso de crecimiento que la genética desarrolla, porque él mismo anhela un conocimiento más cierto y convincente,⁸⁶ y tal parece que sólo muestran fragmentos de lo que él es porque sus conclusiones no lo aquietan.

⁸⁵ La primera noción que Aristóteles da acerca de este concepto y, que sin duda, es el que Santo Tomás utiliza como fundamental es que los seres animados se distinguen de los inanimados porque poseen un principio que les otorga la vida y tal principio es el alma. Así considera el alma: como un principio vital en las plantas, animales y en el hombre; porque su principal característica es *proporcionar vida* en aquellos tres seres vivos. *Cfr.*, G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 179.

⁸⁶ Tan misterioso es el ser humano que se cae en la tentación de que cada ciencia conciba al ser humano desde su propia trinchera. El problema que surge de esto es que se cae en el relativismo; además de que el hombre se muestra incapaz de tomar una postura fija que le provea el

La Filosofía, desde su campo, proporciona con su singular método de la reflexión *deductiva*, suficientes juicios y razonamientos correctamente formulados que brotan de la observación atenta del modo en que opera y actúa cada realidad en el universo; y así, como sirven para conocer al universo, también sirven para descubrir y conocer al ser humano íntegramente, sin parcialidades que puedan limitar sus conocimientos hasta el grado de no ser creíbles.

Otra característica propia de la reflexión filosófica es su *especulación sistemática* que aborda todos los posibles razonamientos que le ayudan a formular un juicio verdadero tomado de las herramientas que le son propias para una conclusión correcta y verdadera.

Con éste método y el tipo de reflexiones y razonamientos filosóficos, se ha deducido que no es posible adjudicarle a la materia, al cuerpo, la propiedad de que es él la causa por la cual se rige y existe el hombre o, en todo caso, que su constitución sea meramente material. La materia es contingente, limitada, perecedera, cambiante; y toda ella está condicionada y sometida a la corrupción y al devenir; además, hay dimensiones en el hombre que no pueden tener origen, desarrollo y fin en la misma materia, por ejemplo, la capacidad de amar. No se ama solamente porque el cuerpo experimente una sensación agradable, sino que esta sensación es el primer paso para que el hombre se lance a otra dimensión meramente inmaterial.

De esto, se infiere que, todo aquello que esté sometido a la corrupción o al cambio no puede ser la base o el fundamento de la existencia y de la realidad misma, sea cual sea la realidad que se estudie. Es necesario que exista alguna realidad que no esté sometida al cambio ni a la corrupción; sino al contrario, que sea necesaria, no material ni cambiante.

conocimiento necesario sobre su origen, constitución, finalidad, etcétera. Sin embargo, aunque cada ciencia positiva se esfuerza por facilitarle al hombre lo que desee, pareciera que existe en el hombre una inquietud latente e incansable porque no le satisface lo que ellas le proporcionan.

Aunado a eso, esta realidad *necesaria* no debe participar de las formas puras del tiempo y el espacio; es decir, a una realidad sometida al devenir. Por lo tanto, se infiere que sea una realidad espiritual la que mantenga la existencia y, por ende, que sea quien sustente la vida misma del ente.

Hubo en la Grecia Antigua muchos filósofos que se esforzaron por observar y estudiar el cosmos para descubrir cómo es que se rige el universo, el hombre, los animales, etc. Reunieron, cada uno de ellos a su modo, sus investigaciones y argumentaban *la necesidad de una realidad suprasensible* donde estuviera fundada la vida de la materia y que proporcionara el orden al universo. Los que empezaron a argumentar de modo sistemático a favor de una realidad suprasensible fueron Platón⁸⁷ y Aristóteles.

Platón, por ejemplo, apuntalando a una realidad suprasensible, decía: ¿queremos explicar el por qué es bella una cosa? Pues bien, para explicar ese *por qué* los filósofos naturalistas, que son todos los filósofos que se encuentran antes de Platón, también conocidos como filósofos presocráticos, recurrirían a elementos meramente físicos, como el color, la figura, etcétera. Sin embargo, afirma Platón, estas no son verdaderas causas, sino medios o con-causas. Por lo tanto, es preciso postular la existencia de una causa superior, que por ser una verdadera causa será algo no sensible, sino inteligible. Se trata de la idea o forma pura de lo bello en sí que, mediante su participación, su presencia, su comunidad o, en todo caso, una cierta relación determinante, hace que las cosas empíricas sean bellas, es decir, se realicen a través de la forma, del color y de la proporción que por fuerza se requieren para ser bellas.⁸⁸

Aristóteles, por su parte, cuando realiza una explicación del movimiento decía que todo lo que está en movimiento, es movido por otro; este otro, si es

⁸⁷ Platón mismo se preguntaba si las causas de carácter físico y mecánico eran las verdaderas causas o si eran *con-causas*, es decir, causas al servicio de otras más elevadas o, si la causa de lo que es físico y mecánico residía quizás en otras que no eran físicas ni mecánicas.

⁸⁸ Cfr., G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 127.

movido a su vez, es movido por otro. Una piedra, por ejemplo, es movida por un bastón, el bastón a su vez es movido por la mano y esta es movida por un hombre. Para explicar cualquier movimiento, hay que apelar a un principio que, en cuanto tal, no se ha movido, por lo menos con relación a aquello que él mueve. Sería absurdo el pensar que cabe la posibilidad de irse remontando de motor en motor hasta lo infinito: un proceso que llegue hasta lo infinito es siempre impensable en estos casos. Si esto es así, no sólo deben existir principios motores relativamente inmóviles, que dan razón de cada movimiento en particular, sino que debe haber a fuerza un *Principio* absolutamente primero y absolutamente inmóvil, del cual depende el movimiento de todo el universo.⁸⁹

Aristóteles se planteaba: ¿este primer motor cómo puede mover si permanece absolutamente inmóvil? En las cosas que conocemos, ¿existe algo que logre mover sin moverse a sí mismo? Y él mismo se respondió poniendo como ejemplo el objeto del deseo y de la inteligencia. El deseo tiende a lo que es bello y bueno; lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre, sin moverse para nada ellos mismos. Lo mismo pasa con el objeto de la inteligencia, sin moverse, lo inteligible mueve la inteligencia. Así, análogamente, el primer motor mueve igual que el objeto de amor atrae al amante y, en cuanto tal, permanece absolutamente inmóvil.⁹⁰

Habiendo presentado una mínima parte del pensamiento de estos dos grandes filósofos, se constata que la proposición afirmativa que apuesta por la existencia de la realidad suprasensible es cierta; y no sólo porque aquellos filósofos griegos lo postulen o porque simplemente esta realidad suprasensible sea necesaria para fundar en ella la causa primera de todo cuanto existe; sino porque la misma experiencia lo transmite o expresa en el modo en que opera; además, porque sus argumentaciones son correctas y verdaderas dado que provienen no sólo de una argumentación filosófica, sino que también la

⁸⁹ Cfr., *ibídem*, p. 170.

⁹⁰ Cfr., *ibídem*, p. 171.

experiencia concede sus elementos. Por ejemplo, para constatar lo dicho con un ejemplo: *el hombre*; en su misma constitución se confirma esta realidad suprasensible, es compuesto de cuerpo y alma; compuesto de una realidad material y una realidad suprasensible.

Visto esto, se reafirma que, el *Doctor Angélico* toma el pensamiento de Aristóteles, en específico la doctrina hilemórfica para hablar sobre la constitución del ser humano. Él arguyó que la estructura del hombre es de alma y cuerpo o materia y forma, siendo el cuerpo la materia como potencia y el alma, la forma que la actualiza o informa. Así, Santo Tomás para fundamentar y explicar filosóficamente esta concepción del hombre, sigue a Aristóteles, apelando a su concepción metafísica hilemórfica de la realidad.

Por tanto, la materia es el principio de individuación y el alma es la forma substancial.⁹¹ El cuerpo tiene sus propios movimientos fisiológicos que le permiten crecer y desarrollarse gracias a las potencias del alma. Ella, por su parte, tiene sus propios movimientos que la caracterizan; por ejemplo, tiende a los objetos para aprehenderlos gracias a su principio intelectual o capacidad de intelegir⁹², acción que no podría realizar si no estuviera unida al cuerpo, es por eso que se afirma que el alma necesita del cuerpo para ejercer sus potencias.

Ahora, cuando se habla de *alma* es posible que haya quien esté de acuerdo con el concepto o, puede haber también, a quien le cause náusea por el único hecho de pronunciarla. Esto porque, como se ha dicho, existen quienes

⁹¹ Esta frase debe entenderse de la siguiente manera: se dice que el principio de individuación es la materia que existe en el momento en que no se ha dado la unión substancial, no es una materia sin forma o en bruto, sino una materia ya previamente definida para desarrollarse como tal; y se dice que el alma es la forma substancial en el sentido en que es ella la que actualiza y le confiere vida a la materia.

⁹² La palabra inteligencia es un concepto compuesto de dos términos latinos: *inter* que hace referencia a lo interior y *legere* que significa leer. Como palabra compuesta su significado es *leer dentro*. La inteligencia es la facultad que tiene el ser humano de leer y abstraer lo que está dentro de aquello que se le presenta al hombre como algo ajeno a él. Puede ser un objeto, otro ser humano, etcétera.

puedan considerar el ser humano sólo desde la materia u otros que lo consideren como una mera realidad espiritual que viene a darle vida al cuerpo.

No obstante, es claro que Santo Tomás con la doctrina *hilemórfica* modera estas dos posturas y le da a cada uno su lugar diciendo que el alma es una forma substancial que fue creada para informar al cuerpo, gracias a éste, ella puede ejercer o desarrollar sus facultades, a saber, el intelegir, el amar, etcétera.

Por lo tanto, el ser humano, en el pensamiento de Santo Tomás solamente se entiende desde estos dos aspectos: el cuerpo y el alma; y a los dos los considera tanto importantes como sagrados. Si llegase a faltar alguno, el hombre deja de existir.

Ahora, para mostrar la existencia de la materia, no hay problema porque es evidente. El punto importante aquí es: ¿Por qué se debe aceptar la existencia de un alma? Primero, se debe tener claro que todo cuanto es evidente, no hay necesidad de demostrar su existencia; en cambio, lo que no es evidente a simple vista, sí necesita ser demostrada su existencia porque aunque actúe, no es posible ver de modo tangible su naturaleza, sólo la deducimos por sus acciones o sus obras.

La materia o lo que llamamos *substancias corpóreas* son realidades palpables, medibles, cuantificables; sin embargo, en el universo hay substancias corpóreas que se distinguen de otras porque tienen movimiento propio; a estos cuerpos se les denomina o se les llama vivientes; y a aquellas otras substancias corpóreas sin movimiento propio se les denomina cuerpos inertes.

Se infiere, por lo tanto, que estas particularidades, a saber, auto movimiento, nutrición, crecimiento, etcétera, son acciones realizadas por *algo* que está de fondo en ellas. Pero, ¿qué es ese *algo* en ellas que hace posible que

la materia pueda desarrollar estas particularidades? ¿Cómo sucede o se desarrolla ese movimiento, ese crecimiento o esa nutrición?

Debe existir algo más que la materia, que lo corpóreo, y esto debe radicar en el interior de la materia como principio interno.

El Santo, afirma que aquello que genera el movimiento propio en los cuerpos es el *alma*⁹³. Este concepto hace referencia a lo que se le denomina principio interno.

⁹³ Las representaciones primitivas del *alma* son variadas, pero se destacan tres rasgos comunes en ellas. El alma concebida como un soplo, aliento o hálito, equivale a la respiración; cuando falta tal aliento, el individuo muere. A veces, finalmente, se concibe como una sombra, presentida o de algún modo *entrevista* en el sueño. En los dos primeros casos, el alma es más bien como un principio de vida; en el último caso, más bien como una *sombra o un simulacro*. La idea de alma como aliento, hálito, exhalación, soplo, etcétera es acaso la más común. E. B. Tylor ha indicado que puede hallarse en las principales corrientes de filosofía universal. Los términos usados para designar tal *alma* en diversas culturas muestran cuán difundida se halla esta idea. Así, en los vocablos *nefesh* (hebreo), *nefs* (árabe), *atman* (sánscrito), *pneuma* (griego), *animus* y *anima* (latín), todos los cuales significan de un modo o de otro *aliento*, aun cuando luego vayan adquiriendo el significado de un cierto principio de una cierta realidad distintos del cuerpo. En algunos casos los términos usados para designar el *alma* son distintos de los empleados para referirse al *aliento*. Así ocurre con el sánscrito *prana*, a diferencia de *atman*; con el hebreo *neshmah*, a diferencia de *nefesh*; con el árabe *ruh*, a diferencia de *nefs*, etcétera. Un origen *material* puede hallarse, sin embargo, en los citados vocablos, lo mismo que en los términos *psyche* (griego), *duja* (ruso), *Geist* (alemán, usualmente traducido por *espíritu*), tiene la misma raíz que el inglés *ghost*, que también tiene el uso popular de *fantasma*). [...] El vocablo *alma* ha sido utilizado de nuevo por varios autores contemporáneos como Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, F. Noltenius, etc., en un sentido algo distinto de cualquiera de los tradicionales. Estos autores han distinguido entre la vida, el alma y el espíritu, y especialmente entre el alma y el espíritu. Mientras el alma es concebida como la *sede* de los actos emotivos, de los afectos, sentimientos, etc., el espíritu es definido como la *sede* de ciertos actos *racionales*, actos por medio de los cuales se formulan juicios objetivos o pretendidamente objetivos. El alma es, según ello, subjetividad, en tanto que el espíritu es objetividad. El alma es immanencia, mientras que el espíritu es trascendencia. En ciertos casos se han descrito al concepto espíritu ciertos caracteres que corresponden a algunas de las propiedades tradicionalmente pertenecientes a la noción de alma. Ello ha sucedido especialmente cuando el concepto de espíritu ha sido explicado de tal forma que ha dado origen a tesis similares a las del entendimiento activo y a la unidad del entendimiento o intelecto. Algunos autores han propuesto una especie de jerarquía ontológica vida-alma-espíritu, considerando el último como superior, aunque posiblemente originado en los otros términos. Otros autores, por ejemplo Klages, han estimado que el espíritu es capaz de matar el alma. Se ha afirmado asimismo que puede haber contraposición entre la noción de alma y la de conciencia. Mientras que esta última sería de naturaleza histórica y, en general, contingente, la primera sería de índole transhistórica y, en general, eterna. Esta doctrina se halla fundada en una concepción casi exclusivamente religiosa del concepto de alma y deja sin solucionar la cuestión de las posibles relaciones entre alma y la conciencia, y no digamos entre el alma y la vida, que tanto había preocupado a filósofos de confesión más tradicional. Cfr., F. MORA, *op. cit.*, p.110 y 116.

Étienne Gilson en su libro *El Tomismo* dice que cuando se piensa en la noción de alma inmediatamente nos remite a la de alma humana. Del mismo modo, afirma que el alma, se define como el acto primero de un cuerpo organizado y capaz de ejercer las funciones de la vida. Como toda forma, un alma es, un acto. Como todo acto, no es conocido directamente por nosotros; simplemente es inferido y afirmado por un juicio que se realiza desde lo que se puede observar en sus manifestaciones. Y el primer efecto suyo que primeramente llama la atención al observar es la presencia de centros de movimientos espontáneos.⁹⁴

En la doctrina hilemórfica no se puede hablar de dos realidades independientes o que pueda subsistir una sin la otra.⁹⁵ De hecho, es incorrecto tanto para Aristóteles como para el *Doctor Común* decir que el alma se vuelve débil por habitar el cuerpo como argumentaba Platón y sus seguidores.⁹⁶

Muchas ocasiones se le ha adjudicado al alma un lugar suprasensible muy importante; y, de hecho, lo es, pero se debe acentuar que aunque sea una realidad espiritual, no es que se rebaje cuando se une al cuerpo y se convierta este en una cárcel para ella, sino, al contrario, gracias a esa unión que se realiza con el cuerpo, el alma puede alcanzar su perfección. Por lo tanto, no se puede lanzar el juicio de que el cuerpo es prisión para el alma puesto que el alma fue creada con el fin de vivir y existir con el cuerpo, aunque la naturaleza del alma sea inmortal.

Como ya se mencionó, no se debe decir que el alma se debilita cuando se une con el cuerpo; dado que únicamente se habla de la existencia del ser humano en cuanto que se realiza esta unión substancial. De este modo, es válido y

⁹⁴ Cfr., E. GILSON, *op. cit.* p. 247.

⁹⁵ A excepción del alma, dado que es una substancia espiritual y que es la que informa al cuerpo. Es parte de su naturaleza el que ella pueda subsistir cuando sucede la muerte; en este sentido es correcto afirmar que el alma no depende del cuerpo porque es una substancia, aunque es correcto afirmar que lo necesita para ejercer sus potencialidades.

⁹⁶ De modo general, se puede decir que, Platón consideraba que el cuerpo es una cárcel para el alma. Y que era necesario educar cuanto más se pudiera al cuerpo para que el alma pudiera gozar mejor en esta vida porque el lugar al que pertenecía era el *topos uranus*.

correcto decir que para Santo Tomás, el cuerpo es tan sagrado como lo es el alma.⁹⁷ Es así como el santo le da a cada realidad, alma y cuerpo, su valor y las define de tal manera que cada una esté en su lugar.

2. Su naturaleza

Es claro que en el momento de expresar la palabra *alma* no se hace referencia a ninguna realidad material. Por definición, este concepto inmediatamente dirige al pensamiento a otra dimensión; una dimensión no palpable, no observable por la ciencia y, por ende, no comprobable.

También es evidente que, en la vida del ser humano y lo que le rodea, no todo puede ser sometido a lo observable ni mucho menos a lo verificable. En la historia del pensamiento, esto ha sido materia de discusión para todos los filósofos y científicos.

Ahora bien, el alma es el elemento constitutivo en el ser humano que la ciencia positiva no puede demostrar su existencia, mucho menos su naturaleza; primero, porque no es su área de trabajo; y segundo, porque el alma no tiene constitución material.

Es la ciencia filosófica la que no se ha cansado de indagar en la realidad suprasensible y se esfuerza por encontrar las explicaciones verdaderas de cómo es que se rige tanto el ser humano como el universo buscando sus últimas explicaciones. Sin duda alguna, ha acertado bastante y ha logrado apaciguar muchas de las inquietantes del mismo ser humano.

El *Doctor Común*, afianzado en la doctrina aristotélica por fuerza le debió interesar, como filósofo y teólogo cristiano, el tema del alma. Ha tratado éste tema

⁹⁷ Cfr., G. REALE Y D. ANTISERI, *op. cit.*, p. 497.

desde puntos de vista diferentes. No es meramente una reflexión deductiva, sino que contiene una gran riqueza de aportaciones empíricas, fruto de la observación propia y ajena. Como se verá, Aristóteles es ampliamente explotado con sus conceptos, sus problemas, sus datos, sus sugerencias y sus posiciones fundamentales.⁹⁸

El presupuesto básico, en el hombre, es que la singularidad de poseer un pensamiento y un querer racional requiere al mismo tiempo un principio especial. ¿Cuál será, pues la naturaleza del alma en el ser humano? ¿Cuál es su naturaleza?⁹⁹

2.1 Inmaterialidad

Santo Tomás, en la *Suma Contra los Gentiles*, inicia con un argumento muy claro, dice: es imposible que se den dos cuerpos simultáneamente en el mismo lugar. Es evidente que el alma, no está fuera del cuerpo porque gracias a la naturaleza del alma, es posible la vida en el cuerpo. Por lo tanto, la primera característica del alma es que no es de naturaleza material.¹⁰⁰

Agrega el *Doctor* en la misma obra:

Todo cuerpo es divisible, pero todo lo divisible necesita algo que contenga o que una sus partes. Si el alma fuese un cuerpo, tendría algo que la contuviese, y esto sería propiamente el alma; pues veremos que al retirarse el alma, el cuerpo se disuelve. Y si tal elemento fuese a su vez divisible, necesariamente lo uniría algo diferente, indivisible e incorpóreo, y eso sería el alma; o bien tendríamos que proceder indefinidamente, lo que es imposible. Luego el alma no es un cuerpo.¹⁰¹

Como lo comprueba el Aquinate en la cita anterior, todo cuanto se mueve a sí mismo está compuesto de dos elementos; uno es causa motriz no movida, y

⁹⁸ Cfr., J. HIRCSBERGER, *op. cit.*, p. 511.

⁹⁹ Cfr., *ibidem*, p. 512.

¹⁰⁰ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. c. g.*, libro II, cap. LXV, p. 246.

¹⁰¹ *Ídem*.

el otro es el sujeto movido; el animal se mueve a sí mismo; por lo tanto lo que lo mueve es el alma, y lo movido es el cuerpo. Quedando comprobado así que el alma es la causa motriz no movida. Y como ningún cuerpo se mueve si no es movido, entonces el alma no es materia ni cuerpo. Aun más, la capacidad de entender no puede ser ejercida por un cuerpo. Pero sí puede ser una acción del alma en acto, por lo tanto, el alma no puede ser materia, sino que su naturaleza es inmaterial.¹⁰²

Y, finalmente, puesto que la capacidad de pensar y obrar libre racional, que son potencias en el alma, son algo esencialmente espiritual, y por lo tanto de una naturaleza inmaterial, se infiere que el alma del hombre deber ser inmaterial.¹⁰³

2.2 Subsistencia¹⁰⁴

Es conveniente especificar que el alma humana o alma racional es subsistente porque Santo Tomás de Aquino, junto a Aristóteles afirma que el alma es una *forma substancial*. El concepto que regirá para probar tanto su sustancialidad como su inmortalidad, que se verá más adelante, es la capacidad que tiene para *pensar y entender*.

De la suprasensibilidad del pensamiento se desprende la sustancialidad del alma. Porque si el pensamiento recibe del sentido tan sólo el material para sus operaciones, y las representaciones de la fantasía, por su parte, cooperan tan sólo con una función de concomitancia, siendo siempre el pensar intelectual en su ser auténtico algo esencialmente distinto del sentido y de la fantasía, algo

¹⁰² Cfr., *Ídem*.

¹⁰³ Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 512.

¹⁰⁴ Subsistencia y subsistente no tienen carácter temporal o atemporal, sino ontológico. *Subsistere*, estar debajo en pie; es decir, tener en sí mismo razón de ser y existencia, y no por o en dependencia de otro. F. H. SORIA, «nota a la c. 75, a. 2» en S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, p. 673.

meramente suprasensible, con eso se muestra una esencial independencia del entendimiento, y consiguientemente, siempre en la línea del principio fundamental *agere sequitor esse*, el principio de esta superior espiritualidad, el alma humana, ha de ser algo que existe con dependencia, debe ser una substancia.¹⁰⁵

El principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es claro que el hombre por el entendimiento puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos.

Para conocer algo es necesario que en la propia naturaleza no esté contenido nada de aquello que se va a conocer, pues todo aquello que se contiene, sin duda que impedirá el conocimiento. Por ejemplo:

La lengua de un enfermo, biliosa y amarga, no percibe lo dulce, porque todo le parece amargo. Así, pues, si el principio intelectual contuviera la naturaleza de algo corpóreo, no podría conocer todos los cuerpos.¹⁰⁶

También es imposible que entienda a través del órgano corporal, porque también la naturaleza de aquél órgano le impediría el conocimiento de todo lo corpóreo. Por ejemplo, si un determinado color no está sólo en la pupila, sino también en un vaso de cristal, todo el líquido que contenga se verá del mismo color.¹⁰⁷

Así es como Tomás de Aquino argumenta que el mismo principio intelectual, llamado mente o entendimiento, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo. Y nada obra sustancialmente si no es subsistente.

¹⁰⁵ Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 512.

¹⁰⁶ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 75, a. 2, p. 674.

¹⁰⁷ Cfr., *idem*.

Pues no obra más que el ser en acto. De este modo, se puede decir que no calienta el calor sino lo caliente.

2.3 Inmortalidad

Como se mencionó en el apartado de la subsistencia del alma, el *Doctor Común* tiene como argumento principal, la capacidad que tiene el ser humano de conocer, para demostrar la inmortalidad del alma.

Teniendo demostrada su inmaterialidad y su sustancialidad, queda manifiesto que en razón de su esencial subsistencia no es afectada en su esencia cuando sucede la muerte del cuerpo. El presupuesto básico en todo este proceso probativo, es la tesis de la esencial superioridad del pensamiento intelectual sobre el sentido, tesis que Santo Tomás ha tomado de Aristóteles, quien en el entendimiento agente veía algo inmixto, divino e inmortal.¹⁰⁸

Ahora bien, el alma humana alcanza su perfección en cuanto que conoce; y lo que propiamente perfecciona al hombre en cuanto al alma, es algo incorruptible, pues la operación propia del hombre en cuanto tal es entender, y por ella difiere de los animales, de las plantas y de los minerales; y entender es una acción que se refiere a los universales e incorruptibles en cuanto tales. Y, dado que, como las perfecciones deben ser proporcionadas a los perfectibles, se deduce que el alma humana es incorruptible.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Pero esta sustancialidad del alma, que, en fuerza del argumento en que se basa, importa tan sólo una esencial propiedad de la actividad inmaterial del alma espiritual, la ha entendido Santo Tomás en el sentido de una sustancialidad individual, lo que no es tan claro en Aristóteles, y por ello Averroes y muchos aristotélicos medievales derivaron hacia un monosiquismo en el sentido de una unicidad de entendimiento y de alma intelectual para todos los hombres. Sin embargo, es la concepción cristiana del alma individual e inmortal, que hemos encontrado ya clara en la patristica, la que continúa aquí en Santo Tomás. J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, pp. 512-513.

¹⁰⁹ *Cfr.*, S. T. DE AQUINO, *S. c. g.*, *op. cit.*, libro II, cap. LXXIX, p. 281.

Nada se corrompe por aquello en lo que consiste su perfección; pues los cambios de perfección a corrupción son contrarios entre sí. Y la perfección del alma consiste en cierta separación del cuerpo; pues se perfecciona por la ciencia y la virtud: por la ciencia, mientras cosas más inmatriciales puede considerar; y, por la virtud, en cuanto no sigue las pasiones del cuerpo, sino que las templa y refrena según la razón. De este modo, también se infiere que la corrupción del alma no es posible, ni en el momento de su separación del cuerpo.¹¹⁰

Y, también, como hay proporción entre el cognoscente y lo conocido, por lo tanto, se deriva la inmortalidad del alma. Como ella conoce la verdad, que es perpetua e incorruptible, también el alma humana es incorruptible.¹¹¹

Como el alma se halla entre las criaturas corruptibles y las incorruptibles, no se puede dudar de su inmortalidad. Pues como dice el Filósofo en el segundo libro de la Ética: los extremos litigan sobre la región intermedia. Sin embargo, se debe saber que para mostrar la inmortalidad del alma, aunque se parta de ciertos signos de inmortalidad, como por ciertas vías, una es la fuerza que demuestra su inmortalidad, y que da a conocer por qué razón es inmortal. Por ejemplo, Platón muestra que el alma es inmortal porque es someviente.¹¹²

3. Sus potencias

Para no errar en la manera de utilizar la palabra *potencia*, es conveniente aclarar cuál es su significado o, a qué hace referencia; porque tanto Aristóteles como el *Doctor Común* la utilizan en sus obras para explicar la doctrina metafísica de *acto y potencia*; además de que la utilizan para la explicación de las potencias

¹¹⁰ Cfr., *ibídem*, pp. 280-281.

¹¹¹ Cfr., S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas I, Edición Bilingüe, Apéndice I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MMI, p. 832.

¹¹² Cfr., *ibídem*, pp. 832-833.

que existen en el alma. En este caso, consideran, la potencia, como la capacidad de ejercer, desarrollar, recibir o realizar una acción.

A esta capacidad de ejercer una acción, se le denomina potencia activa; esta a su vez, supone una potencia pasiva, que es la potencia que recibe la acción. Por lo tanto, la potencia activa lleva a cabo la acción; y, la potencia pasiva recibe esa acción.

No obstante, por decir un ejemplo, el *Doctor Angélico* se sirve de este concepto, *potencia*, para realizar todo un tratado sobre Dios diciendo que todas las posibles potencias Él las posee, especificando sin duda, que se refiere a las potencias activas; a Él le corresponden las máximas potencias y todas las posibilidades de obrar conocidas y por conocer.¹¹³ Dios no tiene potencia pasiva porque es Él quien realiza todas las acciones; no puede Él recibir potencia alguna; de hecho, todas las capacidades para realizar algo, en Él se encuentran en acto. No hay en Él potencia pasiva alguna, de lo contrario se estaría afirmando su imperfección. Y dado que Dios es perfecto, no hay potencia pasiva en Él.

Ahora bien, toda potencia¹¹⁴ de obrar está ordenada a su acto. Las potencias del alma se distinguen por sus actos; y también, es claro, que los actos se distinguen según sus diversos objetos. Y, cada potencia está determinada por

¹¹³ Este tratado u obra lleva el nombre *De Potentia Dei*. Estas cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios las escribió durante su magisterio en Roma, más o menos en los años 1265 ó 1266. Esta obra es inmediatamente anterior a la primera parte de la Suma de Teología; además, marca el momento de madurez de su pensamiento. En ella se pueden observar claramente los peculiares caracteres de su estilo como escritor, a saber, la concisión en el lenguaje, la novedad de los planteamientos y la fuerza de sus razonamientos. *Cfr.*, ENRIQUE MOROS Y LUIS BALLESTEROS, «Introducción», en T. DE AQUINO, *De potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 5.

¹¹⁴ Aristóteles define la palabra *potencia* como el principio del movimiento o del cambio que se da en otro, o bien, en lo mismo que es cambiado, pero en tanto que otro: por ejemplo, el arte de edificar es una potencia que no se da en lo que es edificado, mientras que el arte de curar, siendo potencia, puede darse en el que es curado, pero no en tanto que es curado. Sin embargo, Aristóteles hace énfasis en la expresión *en tanto que otro* porque la alteridad es esencial en la relación entre la potencia activa y la potencia pasiva; claro está en el ejemplo, del arte de curar: entre el que cura y el que es curado: un médico puede curarse a sí mismo, pero no en tanto que está enfermo, sino en tanto que es médico. *Cfr.*, MIGUEL CANDEL, «Estudio introductorio», en ARISTÓTELES I, Gredos, Madrid, 2011, pp. 199-200.

el acto al que está ordenada. A un objeto que desempeña el papel de principio y de causa motriz, corresponde necesariamente una potencia pasiva que sufra su acción; así es como el color, en tanto que mueve la vista, es el principio de la visión. A un objeto que desempeña el papel de término y de fin corresponde necesariamente una potencia activa; así es como la perfección de la estatura, que es el fin del crecimiento, constituye el término de la facultad de crecer que poseen los seres vivos.¹¹⁵

Por lo tanto, las potencias del alma se conocen gracias a sus operaciones, a sus actividades o a lo que realizan.

Dice el *Doctor* en la Suma de Teología:

En cuanto tal, la potencia está ordenada al acto. Por eso, es necesario que esté determinada por el acto al que está ordenada. Consecuentemente, es necesario que la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos. Pues toda acción responde o a una potencia activa o a una pasiva. El objeto, con respecto al acto de la potencia pasiva, es como principio y causa motora [...]. Por eso es necesario que las potencias se diversifiquen por los actos y los objetos.¹¹⁶

Dentro de la unidad del alma tan firmemente subrayada, Tomás, se declara partidario, expresado arriba,¹¹⁷ de cierta diferenciación y partición al sostener una distinción real de las potencias respecto del alma misma; quedando claro que las potencias propias del alma no son su esencia, no se identifica su esencia con sus potencias. Mientras san Agustín se manifiesta siempre inclinado a pronunciarse por un inmediato contacto del alma con las cosas, sea con sus objetos conocidos o también con los apetecidos, o sea con las almas de los otros.

En la filosofía griega y en la escolástica hubo constantes discusiones acerca de si el alma es sus potencias; es decir, consideraban que la naturaleza o la esencia del alma era sus potencias mismas. Tanto que Tomás de Aquino

¹¹⁵ *Cfr.*, E. GILSON, *op. cit.*, p. 264.

¹¹⁶ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 77, a. 3., p. 704.

¹¹⁷ Véase la página 9.

reúne los argumentos que afirman y apoyan esa versión sobre el alma para analizarlas y poder formular una tesis correcta y verdadera.

Al analizar minuciosamente esas demostraciones, en las cuestiones disputadas sobre el alma en el año 1266 ó 1267, la postura que el Santo toma es negar la tesis y contrarresta esos argumentos diciendo que es imposible que las potencias del alma sean la esencia de la misma porque el alma esencialmente está en acto. Si la misma esencia del alma fuese el principio inmediato de su operación, entonces todo el que tiene alma estaría siempre realizando en acto las acciones vitales. Pues, en cuanto forma, un acto no está ordenado a otro posterior, sino que es el último término de la generación.

Por eso, a lo que está en potencia con respecto a otro acto, el estarlo no le compete por su esencia, sino que le compete en cuanto potencia. Así, la misma alma, en cuanto subyace a su potencia, es llamada acto primero ordenada al acto segundo. Pero el ser dotado de alma no siempre está realizando acciones vitales. Por eso, alma se define como el acto del cuerpo que tiene vida en potencia; y, sin embargo, dicha potencia no excluye el alma. Con esto, el *Doctor Angélico*, concluye que la esencia del alma no es su potencia, ya que nada está en potencia respecto a un acto en cuanto que es acto.¹¹⁸

Santo Tomás, en esto, va caminando con más cautela y hace mediar entre el alma y las potencias una distinción. Son ellas, las potencias, las que al conocer y al apetecer entran en contacto directo con el mundo exterior realizando así el lazo de unión con el alma.¹¹⁹

Sin embargo, no sólo debía resolver el Aquinate el problema que ocasionaban los que argüían que la esencia del alma era sus potencias, sino que también tenía que aclarar que, en el ser humano, sólo hay un alma; y, esta es mejor conocida como alma racional o al alma humana.

¹¹⁸ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 77, a. 1, p. 702.

¹¹⁹ Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 514.

Ahora bien, Santo Tomás, argumentaba claramente que el alma es la forma del cuerpo; pero, hubo quien afirmó que el alma en el hombre no es una sustancia vegetativa, sensitiva y racional. Por ejemplo, Platón, que decía que el alma se une al cuerpo sólo como motor y no como forma. Diciendo que estaba en el cuerpo como el piloto en la nave. Por eso, era necesario poner diversos motores; por ejemplo, uno para que gobierne la nave y otro para que reme. Así, ni su diversidad se opone a la unidad de la nave, porque como las acciones están ordenadas, así también los motores que hay en la nave están ordenados uno bajo otro. De modo similar, no parece ser contrario a la unidad del hombre o del animal que haya muchas almas en un único cuerpo, como motores ordenados entre sí según el orden de las operaciones del alma.¹²⁰

El *Doctor* no admite esta postura platónica y concluye afirmando que en el hombre hay sólo un alma según la sustancia, la cual es racional, sensitiva y vegetativa en su misma naturaleza. Dado que ninguna forma sustancial se une a la materia mediante otra forma sustancial, sino que la forma más perfecta da a la materia todo lo que daba la forma inferior, y aun más.

Por lo tanto, el alma racional da al cuerpo humano todo lo que da el alma vegetativa a las plantas, y todo lo que da el alma sensitiva a los animales. Por este motivo, el alma es en el hombre vegetativa, sensitiva y racional.

Para confirmar, el Santo, dice que cuando la operación de una potencia fuese intensa, se impide otra operación, y también que se produce redundancia de una potencia en otra, lo cual no sucedería a no ser que todas las potencias radicarán en una sola esencia del alma.¹²¹

¹²⁰ Cfr., S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y...*, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, pp. 536-537.

¹²¹ Cfr., *ibídem*, p. 539.

Teniendo esto de referencia y ya que ha aclarado que en el hombre únicamente hay un alma, el *Doctor Común*, distingue junto a Aristóteles y a Avicena, cinco grupos fundamentales de potencias del alma; las *vegetativas*, que corresponden a la pura vida en su ínfimo grado, como se da ya en las plantas; las *sensitivas*, que consisten en la sensación y aparecen con las formas más elevadas de la vida, y que, según Santo Tomás, sólo se dan en los animales. En éste nivel se encuentran los cinco sentidos externos: la vista, el tacto, el oído, el gusto y el olfato; y los cuatro sentidos internos: sentido común, fantasía, estimativa y la memoria sensitiva.

Están también las potencias *apetitivas*, que son las tendencias instintivas de los animales y del ser humano; también, están las potencias *locomotivas*, que hacen referencia al movimiento local espontáneo en animales superiores y en el hombre.

Por último, están las potencias *intelectivas*, que es la potencia que hace al hombre capaz de pensar y de querer libremente, esta última es exclusiva en el hombre.¹²²

Lo anterior el *Doctor Angélico* lo expresa así en la Suma de Teología: “Está lo que dice el Filósofo en II *De Anima*: Llamamos potencias a las facultades vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotriz e intelectiva.”¹²³

Las distintas almas se pueden distinguir por el modo como en que la operación de la misma alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y, con respecto a ellas, las almas, es como su materia e instrumento. Hay una operación del alma que supera de tal manera la naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal: la operación del alma racional. Por debajo de esta, hay otra

¹²² *Cfr., ídem.*

¹²³ S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78. a. 1. p. 712.

operación del alma que se realiza por medio de un órgano corporal; aunque no en virtud de una cualidad corpórea; esta es la operación del alma sensitiva.¹²⁴

De este modo, si para el ejercicio de los sentidos son necesarios el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corporales; sin embargo, no lo son hasta el punto de que la operación del alma sensitiva se realice en virtud de dichas cualidades, sino que son requeridas tan sólo para la debida disposición del órgano.

Entre las operaciones del alma, la más inferior es la que se produce por medio de un órgano corporal y en virtud de alguna cualidad corpórea. Aunque, es superior a la operación de la naturaleza corporal, ya que los cuerpos son movidos por un principio exterior, mientras que dichas operaciones provienen de uno interior, esto es, lo común a todas las operaciones del alma, ya que todo ser animado, de algún modo se mueve a sí mismo: esta es la operación del alma vegetativa, ya que tanto la digestión como las funciones que de ella se derivan, son realizadas instrumentalmente por la acción del calor.¹²⁵

Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, más universal es el objeto sobre el que actúa. Cada objeto de las potencias se puede analizar en tres partes:

1. Pues hay potencias del alma que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Este género se llama vegetativo porque la potencia vegetativa no actúa más que en el cuerpo al que está unida esta alma.
2. Otro, está referido a un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no solamente el cuerpo que está unido al alma.

¹²⁴ Cfr., *ídem*.

¹²⁵ Cfr., *ídem*.

3. El tercer género de potencias cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción.¹²⁶

De allí que resulte evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma tienen su razón de ser no sólo con respecto a lo unido al alma, sino también a lo extrínseco.

Como quiera que sea necesario que el sujeto que actúa, de algún modo esté unido al objeto de su acción, también es necesario que la realidad extrínseca, objeto de la operación del alma, esté referida a ella de dos maneras:

1. En cuanto que es apta para unirse al alma y estar con ella por su semejanza. Respecto a esto, hay dos géneros de potencias:
 - a) Las sensitivas, referidas al objeto menos común, esto es, el cuerpo sensible.
 - b) Las intelectivas, referidas al objeto más común, es decir, el universal.
2. En cuanto que la misma alma tiende hacia el objeto exterior. De este modo, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma:
 - a) Las apetitivas, por las que el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin, siendo esto lo primero en el orden de la intención.
 - b) Las locomotrices, por las que el alma tiende a un objeto exterior como al término de su operación y movimiento, ya que todo animal se mueve hacia la consecución de aquello que se propone y que desea.¹²⁷

Ahora bien, los modos de vida se distinguen según los grados de los vivientes. Unos como las plantas, las cuales únicamente tienen vida vegetativa. Otros, junto a lo vegetativo poseen lo sensitivo, pero no lo locomotor. Otros tienen, además, el movimiento local. Estos últimos son los animales perfectos,

¹²⁶ Cfr., *ibídem*, p. 713.

¹²⁷ Cfr., *idem*.

que requieren multitud de cosas para vivir, y por eso mismo necesitan el movimiento que les permita conseguir lo necesario para la vida. Por último, otros vivientes, que además, tienen la inteligencia: estos son los hombres, los seres humanos.¹²⁸

Sin embargo, la potencia apetitiva, no constituye a ningún grado de vivientes, porque todos los seres dotados de sentido tienen también el apetito como lo afirma el Filósofo, Aristóteles, en su obra *De Anima* en la cuestión tres.

En el caso de la potencia vegetativa, se encuentran tres potencias, pues como se dijo que el alma vegetativa tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma. Respecto a esto, se enuncian tres operaciones necesarias en ella:

1. La potencia o facultad generativa: es la potencia por la cual se adquiere el ser.
2. La potencia o facultad aumentativa, por la que el cuerpo vivo adquiere su debido desarrollo.
3. La potencia o facultad nutritiva, por la que el cuerpo viviente se conserva en su ser y proporción.¹²⁹

No obstante, hay que tener presente la diferencia entre dichas potencias. Por ejemplo, las de nutrición y desarrollo producen su efecto en el mismo sujeto en el que se encuentran, ya que es el mismo cuerpo unido al alma el que crece y se conserva en virtud de las potencias nutritivas y de desarrollo que hay en el alma. Pero la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo. De este modo, la potencia generativa se acerca a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción se realiza

¹²⁸ Cfr., *Ídem*.

¹²⁹ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, c. 78, a. 2. p. 714.

sobre objetos exteriores aunque la sensitiva lo hace de un modo más sublime y universal.¹³⁰

El *Doctor Angélico* cita en este mismo artículo, para sustentar mejor su pensamiento, a Dionisio diciendo que lo sublime de una naturaleza inferior toca lo ínfimo de una naturaleza superior. Y, al mismo tiempo, se apoya de Aristóteles para decir que, de entre estas tres potencias: la generativa, la aumentativa y la nutritiva; la que tiene un fin más alto, noble y perfecto es la generativa, pues, es propio de algo perfecto hacer algo igual a sí mismo. Por su parte, las potencias de desarrollo y nutrición sirven a la generativa; y la nutritiva a la de desarrollo.¹³¹

4. Los sentidos externos e internos

Ahora, en cuanto a los sentidos externos: el tacto, el olfato, el gusto, el oído y la vista, aunque debe ser evidente, el Doctor afirma que sus potencias no existen en razón de estos órganos, sino que los órganos existen para las potencias. Por eso, no hay diversas potencias sólo porque haya distintos órganos, sino que la naturaleza proporcionó diversidad de órganos en correspondencia a la diversificación de las potencias.

La naturaleza también asignó a los distintos sentidos medios diferentes en correspondencia a la actividad de las potencias. Y conocer las naturalezas de las cualidades sensibles no es algo propio del sentido, sino del entendimiento.¹³² Por lo tanto, se debe aceptar el número y la distinción de los sentidos externos según lo que les es propio y esencial a los sentidos.

¹³⁰ *Cfr., ídem.*

¹³¹ *Cfr., ídem.*

¹³² *Cfr., S. T. DE AQUINO, S. Th., q. 78, a. 3, p. 715.*

El sentido es cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores.¹³³ Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.

Hay dos tipos de alteración, una física y otra espiritual:

1. La alteración física se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Por ejemplo: el calor en lo calentado.
2. La alteración espiritual se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Por ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada.¹³⁴

Partiendo desde aquí, para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. Si no fuera así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían.

Sin embargo, únicamente en algunos sentidos se da la alteración espiritual, por ejemplo, en la vista; en otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, sea por parte del objeto o sea por parte del órgano. Por parte del objeto, se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del oído, pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. En cambio, en el olor, hay alteración porque es necesaria cierta modificación del

¹³³ Todas las facultades o potencias del alma son activas con respecto a su operación. La distinción en activas y pasivas se establecen en razón del objeto, según actúen sobre él modificándolo o sean por él alteradas, como los sentidos externos por su sensible. Esta distinción explica la posterior división del entendimiento en agente y posible. F. S. HEREDIA, en «Nota a la c.78, a. 3», en S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 78, a. 3, p. 715.

¹³⁴ *Cfr.*, *ibídem*, p. 716.

cuerpo por la acción del calor para que huelga. Tanto en el tacto como en el gusto hay alteración física en el órgano, dado que la mano se calienta por contacto con lo caliente y la lengua se impregna de la humedad de los sabores.¹³⁵

Si se pudiera hacer una jerarquización de los sentidos, por su parte, la vista, por estar libre de alteración física tanto del órgano como del objeto, se puede afirmar que de entre todos los sentidos es el más perfecto y el más universal. Después, el oído y el olfato, los cuales sufren alteración física por parte del objeto. Sin embargo, el movimiento local es más perfecto y por naturaleza, anterior al movimiento de alteración. El tacto y el gusto son los sentidos más materiales.¹³⁶

Toda esta explicación la realiza el *Santo* porque hubo a quienes no les parecía que no es correcta la distinción en cinco sentidos exteriores. Por ejemplo, a San Alberto Magno que decía que la razón de la distinción y número de los sentidos externos se encontraban en los mismos órganos, según que predomine uno u otro de los elementos, por ejemplo, sea el agua o el aire o cualquier otro.

Ahora, aclarada la distinción y jerarquización de los sentidos externos, respecto a los sentidos interiores, Tomás sigue a Avicena para decir que hay cinco potencias sensitivas interiores: el sentido común, la fantasía, la imaginación, la estimativa y la memoria. Aunque el *Doctor*, en un inicio, hace esta descripción literalmente como Avicena considera estas potencias interiores, al final de esta cuestión, el *Santo*, realizará sus propios cambios.

Dice que hay que tener presente que para la vida del animal perfecto se debe precisar no solamente que perciba la realidad presente sensible, sino

¹³⁵ *Cfr., ídem.*

¹³⁶ *Cfr., ídem.*

también la ausente. Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sentido propio¹³⁷ y el común.¹³⁸

Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación que, para Santo Tomás, son lo mismo; pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. Para recibir las intenciones que no se reciben por los sentidos, se tiene la facultad estimativa; para conservarlas, se encuentra la facultad de la memoria, que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente.¹³⁹ También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.¹⁴⁰

El *Doctor*, hace ver que se debe tener presente que en las formas sensibles no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero, sí aclara que hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación.

De este modo, lo que en los animales es llamada facultad o potencia estimativa, en el hombre es llamada facultad cogitativa. Porque descubre dichas intenciones por comparación; otro nombre con que se conoce esta facultad,

¹³⁷ Cuando Santo Tomás habla de *sentido propio*, se refiere a los sentidos exteriores: el oído, el gusto, el tacto, la vista y el olfato.

¹³⁸ La doctrina aristotélica acerca de los sentidos internos presenta oscuridades e incertidumbres tanto en lo que se refiere a su número como a la naturaleza y función propia de algunos de ellos. Los averroístas y San Alberto Magno se atenían fundamentalmente a la exposición de Averroes, más cercana a la letra y doctrina del Estagirita y enfrentada a la exposición de Avicena. Sin embargo, Santo Tomás, toma muy en cuenta las precisiones y los desarrollos de este último, si bien no acepte su doctrina en todos y cada uno de los puntos, como en la distinción aviceniana de la «imaginación» y la «fantasía», admitida también por San Alberto. *Cfr.*, F. S. HEREDIA, en «notas a la c. 78, a. 4» S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, pp. 717-718.

¹³⁹ Por ejemplo: la oveja, al ver venir al lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es necesario que en él exista un principio propio para dicha percepción.

¹⁴⁰ *Cfr.*, S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 78, a. 4, p. 719.

según el Santo, es razón particular, a la que los médicos le asignan un determinado órgano, que es la parte media de la cabeza; así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectual compara las universales.¹⁴¹

En lo que respecta a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los animales, que es el simple recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene reminiscencia, con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.¹⁴²

Concluye Tomás de Aquino diciendo que Avicena pone otra potencia intermedia entre la estimativa y la imaginación, que une y divide las imágenes. Sin embargo, esta operación no es observable en los animales y en el hombre; dice que para realizar esa operación es suficiente la potencia imaginativa.

Por lo tanto, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias interiores de la parte sensitiva: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria. Quedando así, para Santo Tomás, descartada la potencia de la fantasía, que Avicena la ubicaba entre el sentido común y la imaginación.¹⁴³

Cuando las actividades fisiológicas del cuerpo dejan de funcionar y este muere, en ese momento deja de existir el ser humano. Entonces, ¿Qué sucede con el alma? El alma, siendo una realidad inmaterial, es decir, espiritual, no deja de existir.

¹⁴¹ *Cfr., ídem.*

¹⁴² *Cfr., ídem.*

¹⁴³ *Cfr., ibídem, pp. 719-720.*

CAPÍTULO III

LA INTELIGENCIA

1. Nociones preliminares

El espíritu humano, por ser forma del cuerpo, le proporciona al mismo cuerpo todas las determinaciones físicas y vitales de la vida vegetativa y sensitiva; además de eso, en el ser humano se encuentran, también, las determinaciones o facultades de entender y querer; no obstante, estas facultades no le pertenecen al cuerpo como las demás; no lo son del alma en cuanto forma del cuerpo, sino que rebasan o superan lo corpóreo; porque son propias del alma exclusivamente como espíritu.¹⁴⁴

Así, Santo Tomás instruyó que en el ser humano se da una auténtica *unidad* de dos órdenes distintos: lo entitativo y lo material; el primero, es al que pertenece su espíritu, que es un ente sustancial; el segundo, siempre es parte de la esencia sustancial. Con esto, el Santo realizó una síntesis del platonismo acerca de la sustancialidad del espíritu con la del Hilemorfismo aristotélico, en el cual afirma que el alma es forma del cuerpo.¹⁴⁵

Por tanto, de este modo se deduce que la operación o actividad propia de la alma es la vida; infiriendo que se le llama viviente a todo lo que se mueve por sí

¹⁴⁴ Cfr., E. FORMENT, «Estudio introductorio», en S. TOMÁS, *Textos...*, p. LXXXIV.

¹⁴⁵ Cfr., *idem*.

mismo; los entes inanimados reciben de un principio extrínseco el acto que los seres animados reciben de su alma.

La idea que algunos filósofos tienen sobre la preexistencia del alma no aparece en el pensamiento tomista, como lo consideraba Platón aunándola a la reencarnación o cuando menos de la inteligencia; la consecuencia lógica de su posición era que el alma puede unirse sucesivamente a varios cuerpos y que es independiente.¹⁴⁶

El *Doctor Angélico*, no sostiene que el alma sea una sustancia completa e independiente o que podría habitar en este o aquél cuerpo sino que habla de ella usando el concepto y la doctrina aristotélica: *forma* del cuerpo.¹⁴⁷

Lo que sí apoya y sostiene el Santo es la tesis de que el alma no depende del cuerpo para existir además de que sobrevive cuando sucede la muerte de éste. Por lo tanto, con esto se descubre, que la posición media del Aquinate tiene el fin de combinar la psicología aristotélica y la teología cristiana.

Aun más, el *Doctor Angélico* objeta contra quienes consideran que el alma es en el cuerpo como el motor a una nave; él arguye que el alma no es en el cuerpo como un motor; si estuviera como motor, no podría estar en todo el cuerpo, sino sólo en una parte. Afirmando así que, como el alma se une al cuerpo como forma, por lo tanto, está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes.

Ahora bien, el intelecto es la potencia que constituye al alma humana en su grado de perfección. Tanto Platón como otros filósofos sostuvieron que las actividades de la inteligencia trascienden las capacidades de la materia. No obstante, es conveniente decir, como sostiene también Aristóteles, que la

¹⁴⁶ Cfr., FREDERICK C. COPLESTON, *El pensamiento de Santo Tomás*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969, p. 171.

¹⁴⁷ Cfr., *ibídem*, p. 173.

dependencia de las actividades psíquicas respecto del cuerpo es un hecho evidente.

No sólo dependemos de la experiencia sensible para adquirir conocimientos, sino que puede trazarse una cierta correlación entre los aspectos psíquicos y las condiciones físicas como, por ejemplo, en el caso de la memoria.¹⁴⁸

Es necesario aclarar que el Aquinate desarrolló el aristotelismo al mismo tiempo de utilizarlo, y, en este caso, su teoría del alma no es exactamente la misma que se encuentra en la obra de Aristóteles *De Anima*. El Santo supo disimular las diferencias entre su propia psicología y la de Aristóteles.¹⁴⁹

Un ejemplo de las diferencias es que el “alma” en Santo Tomás equivale a la “psyche” del Filósofo.¹⁵⁰ Denotando así que el alma es principio o factor componente de un ser vivo que hace de éste algo vivo y que está detrás de todas las actividades vitales de ese ser. Y, como las actividades de un alma son diferentes, esas actividades revelan la clase de alma que se encuentra en un cuerpo, a saber, el alma vegetativa, sensitiva e intelectual o racional.¹⁵¹

El ser humano no sólo se nutre y siente, sino que también piensa y es capaz de elegir libremente; estas son acciones que las plantas ni los animales pueden realizar; y que son facultades o potencias propias del alma humana.

¹⁴⁸ Cfr., *ídem*.

¹⁴⁹ Cfr., *ibídem*, p. 174.

¹⁵⁰ “Como el santo afirmaba que sólo hay un alma en el hombre y que toda ella sobrevive a la muerte (que significa justo la separación del alma y el cuerpo), su posición no era la de Aristóteles. Es verdad que para éste sólo existía un alma (*psyche*) en el hombre, alma que es la entelequia o forma del cuerpo; pero esta *psyche* no incluye el intelecto (*nous*) inmortal. Aristóteles habla ciertamente alguna vez como si la inteligencia inmortal fuera un parte separable del alma; pero su posición general queda de manifiesto en el *De anima*. *Ibídem*, p. 185.

¹⁵¹ Cfr., *ídem*.

Ya antes se ha hablado sobre la doctrina hilemórfica, sin embargo, es necesario, quizá, confirmar que cuando el *Doctor Angélico* dice que el alma es la *forma* del cuerpo, se refiere a que es el alma la que hace del cuerpo un cuerpo humano y que ambos, alma y cuerpo, son una sustancia.¹⁵²

Ahora, se recurre a esta doctrina hilemórfica porque gracias a ella, se dice y se puede argumentar que el hombre no está compuesto de dos sustancias, sino que el ser humano es una sola sustancia en la que pueden distinguirse dos elementos componentes, a saber, el cuerpo y el alma.

Por ejemplo, cuando siente, es el hombre entero el que siente, no el alma sola o el cuerpo solamente; también, cuando el ser humano entiende algo, no podría hacerlo sin el alma, sin embargo, aunque es una facultad propia del alma, es el hombre entero el que entiende.¹⁵³

Del mismo modo se puede aplicar esta doctrina hilemórfica cuando se concibe o se le llama *persona* al ser humano, dado que sólo se predica que el hombre es persona cuando existe la unión sustancial de alma y cuerpo. Por consiguiente, en sentido estricto, no se le puede llamar persona cuando sucede la muerte, aun cuando el alma sobreviva a la muerte; ya que persona se define como *sustancia individual de naturaleza racional*.

El Aquinate nunca pensó que el alma existiera como una clase de universal antes de su unión con el cuerpo o que el término persona sólo se aplique a la forma substancial que es el alma; es por eso que él mismo pone muy bien en claro que el alma humana no existe antes de unirse al cuerpo y, por ende, rechaza la teoría de la reencarnación.

¹⁵² Cfr., *ibídem*, p. 175.

¹⁵³ Cfr., *ibídem*, pp. 175-176.

Se puede confirmar que, por ejemplo, el alma humana tiene la capacidad de sentir, pero no puede ejercer esta capacidad sin el cuerpo; tiene, también, la capacidad de conocer porque no posee ideas innatas, es por ello que necesita de la experiencia sensible para poder concebir el conocimiento. Es claro, entonces, que le es mejor al alma estar unida al cuerpo, ya que es para su propia perfección.¹⁵⁴

Aunque Santo Tomás afirmaba que existen distintas facultades; por ejemplo, un perro posee facultades exteriores, como la vista y el oído, y facultades interiores, como la memoria sensitiva. Pero, todas ellas pertenecen a la vida sensitiva y se llevan a cabo gracias al mismo organismo. Estas son facultades intrínsecamente dependientes del cuerpo; por ejemplo, no puede haber vista sin el órgano corporal que es el ojo. Por lo tanto, las facultades sensitivas no pueden existir sin el cuerpo.¹⁵⁵

En el momento en que la filosofía puso su mirada en el hombre, se descubrieron en él otras actividades que superan a la materia: la inteligencia o entendimiento, que es la capacidad que tiene para conocer; la voluntad, que es la potencia que lo hace capaz de amar aquello que conoce. Estas facultades en el ser humano hacen ver que él no solamente es materia, sino que posee un componente inmaterial, es decir, espiritual.

Con la facultad de la inteligencia, el hombre es capaz de pensar, de cuestionarse a sí mismo, de multiplicar, dividir, sumar, restar, etc., y no son actividades ligadas esencialmente a la materia; sino que son de la misma naturaleza de la facultad que las hace posible; de este modo, el Santo declara que la inteligencia no es de naturaleza material sino espiritual. Si fuera material, el entendimiento no superaría el orden material, además no sería posible que en un cuerpo quedaran impregnadas infinidades de palabras, juicios,

¹⁵⁴ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 89, a.1, p. 803.

¹⁵⁵ Cfr., F. COPLESTON, *op. cit.* pp. 179-180.

razonamientos, etcétera. Mucho menos sería capaz el hombre de plantearse la cuestión acerca de Dios o realizar metafísica.¹⁵⁶

La conciencia misma es una manifestación del carácter espiritual de la facultad de la inteligencia. La posibilidad que tiene el hombre de elegir, de amar, de experimentarse libre son acciones que expresan la inmaterialidad del entendimiento, y en consecuencia, también la inmaterialidad de donde brotan estas facultades que es el alma.

Es importante hacer notar que el *Doctor Común* no tuvo como primera intención probar la existencia del alma, puesto que esta realidad le pareció muy evidente. Lo que a él le importaba es descubrir y conocer la naturaleza o el carácter de este principio interno, porque aunque la presencia del alma en el hombre es suficientemente evidente, su carácter o naturaleza no lo es.

Además, le pareció contradictorio y difícil de aceptar que en el hombre existieran varias almas; argumentando, mejor, para afirmar que en el principio, que es el alma humana, se encuentran y existen facultades distintas, pero no distintas almas.¹⁵⁷

Ahora bien, gracias a la introspección el hombre se da cuenta de que piensa; lo mismo que se da cuenta de su capacidad de elegir; sin embargo, no observa inmediatamente su inteligencia o entendimiento, aparte de sus operaciones, o a su voluntad, aparte de la capacidad de elegir. No ve por una parte su facultad y por otra su operación. Lo que ve el ser humano son las actividades que realiza e infiere o deduce, gracias a esas operaciones, la facultad que las realiza.

¹⁵⁶ Cfr., *ibídem*, p. 180.

¹⁵⁷ Cfr., *ibídem*, p. 181.

Esto hace notar que Santo Tomás argumenta todo partiendo de lo observable, desde lo experimentable, a partir de las operaciones o actividades de cada una de las facultades que son propias del alma con el fin de llegar a conocer su naturaleza.

Él mismo aclara que es necesario realizar estos razonamientos sistemáticos porque es conveniente hacer explícito esta realidad que está implícita; ya que es evidente que todo ser humano sabe y se da cuenta de todas las actividades que es capaz de realizar, es decir, todos son conscientes de todo ello. No obstante, es necesario hacer explícito aquello que ya tiene implícito el ser humano.

Por ejemplo, respecto a la inteligencia que es facultad del alma, todos somos conscientes de que pensamos. Todos somos capaces de realizar un razonamiento, sin embargo, no es explícita la naturaleza o carácter de la inteligencia. El *Doctor Angélico* sostiene muy bien, para declarar la naturaleza y modo de operar de la inteligencia, que todo el conocimiento humano depende de la experiencia sensible; sin dejar de lado que las operaciones más elevadas que puede realizar el hombre son con independencia de la materia o de los sentidos.¹⁵⁸

Entonces, desde esta perspectiva se puede plantear la siguiente pregunta: ¿el alma humana es a la vez independiente y dependiente del cuerpo? La postura del *Doctor Común* en este sentido es que el alma realiza sus operaciones para adquirir el conocimiento gracias a los sentidos, pero hay operaciones que el alma realiza sin recurrir a los sentidos. Por ejemplo, concibe una *idea*, *palabra* o *término* gracias al proceso abstractivo que inicia con los sentidos; sin embargo,

¹⁵⁸ Cfr., *ibídem*, pp. 182-183.

para realizar un juicio o un razonamiento ya no recurre a los sentidos ya que son operaciones que le son propias a las potencias intelectivas.¹⁵⁹

Es este el sentido en que el Santo dice que el alma es a la vez dependiente e independiente del cuerpo. Aunque, mientras que está unida al cuerpo, no posee otro medio natural de obtener conocimiento más que la experiencia sensible. Cuando sucede la muerte del cuerpo, el alma sobrevive y a su vez es capaz de conocerse a sí misma y de conocer las realidades espirituales, en ese momento ya no ejerce sus facultades sensitivas porque se encuentra separada del cuerpo.¹⁶⁰

Por consiguiente, intrínsecamente no depende del cuerpo y puede ejercer algunas actividades; extrínsecamente depende del cuerpo para obtener conocimiento y lo hace por medio de imágenes abstraídas de la realidad material.¹⁶¹

2. El entendimiento

El ser humano como ser inteligente necesita entenderse a sí mismo, y se plantea este problema desde todos los ángulos posibles. “Tomás advierte que el tema de la discusión sobre el alma y el entendimiento implica una antropología integral”.¹⁶² Así como la inteligencia tiene la capacidad de conocer el ser, de igual modo tiene la facultad para conocer su propio ser; y no sólo eso, sino también de reflexionar sobre su complejo acto de conocer.¹⁶³

¹⁵⁹ Hablando estrictamente, no es el alma la que obtiene el conocimiento, sino que es el hombre quien concibe el conocimiento, porque es el compuesto de alma y cuerpo quien conoce, no sólo el alma.

¹⁶⁰ Cfr., F. COPLESTON, *op. cit.*, p. 183.

¹⁶¹ Cfr., *ibídem*, p. 184.

¹⁶² ABELARDO LOBATO, O.P., «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... I, De la Unidad del entendimiento*, p. 108.

¹⁶³ Cfr., *idem*.

Tomás necesitaba saber cuál es la fuente del entendimiento; por tanto, para inferir y declarar que el alma es el principio de vida intelectual, sigue la misma línea de Aristóteles:

Asentado esto, procede así: *El alma es el principio por el cual vivimos*, lo dice por la facultad vegetativa, *por el cual sentimos*, por la facultad sensitiva, y *nos movemos*, por el principio del movimiento, y *entendemos*, por el principio intelectual.¹⁶⁴

Además de esa cita, el *Doctor Angélico* alude una vez más a la doctrina de Aristóteles¹⁶⁵ para afirmar que el principio por el cual entiende el hombre es la forma del cuerpo físico: “*llamo entendimiento aquello por lo cual el alma piensa y discurre*”.¹⁶⁶

Para Tomás, Aristóteles no sólo afirma que el entendimiento va con el alma en unidad inseparable sino que lo demuestra, porque esta afirmación que hace Aristóteles es la conclusión del proceso que parte del acto real y logra el principio de ese acto, que en este caso es el alma como forma del cuerpo.¹⁶⁷

De este modo, Tomás de Aquino sostiene que el entendimiento es una potencia del alma:

Habiendo definido el alma en general, pasa a distinguir sus potencias, y dice que las potencias del alma son *la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la locomotiva, la intelectual*. Y que el principio intelectual sea el entendimiento, resulta claro por lo que dice después, explicando la división: *otros en cambio tienen la facultad de pensar y la inteligencia como los hombres*. Sostiene por tanto que el entendimiento es una potencia del alma, la cual es acto del cuerpo.¹⁶⁸

¹⁶⁴ *ibídem*, p. 120.

¹⁶⁵ La obra que Santo Tomás de Aquino utiliza para hacer sus respectivos argumentos y mostrar la naturaleza del alma es *De anima* de Aristóteles. Y en sus obras lo cita continuamente sin cesar de modo que al mismo tiempo en que se apoya en su doctrina la va purificando y moldeando evitando algunos errores que el mismo Aristóteles, según Tomás de Aquino, tiene en sus obras.

¹⁶⁶ *ibídem*, p. 121.

¹⁶⁷ Cfr., A. LOBATO, O.P., «Nota 22», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... I, De la unidad del entendimiento*, p. 121.

¹⁶⁸ *Ídem*, p. 121.

Ya que el *Doctor Angélico* ha aclarado que el entendimiento es una potencia, hace ver que lo que diferencia esta potencia de las demás potencias del alma es el modo de obrar; es decir, cada una de las potencias tiene un modo de obrar distinto.¹⁶⁹

La potencia vegetativa no obra igual que la sensitiva, mucho menos la intelectual obra como la sensitiva; además de que cada una de estas potencias del alma tiene un fin propio.

El *Doctor Angélico*, para clarificar y conocer muy bien la naturaleza y procedencia de esta potencia del alma, a saber el entendimiento, continúa apoyándose en los argumentos de Aristóteles para realizar y dar a conocer una comparación del entendimiento con el sentido, y realiza esta comparación para hacer ver cuál es la semejanza que tiene éste con aquél, a saber, el sentido con el entendimiento. Dice Tomás de Aquino:

Esto es lo que Aristóteles investiga al decir: *si por consiguiente el entender es como el sentir, o será un cierto padecer de parte del inteligible*, es decir de tal modo que el entendimiento se corrompa por el exceso del inteligible, como el sentido por el exceso del sensible, *o algo distinto de esto*, a saber, que el entender es algo semejante a lo que es el sentir, y a pesar de ello es distinto en cuanto no es corruptible. [...] A esta cuestión concluye que esta parte del alma *debe ser impasible*. De tal modo que no se corrompa como el sentido. [...] Y de esto concluye que es preciso sostener que *como la facultad sensitiva se comporta respecto a los sensibles, así el entendimiento respecto a los inteligibles*.¹⁷⁰

Una semejanza que encuentra el *Doctor Angélico* es que el entendimiento se encuentra en potencia respecto al inteligible pero no le sucede lo mismo que al sentido. El sentido se corrompe, es modificado por el objeto que recibe; mientras que el entendimiento, aunque sí recibe el inteligible, éste no modifica al entendimiento. Concluyendo que la semejanza que existe entre el sentido y el entendimiento es que los dos se encuentran en potencia en cuanto que los dos

¹⁶⁹ Cfr., *ibídem*, 124.

¹⁷⁰ *Ibídem*, pp. 124-125.

reciben; la diferencia es que el sentido es modificado. Es en este sentido cuando enuncia que el entendimiento es *impasible*.¹⁷¹

Sin embargo, existe una diferencia más evidente entre el entendimiento y el sentido, y es que el sentido no es capaz de conocer todas las cosas, ya que la vista percibe sólo los colores, el oído los sonidos, y así los demás sentidos; mientras que el entendimiento puede conocer simplemente todas las cosas.¹⁷²

Además, el sentido se corrompe por el exceso del objeto sensible en el órgano; y la diferencia que existe es que el entendimiento nunca llegará a corromperse por el exceso de inteligibles que pueda recibir o por los conceptos que pueda concebir.

En esta comparación que el Santo realiza entre el sentido y el entendimiento, argumenta que el entendimiento no está sujeto al cuerpo como lo está el sentido. Por ejemplo, el sentido se puede corromper por la desproporción del objeto sensible que llega al órgano; en el entendimiento no sucede lo mismo, no se corrompe por el exceso del inteligible. Por ende, se afirma que el entendimiento es una potencia separada de lo sensitivo, de lo corpóreo. Si estuviera sujeto al cuerpo sí se corrompería.

El entendimiento, afirma Tomás de Aquino, tiene la naturaleza de ser *posible* en cuanto que está en potencia para las cosas que recibe y entiende en cuanto que le competan por naturaleza.¹⁷³

¹⁷¹ Cfr., *ibídem*, p. 125.

¹⁷² Cfr., *ibídem*, pp. 125-126.

¹⁷³ Santo Tomás afirma que la naturaleza del entendimiento es sólo la de ser *posible* porque en su tiempo se discutía que el entendimiento tenía una naturaleza determinada compuesta por los elementos que conoce. Por ejemplo, el concepto de tierra ya se encontraba en el entendimiento antes de que conociera la tierra. A esto el *Doctor Angélico* responde que el intelecto se encuentra libre de todo elemento en su naturaleza y que el entendimiento recibe el inteligible de los sentidos.

Enuncia el *Doctor Común* en el opúsculo sobre la unidad del entendimiento lo siguiente:

Por tanto, dado que conoce todas las cosas, concluye que no le acontece tener una naturaleza determinada compuesta de los elementos que conoce, «sino que tiene esta sola naturaleza, la de ser posible», es decir la de estar en potencia para las cosas que entiende, cuanto le compete por su naturaleza; pero llega a ser en acto aquellas cosas que entiende en acto, como el sentido en acto se hace el sensible en acto, como había dicho antes en el libro segundo. Por tanto, concluye que el entendimiento, antes de conocer en acto, *no es en acto ninguna de las cosas que son*, lo cual es lo contrario de lo que decían los antiguos, que era en acto todas las cosas.¹⁷⁴

En esa parte del opúsculo el Santo está dejando en claro que el entendimiento, que es potencia del alma, no se encuentra en acto. Por consiguiente, no se puede hablar de una sustancia separada porque es una potencia y parte del alma con la cual ella misma entiende.

Por consiguiente, se pueden decir dos cosas:

- a. El entendimiento no es una sustancia separada, sino que cuando habla del entendimiento, se refiere a él como potencia y parte del alma, con el cual el alma piensa y concibe.
- b. Que el entendimiento no tiene alguna naturaleza en acto de las cosas sensibles. Entonces, no se mezcla con el cuerpo.

Al *Doctor Angélico* le es muy importante dejar en claro que el entendimiento es potencia y parte del alma, no del cuerpo porque si fuera parte del cuerpo o una de sus potencias, entonces debería tener un órgano y un sentido como los que tiene el cuerpo. Ya que el sentido es proporcional a su órgano y en cierto modo se siente atraído por su naturaleza, por lo cual según la modificación del órgano, se modifica la operación del sentido.¹⁷⁵

¹⁷⁴ S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... I, De la unidad del entendimiento*, p. 127.

¹⁷⁵ *Cfr.*, *ibídem*, 127, 128.

Esto lo aclara porque las especies inteligibles no pueden estar en la facultad sensitiva o en un órgano porque la naturaleza de los sentidos es corporal; como el sentido está determinado a un peso, a una cantidad y a un lugar específico. En cambio el entendimiento, es de naturaleza espiritual, no está determinado por un lugar, por un espacio, por un peso o por una cantidad.

Es por eso que las especies tienen, si se puede decir, su hábitat en el entendimiento ya que tanto ellas como el entendimiento son de naturaleza espiritual. Las especies no podrían estar en un sentido específico porque simple y sencillamente no cabrían dado que los conceptos son innumerables.

Teniendo como presupuesto lo anterior, el *Doctor Común*, concluye que el entendimiento no tiene un órgano como lo tiene el sentido. Por eso afirma que el entendimiento es una potencia del alma, y que esta es otra vía para deducir su inmaterialidad, ya que si el entendimiento fuera corpóreo tendría que ser un cuerpo de tipo especial; y si fuera corpóreo, no sería capaz de conocer otras clases de cuerpos.

Tomás, cita a Aristóteles para esclarecer la diferencia entre el sentido y el entendimiento. Enuncia que Aristóteles con la suficiente sutileza que lo caracteriza, deduce la diferencia que existe entre ellos con la misma semejanza que tienen:

Pone de manifiesto que «el sentido y el entendimiento son impasibles de modo distinto» pues cuanto el sentido se corrompe por la desproporción del objeto sensible, mientras que el entendimiento no se corrompe por el exceso del inteligible. Y determina la causa de esto por lo que ha probado antes, «porque la potencia sensitiva no existe sin el cuerpo, mientras que el entendimiento es separado».¹⁷⁶

El *Doctor Angélico* deduce exactamente el auténtico contexto y sentido de la expresión aristotélica: *separado* porque esta afirmación es la que da pie a la

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 128.

teoría averroísta. Tomás de Aquino afirma que esta expresión se dice en relación a las operaciones de las demás potencias y sentidos, todas se ejercen mediante un órgano. En cambio, el entender es propio del alma intelectual, que no tiene órgano.¹⁷⁷

Sin embargo, en esta parte de la obra de Aristóteles *De anima* se encuentra la fuente de la cual los averroístas consideraron y sostuvieron que el entendimiento es una realidad separada del hombre.

Concluye el *Doctor Común*:

Lo que aquí se dice, que «la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, y que el entendimiento es separado», equivale a lo que antes ha dicho que el entendimiento *se tomaría de una cualidad determinada, frío o caliente, si tuviera un órgano como la facultad sensitiva*. Así pues, por esta razón se dice aquí que la facultad sensitiva no existe sin el cuerpo, mientras el entendimiento es separado, porque el sentido tiene un órgano, mientras no lo tiene el entendimiento.¹⁷⁸

Por lo tanto, el alma humana que es la más alta de las formas que existen entre todos los cuerpos, posee una virtud que sobrepasa totalmente la materia corporal, y esta virtud es el entendimiento. Por consiguiente, el entendimiento es separado porque no es una virtud en el cuerpo, sino una potencia en el alma, y el alma, a su vez, es acto del cuerpo.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cfr., A. LOBATO, O.P., «Nota 40», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... I, De la unidad del entendimiento*, p. 129.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 129.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 130.

3. La mente¹⁸⁰

Como presupuesto histórico en este apartado, el *Doctor Angélico*, tiene a San Agustín y a Aristóteles. Aquél introdujo en el vocabulario filosófico el término *mente* como el valor más alto que el ser humano posee porque en ella está la imagen de Dios en el hombre.¹⁸¹ Cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo, se descubre como tal, como ser humano, como hombre.

Aristóteles por su parte, identificó el Motor Inmóvil con el pensamiento del pensamiento y a Dios con la reflexión absoluta. No obstante, en la *Ética a Nicómaco*, la alegría de la amistad está ligada a la reflexión, ya que el amigo percibe a su amigo de manera diversa y más rica.¹⁸²

Estas ejemplificaciones que dan tanto Aristóteles como San Agustín, acentúan que cuando la reflexión llega a su culmen en la contemplación, ésta se asimila a lo divino.

El *Doctor Común* se dio la tarea de hacer una síntesis de la *reflexión*¹⁸³ entre estos dos pensadores. Los dos consideran que la mente es una fuerza poderosa que está en el interior del ser humano. Tomás de Aquino se esfuerza para que no se trate de un agustinismo literal; y lo logra introduciendo, en esta gran síntesis, la doctrina metafísica y noética que había absorbido del aristotelismo.

¹⁸⁰ La cuestión *De mente* de Santo Tomás es, para el estudio de la filosofía medieval, un lugar de llegada y de partida. Recoge las principales tesis discutidas en su tiempo y al mismo tiempo plasma sus ideas. El Doctor Angélico se propone una integración del peripatetismo griego y árabe en el cuadro de la tradición teológica, recogiendo aquí la teología de la imagen propia del agustinismo. Procedió con gran libertad, pues tanto Aristóteles como San Agustín son filósofos respetables para él.

¹⁸¹ Cfr., GREGORIO CELADA LUENGO, «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas II, Cuestión sobre la mente, Edición bilingüe*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MMIII, p. 4.

¹⁸² Cfr., *ídem*.

¹⁸³ La reflexión es la capacidad que tiene el ser humano de retornar sobre sí. Es la capacidad de mirar la autoconsciencia. Cfr., *ibídem*, p. 5.

Aunque Aristóteles y San Agustín coincidan en dar tanto relieve a la reflexión, sin embargo, lo que cada uno de ellos argumenta en torno a la naturaleza de la mente son esencialmente distintos e incluso opuestos. Por ejemplo:

Para San Agustín, la mente es la esencia del alma y no una facultad. El Doctor de Aquino sostiene que la inteligencia y la voluntad son potencias o facultades del alma pero no su esencia; ya que la inteligencia, siendo una facultad del alma no puede conocer sin el cuerpo ni ser la esencia del alma. En este sentido, el acto de reflexionar sobre sí mismo no llega a la interioridad del hombre de modo absoluto. Esto porque en el hombre, existir y pensar son actos diferentes. Sólo en Dios ser y pensar son el mismo acto. Por consiguiente, únicamente en Dios la interioridad es absoluta, en el hombre no.

La distancia entre el Aquinate y San Agustín en relación a la reflexión es muy clara:

La mente o el pensamiento es para él una facultad del alma y no su esencia, y la memoria no se identifica totalmente con la inteligencia. La confrontación entre Aristóteles y Agustín hace que Tomás integre en sus análisis la problemática teológica de la mente a imagen y semejanza de Dios. Con este objetivo propone una etimología sorprendente, haciendo derivar mente de *mensurare* (medir). Esta etimología, que se sirve de la coincidencia de una sílaba, va a tener gran éxito histórico. Ya con esta opción de análisis del pensamiento se hace en términos de medida de lo real partiendo de los principios de la estructura del mismo. Para Tomás la operación del alma más importante es medir las cosas y eso acontece en la inteligencia, intelecto o mente. La medida queda inmediatamente asociada a la noción de principio. Lo que hay de común en toda medida es la mente que es el principio operador. Es la actividad normativa de lo real a partir de los principios.¹⁸⁴

Por eso, la esencia del alma solamente es conocida a través de la doctrina aristotélica *acto-potencia*. En este sentido se ha dicho que sólo en Dios, la esencia y la potencia se identifican, mientras que las criaturas participan de este poder sin que su esencia se identifique con ella.

¹⁸⁴ G. C. LUENGO, «Nota 17» en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... II, Cuestión sobre la mente*, a. 1, pp.19- 20.

De este modo, el alma es conocida y nombrada por la facultad que la define como propia. La mente es así, entre las demás potencias del alma, la que la define como propia. Por lo tanto, el alma humana se conoce por la facultad de conocer. Ella es también la más alta y por eso el alma humana es imagen, mientras que las otras criaturas son vestigios, como dice San Agustín.¹⁸⁵

Lo peculiar del alma humana es su capacidad de despojar de la materia, la forma que se encuentra en ella, y que es el lugar donde ellas, si se puede decir, están encarnadas. Esta acción testimonia la presencia de la inteligencia. Y, aún más, esta facultad del alma humana tiene la capacidad o el poder de volver a donde se encuentran las especies inteligibles que es lo que precisamente se le llama reflexión.

Es claro que lo que al *Doctor Común* le interesa es saber si la mente es la esencia del alma o sólo es una de sus potencias. San Agustín dijo que la mente es la esencia del alma y que en ella está la imagen de la Trinidad relacionando a ésta con la mente, el conocimiento y el amor. Porque así como amar es un acto del amor y conocer lo es del conocimiento, infirió que ser es un acto de la mente; y como ser es el acto de la esencia, concluyó que la mente es la misma esencia del alma.¹⁸⁶

En cambio, está lo que argumenta Santo Tomás:

Hay que decir que el nombre de mente se ha tomado de 'medir'. Las cosas de cualquier género se miden por lo que es lo más pequeño y principio primero en su género, como dice en el libro 10 de la *Metafísica*. Por eso, en este sentido el nombre de mente se atribuye al alma, como también el nombre de entendimiento; pues sólo el entendimiento recibe el conocimiento de las cosas como midiéndolas a sus principios.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Cfr., *ibídem*, p. 20.

¹⁸⁶ Cfr., *ibídem*, p. 17.

¹⁸⁷ *Ibídem*, p. 19.

El entendimiento, como se relaciona con el acto, designa la potencia del alma; ahora bien, la facultad, o la potencia, es el medio entre la esencia y la operación. Y, dado que se desconocen las esencias de las cosas, y distinguimos sus potencias por los actos, se usan frecuentemente el nombre de las facultades o de las potencias para designar las esencias.¹⁸⁸

Ahora bien, puesto que no se conoce nada sino sólo a partir de lo que es para sí mismo, es necesario que, cuando una esencia se designa por su potencia, esa designación se realice por una potencia que le sea propia. Esto se encuentra con frecuencia en las potencias, porque lo que puede lo más, lo puede lo menos, pero no al revés; por ejemplo, el que puede llevar mil libras, puede llevar cien. Así es como argumenta Tomás de Aquino para decir que si una cosa debe ser designada por su potencia, es conveniente que lo sea por el grado más alto de aquella cosa.¹⁸⁹

Esto se aplica muy bien en el alma: el alma que está en las plantas tiene el más ínfimo grado entre las potencias del alma; el alma de los animales tiene una potencia más que es la sensitiva. Pero el alma humana tiene el grado más elevado entre las demás potencias, y por esto se denomina, y por lo cual se llama intelectual o entendimiento, de modo semejante mente, en cuanto a partir de ella se origina tal potencia, porque es lo propio de ella en comparación con las otras almas.¹⁹⁰

Por tanto, es claro que la mente designa lo que es el grado más elevado de su poder en el alma humana. Es por eso que cuando la imagen divina se encuentra en nosotros según lo que hay de más elevado, la imagen no pertenecerá a la esencia del alma sino a la mente, en tanto que designa su potencia más elevada.

¹⁸⁸ *Cfr., ibídem*, p. 20.

¹⁸⁹ *Ídem*.

¹⁹⁰ *Cfr., ibídem*, pp. 20-21.

Así, la mente, en cuanto está en ella la imagen, designa la potencia del alma y no la esencia; o si designa la esencia, no es sino en cuanto fluye de ella tal potencia.¹⁹¹

4. La memoria

A Santo Tomás, como excelente filósofo sistemático, le interesó analizar de modo muy preciso cómo es la estructura del alma; esclareció ordenadamente sus potencias. Y, sin duda, se detuvo en la potencia que da identidad al alma humana: la potencia intelectual.

Era de suma importancia en el marco teórico en el que se encontraba Tomás de Aquino, tomar una postura y aclarar exactamente cómo es la estructura del alma humana, cómo y dónde ubicar cada una de las facultades por las que se rige el ser humano.

En el caso de la memoria, el *Doctor Común*, tiene razones muy claras para argumentar y sostener la existencia de la memoria sensitiva y la memoria intelectual. La primera la ubica en la facultad sensitiva y la segunda en la facultad intelectual.

Dice el *Doctor*: “Como quiera que a la razón de memoria pertenezca el archivar las especies de las cosas que no se perciben en acto, lo primero que hay que analizar es si las especies inteligibles pueden ser archivadas así en el entendimiento”.¹⁹²

¹⁹¹ *Cfr.*, *ibídem*, p. 21.

¹⁹² S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 79, a. 6, p. 729.

Avicena, por su parte, sostuvo que esto era imposible. Él decía que eso se daba en ciertas potencias de la parte sensitiva en cuanto que son actos de los órganos corporales, en los cuales pueden archivarse algunas especies de las cosas sin una percepción en acto. Pero en el entendimiento, el cual carece de órgano corporal, no existe nada a no ser en el modo inteligible. Por eso es necesario que aquello cuya representación está en el entendimiento, sea entendido.

Según él, Avicena, tan pronto como alguien cesa de entender en acto algo, la representación de este algo deja de estar en el entendimiento. Si quiere entenderlo nuevamente, debe recurrir al entendimiento agente¹⁹³ para que la especie inteligible pase de él al entendimiento posible. Según esta postura de Avicena, nada se archiva en la parte intelectual que no sea entendido en acto. Es por eso que no sitúa la memoria en la parte intelectual.¹⁹⁴

Ante esto, Tomás de Aquino responde que esta postura de Avicena no puede ser aceptada ya que Aristóteles decía que el entendimiento posible, cuando se hace cada cosa singular según el modo de conocer, es llamado entendimiento en acto, y que esto es así cuando puede obrar por sí mismo. Y, sí, está en algún modo en potencia; pero no como lo estaba antes de que aprendiera.

La opinión de Avicena contradice también a la razón ya que todo lo que se recibe en algo, se recibe según el modo del receptor. Se sabe que el entendimiento es de una naturaleza más estable e inmóvil que la materia corporal. Por tanto, si la materia corporal retiene las formas que recibe no sólo obra en acto por ellas, sino también después de cesar su acción. Por consiguiente, y con mucha razón, el entendimiento ha de recibir de modo más

¹⁹³ Para Avicena, este entendimiento es una sustancia separada del hombre.

¹⁹⁴ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, q. 79, a. 6, p. 729.

estable e inamovible las especies inteligibles, sea si provienen de los objetos sensibles o sea si dimanen de un entendimiento superior.¹⁹⁵

Entonces, si por memoria se entiende sólo la facultad de archivar las especies, se debe decir que la memoria está situada en la facultad intelectual. En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no se ubica en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Porque lo pasado, en cuanto tal, por expresar que está sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición concreta y particular que es el tiempo pretérito.¹⁹⁶

Respecto a esto último, hubo quien¹⁹⁷ consideró que la memoria tiene por objeto solamente lo pasado; de este modo la memoria es la facultad cognoscitiva de algo sucedido en un tiempo determinado; y esto significa conocer algo aquí y ahora, que es propio del sentido. Concluyendo que la memoria no reside en la parte intelectual, sino sólo en la parte sensitiva.

La objeción que el *Doctor* argumentó a esto fue que la condición de pasado puede estar referida a lo conocido y el acto de conocer. Estos dos se encuentran simultáneamente en la parte sensitiva, capaz de la aprehensión de una realidad, al igual que es alterada por el objeto sensible presente. Es por eso que el animal recuerda simultáneamente que ha sentido en el pasado y que ha sentido el sensible pasado. Pero en lo que se refiere a la parte intelectual, la condición de pasado le es accidental al objeto del entendimiento y no le afecta necesariamente. Por eso, es claro y aceptado que el entendimiento entiende al hombre en cuanto hombre. Y al hombre en cuanto hombre le es accidental existir en tiempo presente, pasado o futuro.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Cfr., *ibídem*, pp. 729-730.

¹⁹⁶ Cfr., *ibídem*, p. 730.

¹⁹⁷ Según el orden de las objeciones que presenta Tomás de Aquino en la Suma Teológica en la cuestión 79, artículo 6, se deduce que aquí se refiere a San Agustín. Cfr., *ibídem*, p. 729.

¹⁹⁸ Cfr., *ibídem*, p. 730.

En cambio, por parte del acto de conocer, la condición de pasado puede intervenir necesariamente en el entendimiento, al igual que en el sentido, en cuanto que el entender de nuestra alma es un acto particular que se da en este o en aquél tiempo.¹⁹⁹

Por lo tanto, así se dice que el hombre entiende ahora, ayer o mañana; sin que se contradiga su condición intelectual porque entender, aunque sea un algo particular es, sin embargo, un acto inmaterial.

Y aún más, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que también es un acto singular, no importa si se da en el presente, en el pasado o en el futuro.

Es así como el *Doctor Angélico* salva el concepto de memoria en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, porque entiende que entendió anteriormente, no en cuanto que entienda el pasado tal y como sucedió concretamente.

Por consiguiente, la memoria, según el uso común, designa el conocimiento de las cosas pasadas y, el que conoce el pretérito como tal, es el sentido²⁰⁰. Sin embargo, así como el entendimiento no conoce lo singular tal como está aquí, sino según una razón común, de la misma manera también el entendimiento conoce el presente y el pasado. No conoce en cuanto es esto ahora y esto pasado.²⁰¹

Gracias a que el entendimiento no sólo entiende lo inteligible, sino también entiende que entiende tal inteligible, el término memoria se puede extender al

¹⁹⁹ Cfr., *ídem*.

²⁰⁰ Santo Tomás tiene presente que lo propio del sentido es conocer el presente como presente. Cfr., S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... II, Cuestión sobre la mente*, p. 29.

²⁰¹ Cfr., *ídem*.

conocimiento por el que, aunque no se conozca el objeto como en el pasado del modo antes dicho, se conoce el objeto; porque también antes ha habido un conocimiento, en cuanto alguien sabe que él lo había tenido anteriormente. Así, todo conocimiento, no recibido de nuevo, se puede llamar memoria.²⁰²

Tomás de Aquino presenta esto de dos maneras:

- a. Cuando la atención, según el conocimiento tenido, no es interrumpida, sino continua.
- b. Cuando la atención es interrumpida. Así tiene más de razón de tiempo pasado.

Por esta última, alcanza más propiamente a la razón de memoria, como cuando se llega a decir que se tiene memoria²⁰³ de aquello que antes se conocía habitualmente, pero no en acto. Así, argumenta el *Doctor Angélico* que la memoria está en la parte intelectual del alma humana.²⁰⁴

En la concepción de San Agustín, Avicena no acepta que el alma tenga habitualmente conocimiento de alguna cosa que no considera en acto ya que ciertas especies se conservan en acto en la parte intelectual, pero establece que las especies no consideradas en acto no se pueden conservar más que en la parte sensitiva o en la imaginación, porque es allí donde se encuentra el depósito de las formas que se reciben de los sentidos, o en la memoria, o en las intenciones particulares no recibidas de los sentidos.²⁰⁵

Hay un principio muy claro: la especie no permanece en el entendimiento a no ser que esté en acto. Sin embargo, deja de estar en acto en el entendimiento cuando ya no se le pone atención; por tanto, cuando quiera considerar de nuevo

²⁰² Cfr., *ídem*.

²⁰³ Así es como San Agustín entendía la memoria poniéndola como una parte de la imagen. Sin duda, el estableció que todo lo que se tiene habitualmente en la mente, sin actualizarse, pertenece a la memoria. Cfr., *ibídem*, p. 30.

²⁰⁴ Cfr., *ídem*.

²⁰⁵ Cfr., *ídem*.

alguna cosa en acto, es necesario que las especies inteligibles fluyan de nuevo desde la inteligencia agente en el entendimiento posible.

Sin embargo, esto implica que, cuando alguien quiera poner atención de nuevo las cosas que antes supo, sea necesario que lo aprenda o lo encuentre por segunda vez como lo hizo desde el principio, porque en él se ha grabado una cierta aptitud, por la que se torna más fácilmente al entendimiento agente, de tal manera que reciba de él cuanto antes las especies que fluyen. Esta aptitud es el hábito de la ciencia en el ser humano.²⁰⁶

Según la última opinión, la memoria no estaría en la mente según la retención de algunas especies, sino según la aptitud para aceptarlas de nuevo. Sin embargo, a Tomás no le pareció razonable:

1. Porque el entendimiento posible siendo de una naturaleza más estable que el sentido es necesario que la especie recibida en él sea más estable. Por tanto, las especies se pueden conservar mejor en él que en el sentido.
2. Porque la inteligencia agente se ocupa igualmente de extender las especies que convienen a todas las ciencias; por lo cual, si en el entendimiento posible no se conservaran algunas especies, sino sólo la aptitud para tornar al entendimiento agente, el hombre permanecería igualmente hábil a cualquier inteligible.²⁰⁷

Además, agrega el *Doctor*, Aristóteles también afirmó que el alma es, refiriéndose a la potencia intelectual, el lugar de las especies inteligibles.

En resumen, estos argumentos con tinte dialéctico que realiza Santo Tomás, se mueven en tres filósofos, a saber, Agustín, Avicena y Averroes. Por ejemplo: la memoria es en la noética agustiniana peculiarmente esencial, pues

²⁰⁶ Cfr., *ídem*.

²⁰⁷ Cfr., *ibídem*, p. 31.

en definitiva, conocer consistía en recordar lo que existía en las ideas innatas. Sin embargo el *Doctor Angélico*, desde un inicio prefirió hablar del conocimiento como de una medida, haciendo referencia a la etimología nueva. Es por eso que rechaza la interpretación de Avicena, quien consideraba que las formas inteligibles no se conservan en el entendimiento posible. Para él, el entendimiento posible no puede retener la impresión de las cosas, puesto que no tiene más que la actividad abstracta de volverse al entendimiento agente.²⁰⁸

El *Doctor Común*, se opone a esta noética y se adelanta tomando posición contra la tesis averroísta de la existencia de un entendimiento agente separado, ya que favorecía a Avicena. Con esto de fondo, el objetivo del *Doctor* es argumentar que la memoria es una facultad que se identifica con el entendimiento posible.

San Alberto Magno también sostuvo que las especies inteligibles permanecen en el entendimiento posible después de la atención actual, y su ordenación es el hábito de la ciencia.²⁰⁹

Según esto, la *facultad* por la que nuestra mente puede retener las especies inteligibles después de la atención actual, tiene por nombre: *memoria*.

²⁰⁸ Cfr., G. C. LUENGO, «Nota 46», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... II, Cuestión sobre la mente*, p. 30.

²⁰⁹ Cfr., S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... II, Cuestión sobre la mente*, p. 31.

CAPÍTULO IV

EL CONOCIMIENTO

1. Nociones preliminares

La teoría del conocimiento en la filosofía tiene por objeto de estudio explicar cómo conocemos, qué cosas conocemos, qué podemos conocer, para qué conocemos o si se posee la capacidad para conocer. Al parecer es un problema difícil de analizar, sin embargo, a lo largo de la historia han existido filósofos que trataron de dar respuesta a estas preguntas desde posturas diferentes, postura que se deducía por la manera en que concebían la realidad. Y cabe recalcar que sus respuestas son conforme a la circunstancia y su tiempo.

Platón y Aristóteles son grandes lumbreras para quienes se aventuran a descifrar la Teoría del conocimiento en el ser humano. Platón, por su parte, tiene una tendencia significativa hacia lo suprasensible; da la apariencia de subestimar la dimensión corpórea sobreestimando la dimensión suprasensible. Tanto que el *topos uranus* es el lugar de las ideas y sin duda, el alma tiene su residencia principal allí mismo. No obstante, la teoría del conocimiento de Platón se puede encontrar en el mito de la caverna, en el que se presenta la constante dialéctica

entre lo que aparece y lo que es, y donde la verdad mora sólo en el orden de la realidad inteligible.²¹⁰

En cambio, la postura de Aristóteles es un realismo moderado. Sí le concede a la dimensión suprasensible características sobrenaturales, considerándolas como substancias más puras que las que son de una realidad material. Pero no subestima tanto esta dimensión corpórea porque deducía que, por ejemplo en el caso del alma humana, tiene facultades que colaboran juntamente con la materia para poder alcanzar su plenitud, como sucede con los sentidos, los cuales son, en la epistemología de Aristóteles la condición necesaria para abstraer y concebir el concepto, originando de este modo el conocimiento.

En las posturas siguientes a Platón y Aristóteles no hubo mucha producción en el campo de la Gnoseología. Por ejemplo, en la filosofía helenista, toda la reflexión filosófica se apodera del hombre como tal, del hombre que, en este tiempo agitado por las guerras de Alejandro y los Diádocos, busca en el propio interior la salvación y la felicidad que no le pueden dar ya las circunstancias externas de la vida inficionadas con los sueños de grandeza y poderío, que fueron seguidos y en ritmo creciente, por una estela de ruinas. Es por eso que la *ética* dominó en este periodo.²¹¹

En el caso de la filosofía medieval, es difícil separar lo que en esta época se hace llamar una teoría del conocimiento de una teoría de Dios. El pensador medieval parte de una tesis central en torno a la existencia de Dios y de allí deriva conclusiones respecto a lo que son la naturaleza y el conocimiento.

²¹⁰ Cfr., A. LOBATO, O.P., «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y ... I, De la verdad*, p. 194.

²¹¹ Cfr., J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, p. 261.

Grossetesta,²¹² por ejemplo, piensa la existencia de Dios a partir de la luz. Tomando textualmente el término de iluminación de San Agustín, en su obra *De Luce* concibe a la luz como la corporeidad misma, la primera forma que se une a la materia para construir los cuerpos. La luz no sólo engendra los cuerpos sino que los ilumina; su acción se aplica a la materia y a los sentidos.

Grossetesta asimila a Dios a la luz, y al hacerlo expresa también una teoría del conocimiento. En este autor el concepto agustiniano se transforma. Dios como luz, es el principio de todas las cosas y es la fuente que ilumina el entendimiento humano.

Sin la presencia de Dios, en el alma nunca se dará razón de la conciencia, de lo verdadero como tal, de ahí la posibilidad de la ciencia sin acudir a los sentidos: Dios posee el conocimiento de todas las cosas sin tener sentidos; los ángeles tampoco tienen sentidos, pero reciben la irradiación de la luz divina; el hombre, a través de la parte superior de su alma (intelecto activo), podría recibir la luz divina si el cuerpo no fuera un obstáculo. El alma encarcelada en el cuerpo y por decirlo así, dormida, despierta a través de las sensaciones y llega a lo universal. Como se ve, es curiosa la forma en que este precursor de la época moderna y, sin duda, del método científico hace coincidir su teoría de Dios con la del conocimiento.²¹³

San Buenaventura, coetáneo de Tomás de Aquino, por su parte, adopta otra posición: el alma no se puede reducir al intelecto posible. El intelecto agente y el intelecto posible no representan dos sustancias diferentes, ni siquiera dos facultades, sino de una sola facultad pero con diversidad de funciones y de aspectos; por lo tanto, se trata de un único ser que piensa y de un acto de

²¹² Roberto grossetesta (1175 - 1253) nació en Stradbroke, Inglaterra. Religioso franciscano. Se trata de un importante representante de la historia del pensamiento medieval y gran precursor de la filosofía moderna, en particular por su influencia sobre Bacon, Ockham y Scoto.

²¹³ Cfr., ALFREDO TECLA JIMÉNEZ, "El siglo XII: Santo Tomás de Aquino" en *La teoría del conocimiento y el problema de los universales en la Edad Media*, Ediciones taller abierto, México, 1989, p. 113.

pensamiento. Para que haya conocimiento debe haber certidumbre, y ésta sólo se da cuando por el lado de lo que se sabe, es decir, del objeto de conocimiento, hay inmutabilidad; y por el lado del que sabe, que es el lado del sujeto de conocimiento hay infalibilidad.

Estos términos se aclaran cuando se determina la filiación platónica de San Buenaventura; él parte de que el ser verdadero es inmutable, que no cambia; por tanto, el conocimiento verdadero no se refiere al mundo material, al no ser, porque éste es mutable; de ahí que la infalibilidad sea también equivalente a inmutabilidad. Se trata de ideas preexistentes, por eso la certidumbre sólo se obtiene recurriendo a lo increado, o sea a la iluminación.²¹⁴

Guillermo de Auvernia también concibe un alma pasiva que es iluminada por el intelecto agente o luz divina. Alejandro de Hales no está de acuerdo con este agustinismo avicenizante y coloca el intelecto agente como parte del alma.

En resumen, estas son algunas de las corrientes o ideologías en el campo de la teoría del conocimiento en que Santo Tomás se encontraba y sin duda concepciones que debía tener muy en cuenta para poder discernir con precisión cómo depurar cada una de ellas y verificar con la postura de Aristóteles cuál debía ser una posición correcta y verdadera en la concepción de la Teoría del conocimiento.

Por ejemplo, una de las influencias capitales de Aristóteles en santo Tomás se aprecia al punto en la nueva valoración epistemológica que hace: del saber natural frente al conocimiento de la fe. En esta concepción del Aquinate, el saber no es ya valorado simplemente como un instrumento de la teología, sino que se presenta como algo independiente con sus propios derechos. Todo

²¹⁴ Cfr., *Ibidem.*, p. 114.

hombre anhela por naturaleza el saber, dice Aristóteles, y con justa razón, Santo Tomás suscribe esta afirmación.

El Doctor Común sigue también a Aristóteles en la cuestión del origen de nuestro conocimiento. Como ya se ha dicho, la teoría epistemológica de san Agustín había sido continuada por la gran mayoría de los autores coetáneos a Tomás. El Aquinatense somete más de una vez a seria discusión la doctrina sobre las razones eternas, en las que, según san Agustín, conoce el hombre todas las cosas.

Aunque sí admite la fórmula agustiniana *iluminación*, sin embargo la acepta de un modo atenuado, con la justificación de que la luz natural de la razón es “cierta participación” de la luz divina; con esto, diluye el concepto agustiniano de iluminación, para proyectar finalmente por una vía fundamentalmente diversa, la vía de Aristóteles.²¹⁵

2. El intelecto y los sentidos (internos y externos)

Del alma humana dimanar, como resultado natural, dos órdenes de facultades, orgánicas e inorgánicas. El sujeto de las primeras, a las que pertenecen los sentidos, es el compuesto (de alma y cuerpo); el de las segundas es el alma sola. El entendimiento es, por tanto, una facultad intrínsecamente independiente de todo órgano corporal.²¹⁶

El alma intelectual o humana incluye dentro de sí al alma vegetativa y la sensitiva, por lo que le da la posibilidad al hombre para llevar a cabo las actividades vitales de la alimentación, desarrollo, reproducción, deseos inferiores, conocimiento sensible; aunque lo propio de ella es permitir al ser humano

²¹⁵ Cfr. J. HIRSCHBERGER, *op. cit.*, pp. 378-379.

²¹⁶ Sagrada Congregación de Estudios, COSME BECCAR VARELA, *Las 24 tesis principales de Santo Tomás de Aquino* [en línea], Buenos Aires, 2001, <http://www.labotellaalmar.com/vertema.php?id=187>. Consultada el 23 de noviembre de 2015.

actividades que no se encuentran en ningún otro ser vivo: el conocimiento, el cual lo hace gracias al entendimiento que es una potencia del alma:

Siguiendo lo dicho (q.54 a.3; q.77 a.1), hay que afirmar que el entendimiento es una potencia del alma y no su misma esencia. Pues la esencia del ser que obra es principio inmediato de la operación solamente cuando su misma operación es su mismo ser, ya que la proporción que hay entre potencia y operación es idéntica a la existente entre esencia y ser. Pero sólo en Dios entender es lo mismo que ser. Por eso, sólo en Dios el entendimiento es su esencia. En las demás criaturas intelectuales, el entendimiento es una potencia del que entiende.²¹⁷

La vida del entendimiento en el ser humano es la que hace la diferencia en el grado más alto en la escala de los vivientes. De todos los seres vivos, sólo el hombre es capaz de adquirir la inteligibilidad de las cosas, esto lo hace gracias al entendimiento. Por otra parte, Gilson nos recuerda que el intelecto es la capacidad que constituye al alma humana en su propio grado de perfección, sin esto significar que el alma sea en sí misma un intelecto puro, puesto que ella no sólo realiza, como ya se mencionó arriba, operaciones vegetativas y sensitivas, sino, simplemente, que determina su excelencia. Para saber sobre la naturaleza del entendimiento, Santo Tomás habla de su inmaterialidad y subsistencia:

Todo ser subsistente, compuesto de materia y forma, está integrado por una materia y una forma individualizadas. Sin embargo, el entendimiento no puede estar compuesto de materia y forma individualizadas, porque las especies de las cosas cognoscibles en tanto se hacen actualmente inteligibles en cuanto son abstraídas de la materia individualizada, y, una vez son actualmente inteligibles, hácense una sola cosa con el entendimiento. Luego el entendimiento debe independizarse de la materia individual. En consecuencia, la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma.²¹⁸

Aunque el alma intelectual es una substancia distinta del cuerpo, tiene sin embargo una relación peculiar con él. En este punto se separa de la tradición platónica que considera al alma y el cuerpo como substancias o realidades totalmente distintas e independientes y que identifica al hombre más con su alma que con el compuesto alma y cuerpo.

²¹⁷ S. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 79, a. 1, p. 721.

²¹⁸ S. T. DE AQUINO, *S. c. g.*, libro II, cap. L, pp. 213-214.

Las otras substancias espirituales (los ángeles) no necesitan de cuerpo alguno para realizar plenamente sus actividades propias, pero esto no ocurre así con el alma humana. Es preciso matizar esta afirmación pues podría parecer que Tomás de Aquino presenta aquí ideas incompatibles con su argumento relativo al carácter inmaterial del intelecto. Él mismo señala expresamente que el cuerpo es necesario para la acción del entendimiento; sin embargo, no como el órgano con el que se realiza tal acción –como la vista necesita del ojo– sino en razón de su objeto.

Con esto, da apertura el Aquinatense a dar mención de que el conocimiento humano comienza o se origina con los sentidos que son las facultades del cuerpo: oído, vista, tacto, gusto y olfato; los cuales presentan el material a partir del cual el intelecto elabora su propio conocimiento.

El hombre es el compuesto alma y cuerpo, y no de forma accidental sino esencial, como todo lo que consta de forma y materia. De esta forma el alma humana está tan vinculada con el cuerpo que sin él no es perfecta. El Doctor Angélico hace la diferencia de dos tipos de sentidos: cinco externos (oído, vista, tacto, gusto y olfato) y cuatro internos (sentido común, la fantasía o imaginación, *vis cogitativa*²¹⁹ y memoria). “El sentido es una cierta potencia pasiva sometida por naturaleza a la alteración proveniente de los objetos sensibles exteriores.”²²⁰

²¹⁹ Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación.

²²⁰ Todas las facultades o potencias del alma son activas con respecto a su operación. La distinción en activas y pasivas se establece en razón del objeto, según actúen sobre él modificándole o sean por él alteradas, como los sentidos externos por su sensible (cf. q.79 a.3 ad 1). Hay dos tipos de alteración: la alteración espiritual y la alteración física. La primera se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual (Ejemplo: la forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada.). La segunda se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural (Ejemplo: el calor en lo calentado.). Esta distinción explica la posterior división del entendimiento en agente y posible (q.79 a.2ss). F. S. HEREDIA, «Nota b», en S. T. DE AQUINO, *S. Th., I, q. 78, a. 3, p. 716.*

Por lo tanto, lo que por su naturaleza percibe el sentido es el objeto exterior que lo altera, y según la diversidad de objetos, se distinguen las potencias sensitivas.”²²¹

Con los sentidos externos sólo obtenemos los accidentes externos de las cosas: el sabor, color, olor, etc.; es decir sólo alcanzan a percibir lo concreto y particular; mientras que el entendimiento conoce lo abstracto y universal, las esencia de las cosas.²²² El intelecto y los sentidos funcionan de manera inseparable aunque cada uno tenga su finalidad y carácter propio que es lo que los distingue.

3. El intelecto activo y pasivo

Hay una pregunta que el Santo se hace: El entendimiento ¿es o no es una potencia pasiva? Y la hace ya que las diferentes objeciones que habían hecho en su tiempo y antes de él. Lo que menciona Santo Tomás, tomando como referencia a Aristóteles, es que *padecer* se puede entender de tres maneras:

1. Cuando un sujeto es privado de algo que le compete por naturaleza o por tendencia. Por ejemplo: cuando el agua pierde su frialdad por el calor. O cuando un hombre se enferma o entristece.
2. Cuando al sujeto se le quita tanto si le es como si no le es debido.
3. El simple hecho de que un ser en potencia para algo adquiera aquello para lo que estaba en potencia, sin perder nada propio

De este modo, todo ser que pasa de la potencia al acto, puede ser llamado paciente, incluso cuando alcanza una perfección. Aquí, de esta manera, en este sentido es pasivo nuestro entendimiento. Porque todo entendimiento creado por

²²¹ S.T. DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 78. a. 3, p. 716,

²²² *Cfr.*, S. T. DE AQUINO, *S. c. g.* libro II, cap. LXVI, p. 247.

el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.

Por lo tanto, se puede deducir si el entendimiento está en acto o en potencia analizando su actitud con respecto al ser en general. Hay un entendimiento que en relación con el ser universal es como acto de todo el ser. Este es el entendimiento divino, que es la esencia de Dios, en quien preexiste de forma originaria y virtual todo el ser como en su causa primera. Por eso, el entendimiento divino no está en potencia, sino que es puro acto. Por su parte, ningún entendimiento creado puede estar en acto con respecto a la totalidad del ser universal, ya que se requeriría que fuese infinito. Por eso, todo entendimiento creado, por el hecho de serlo, no está en acto con respecto a todo lo inteligible, sino que se relaciona con ello como la potencia con el acto.²²³

Además de esa fuente primaria de la luz intelectual o de un entendimiento único y separado (Dios), cada individuo humano tiene su propio entendimiento agente, además del posible, que son potencias del alma, propias y distintas en cada individuo.²²⁴ Pero, ¿qué es el intelecto agente y el intelecto paciente y por qué es necesario aclararlos? Lo que dice el Doctor Angélico para admitir al entendimiento agente es que las formas de las cosas sensibles que entendemos, no son inteligibles en acto. Además, el argumento importante aquí es que nada pasa de la potencia al acto con excepción de que haya un medio que se encuentre en acto, por ejemplo, el sentido está en acto por lo sensible en acto. Como ocurre en cualquier naturaleza, también en el alma hay algo por lo que ella puede hacerse todas las cosas y algo por lo que puede hacerlas todas.

“Por eso es necesario admitir en el entendimiento una facultad que descubriera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies de sus condiciones materiales”.²²⁵ De esta manera demuestra la necesidad del entendimiento agente. A diferencia de los averroístas, Santo Tomás no considera al intelecto agente de forma independiente y separada del intelecto paciente y mucho menos del cuerpo. El intelecto agente es el que confiere al intelecto posible (pasivo) su iluminación completa y definitiva. El papel del intelecto agente

²²³ S. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 79, a. 2, pp. 722-723.

²²⁴ *Cfr.*, G. FRAILE, *op. cit.*, p. 1025.

²²⁵ S. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 79, a. 3, p. 724.

es actualizar la esencia inteligible en potencia en las formas o imágenes de los cuerpos.

El entendimiento pasivo es el medio por el cual el alma entiende, o como dice Aristóteles, el hombre a través del alma entiende, como se dice en libro III "Sobre el alma". Es necesario afirmar, así como en el intelecto agente, que en cada hombre hay un intelecto pasivo. No hay un sólo intelecto pasivo en o para todos los hombres. A esto, el Santo dice: "Por tanto, si este hombre tiene un alma sensitiva distinta de aquél otro, pero no otro entendimiento posible, sino uno e idéntico, seguiríase que serían dos animales, pero no dos hombres."²²⁶

Por otro lado, para aclarar las objeciones que hacían en cuestión de que el intelecto pasivo está separado del hombre, Santo Tomás dice que no entenderíamos si éste no estuviera unido a nosotros de alguna forma; la manera que explica cómo está unido a nosotros se hace al decir que la forma del entendimiento posible es la especie entendida en acto, dando el ejemplo de que lo visible en acto es la forma de la potencia visiva. Es así como el entendimiento pasivo y la forma entendida se hace una sola cosa. El entendimiento pasivo se une a nosotros mediante el fantasma, que es la representación sensible, y que es el sujeto de esa forma entendida. Es decir, la representación sensible (el fantasma) y el entendimiento pasivo se unen a nosotros.²²⁷

El ambiente teológico en que se desenvuelven todas las doctrinas planteadas en la cuestión 79 de la Suma de Teología, y la referencia teológica que matiza sus argumentaciones, sin perder por ello nada de su fuerza racional filosófica, se acentúan en el desarrollo de esta cuestión. Santo Tomás se salvaguarda al mismo tiempo en un diálogo con la costumbre filosófica y con la tradición patristica. Las referencias doctrinales inmediatas señalan tanto en dirección a Averroes y el averroísmo latino como a S. Agustín y el agustinismo

²²⁶ S. T. AQUINO, S. c. g. libro II, cap. LXXVI, p. 271.

²²⁷ Cfr., *ibídem*, p. 272.

medieval, tanto al entendimiento separado y único de aquéllos como al iluminismo de éstos y a las divisiones y funciones que atribuían al entendimiento y la razón.²²⁸

4. Proceso de abstracción y de ascendencia del conocimiento (de lo material a lo conceptual)

Al igual que Aristóteles, Santo Tomás parte del mundo sensible, sólo que, como se ve, hay una gran diferencia entre sus tesis, pues Santo Tomás conserva la idea cristiana de que el mundo sensible es un mundo creado por Dios, un mundo donde todas las criaturas tienen en sí mismas “las huellas” de su creador; por eso mismo, el conocimiento de las cosas sensibles nos conduce a la divinidad que los ha creado. Su filosofía no es, pues, deductiva sino inductiva; su propósito es la comprensión, la explicación del ser existente en la medida en que pueda hacerlo la mente humana; es decir, el objeto del entendimiento humano es la esencia de la cosa material.

Para el Doctor Angélico no existen conocimientos innatos ni el conocimiento independiente de la sensibilidad. Esta manera de pensar pone al Aquinate en otra corriente a la que por tradición se había llevado (agustinismo), es decir, es otra vertiente para dar razón de cómo se origina nuestro conocimiento; lo hace desde el punto de vista aristotélico y es claro que no acepta el innatismo platónico.

Por otra parte, sabemos que el intelecto es la facultad de las esencias universales. Éstas, para Santo Tomás, se encuentran en las cosas creadas, pero preexisten como formas o modelos ideales en el Pensamiento divino. Como no las intuimos en Dios sólo podemos conocerlas abstrayéndolas de las cosas. Por

²²⁸ Cfr., F. S. HEREDIA, «Nota c», en S. T. DE AQUINO, *S. Th. I q. 79, a. 4*, p. 725.

lo tanto, el conocimiento es un proceso inverso al de la creación, es desmaterialización o desindividualización de la esencia universal.

Los sentidos conocen el aquí y el ahora, mientras el entendimiento aprehende el ser absolutamente y sin límite temporal, es decir, los universales. Los conceptos son inmutables, eternos, preexistentes y son aprehendidos por el entendimiento. Los sentidos sólo captan las propiedades aisladas de los objetos. La función de distinguir y confrontar los datos de los sentidos externos es desempeñada por el sentido común.

En la sensación da inicio el proceso del conocimiento. La sensación es el movimiento o actualización que se produce en el sentido bajo la acción del objeto. El objeto puede actuar por su forma o por su materia. Cuando el sujeto es impresionado por el objeto a través de su materia, se da un cambio o alteración material: por ejemplo, el calor. Pero cuando es impresionado por la forma se da una alteración espiritual: por ejemplo, cuando la cera recibe la huella de un sello, sin conservar nada de su materia.

La sensación es la unión entre sujeto y objeto. No hay sensación sin objeto físico que la produzca. De aquí que la sensación sea el criterio para confirmar la existencia objetiva del objeto. Pero a la vez fundamenta el valor existencial de la experiencia, puesto que la existencia actual del objeto es la condición de su acción. Para Santo Tomás, el objeto no se presenta como una totalidad, sino como un haz de propiedades a las cuales el sujeto capta de forma aislada a partir de sus sentidos, y que son reunidas por el sentido común para formar la imagen concreta del objeto. El entendimiento no actúa directamente sobre los objetos singulares, sino sobre las imágenes formadas por el sentido común a partir de los fantasmas.

Por eso, el hombre no necesita apropiarse de los objetos ni transformarlos para conocerlos, puesto que los conoce a partir de los llamados fantasmas.²²⁹ Éstos son organizados por el sentido común, lo cual da por resultado las imágenes, que ya son inmateriales y, por tanto, pueden ser recibidas por las facultades del alma cuya naturaleza de dichas facultades también es inmaterial. De este modo es la imaginación la que las recibe en su interior. El nombre que le da el Santo a lo que se recibe en este séptimo sentido es llamado: *especie impresa*. La imaginación tiene por objeto propio el fantasma. Las funciones de la imaginación son: retención, la reproducción, la representación, la actualización y la fantasía. Hasta aquí sólo se ha llegado a la imagen, y este proceso es similar al que poseen los animales; así que se hace necesario otro proceso.

Se tiene pues, que el sentido común en conjunción con la imaginación quedan establecidos como sentidos formales (aquellos que captan la imagen mediante un proceso estricto en el que queda fuera la intención del sujeto cognoscente). Es en este momento que da inicio el siguiente paso dentro del proceso de conocimiento: aunque las imágenes que tenemos de las cosas son particulares, de ellas podemos abstraer y armar notas generales, esenciales, ya que el proceso intelectual tiende a lo universal.

Cuando es obtenida la imagen en conservación o retención, ésta pasa por un filtro que es denominada abstracción. Esto lo hace la *vis cogitativa*, la cual es el octavo sentido, fuerza intelectual que hace pasar a la imagen a través del prisma de la abstracción (aquí hay una diferencia: en el caso de los animales hay una *vis estimativa*) lo cual se lleva a cabo mediante tres grados: en el primer grado el individuo hace contacto con el mundo por medio de los sentidos y de

²²⁹ El fantasma se requiere para dos cosas: una para que concurra a la producción de la especie inteligible, tanto en el género de causa eficiente, pues el fantasma concurre como agente instrumental, como en el género de causa material y como materia de la causa; porque el objeto del entendimiento se ofrece por la virtud imaginativa y por la misma se presentan al mismo entendimiento las cosas que se han recibido de los sentidos y se preparan los fantasmas para ser hechos inteligibles en acto por el entendimiento agente. Cfr., JOSÉ DE ERCILLA, S.J. «Introducción», en *De la imagen a la idea*, Madrid, Gredos, 1959, p. 11.

todos los objetos deja de considerar características particulares para centrarse en las características comunes.

En el segundo grado el sujeto descubre que una formalidad se debe a otra y entre ellas existe un nexo necesario. Aquí se descubre la idea de cantidad, extensión, etc.

El tercer grado es el metafísico en el que la mente deja de considerar toda referencia a lo sensible y descubre la forma del *esse* (la esencia del ente). De la *vis cogitativa* se toma la cualidad racional, y se distingue lo conveniente de lo no conveniente, la utilidad de la nocividad, lo agradable de lo desagradable, etc. Ahora se pasa al noveno sentido que es la memoria. En ella se encuentra la noción de pasado en cuanto tal, donde se garantiza la continuidad de la subjetividad. La *vis cogitativa* y la memoria conforman los sentidos intencionales –llamados así por la subjetividad del yo- y se captan por ellos algo que no está en la cosa pero que emana de ella.

La cuestión ahora es cómo determinar si lo que se conoce es la cosa en realidad, puesto que ha entrado en el camino la subjetividad de los sentidos intencionales. Santo Tomás lo resuelve por una regresión de la memoria al fantasma.²³⁰ No se conoce sino convirtiendo al fantasma. Se trata de una comparación de la cosa conocida por el intelecto activo ubicada en la memoria, con el fantasma de la cosa conocida por el intelecto pasivo; si al llevarse a cabo la comparación existe la adecuación de ambas, entonces hemos conocido realmente a la cosa. Con esto, los sentidos sólo logran captar las cualidades extrínsecas de las cosas, colores, sabores, sonidos, y con el intelecto se capta el interior de las cosas.

²³⁰ Cfr., S. T. DE AQUINO, *S. Th. I, q. 84, a. 7*, pp. 770-771.

5. La verdad

El eterno problema de la verdad que ya se empezó a enunciar en el párrafo anterior, el *Doctor Angélico* lo aborda alrededor de sus treinta años, que es la edad privilegiada en que el hombre inicia en la edad madura de pensar. Es la primera de sus lecciones magistrales en el otoño del año 1256, en los salones universitarios del convento de Santiago en París. La obra *De Veritate* está conformada por 29 cuestiones; después de esta magna obra le seguirán otras: las *De Potentia*, en Roma y las *De Virtutibus* en París. Es honor para Tomás mencionar que son de gran valor histórico, filosófico y teológico en las cuales el Aquinate manifiesta su estilo, altura y genio.²³¹

En esta cuestión de Santo Tomás se descubre que su intención es descifrar de algún modo la *sublimis veritas* que fue revelada a Moisés en aquel monte junto a la zarza ardiente: *Yo soy*. Sabe de antemano que Dios es la verdad esencial en la cual se soporta todo y para descifrar la verdad, el *Doctor* llama a la filosofía para lograr un pleno conocimiento sobre ella.²³² El apoyo que Tomás recibe de la filosofía es efectivo gracias a la naturaleza metafísica y muy consistente de la misma filosofía.

No hay que perder de vista que en la cosmovisión de Tomás, en definitiva, Dios es la fuente de la verdad, de la cual procede toda verdad. Sin embargo, en esta cosmovisión religiosa del cristianismo se afirma que la verdad explícita acerca de Dios no se le da por naturaleza al hombre; lo que se le concede al hombre es la inquietud por indagarla. Con esto de fondo, se puede definir al hombre como el ser que busca la verdad como lo manifiesta el documento *Fides et ratio* del Papa Juan Pablo II.²³³

²³¹ Cfr., A. LOBATO, O.P., «Introducción», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... I, De la verdad*, [trad. Gabriel Ferrer Aloy, O.P.], p. 187.

²³² Cfr., *ibídem*, p. 188.

²³³ Cfr., A. LOBATO, O.P., «Nota 3», en S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y...I, De la verdad*, p. 200.

Otra verdad en el cristianismo es que Dios es un misterio, un *Deus absconditus* para todo hombre. Es por eso que el *Doctor Angélico* no parte del concepto de Dios para descubrir la verdad, sino que parte del ente y de su principal propiedad que es un ser verdadero y no caer así en un error. Porque no se trata sólo de dar sentido a la vida humana, sino de fundarla en la verdad absoluta. Es aquí donde esta cuestión tomista sobre la verdad está siempre abierta, es por eso que se encuentra dentro de sus cuestiones disputadas, porque espera siempre una respuesta.²³⁴

El artículo primero en la cuestión de la verdad es una de las mejores expresiones del genio del *Doctor común*. Puede afirmarse que es un milagro del genio aunado al tratado *De ente et essentia* que fue escrito poco antes de esta cuestión. Con la mayor sencillez condensa la mejor tradición en torno a la verdad, la asimila y la ordena en una nueva visión del ser y del ente, y así logra abrir un horizonte de futuro para la filosofía y para la teología.²³⁵

La verdad es una epifanía del ente, coextensiva con el ser. Ninguno de los filósofos y teólogos anteriores habían llegado a una penetración en el ser como acto, y a la noción de ente como participación finita del acto de ser, y por ende a la clarificación de los atributos trascendentales del ser.²³⁶

El *Doctor* recorre el camino hacia el encuentro con la verdad evitando dos escollos contra los cuales han tropezado los mejores pensadores: el de la identificación de la verdad con la entidad, y el de la separación real entre ambas. Su maestro, San Alberto Magno advirtió que sólo los pensadores religiosos, a partir de Avicena, habían añadido al uno, otros trascendentales, el de la verdad, la bondad y la belleza, que eran ante todo atributos de Dios.

²³⁴ Cfr., *ídem*.

²³⁵ Cfr., *ibídem*, p. 203.

²³⁶ Cfr., *ídem*.

Santo Tomás opta por la vía de la distinción de razón con fundamento real. Sin duda, le llegaron objeciones que estaban fundadas en San Agustín, Boecio y en Aristóteles quienes presentaron la concepción de la identidad entre los dos conceptos: el del ser y el de la verdad del ser. Otros, objetaron diciendo que existe la separación entre la verdad y el ser, afirmación que es la total diversidad.²³⁷

En cambio, en el *Doctor Angélico* se encuentra la genialidad de haber encontrado el punto medio; es decir, distinción sí, pero sólo de razón. No existe tautología porque es el desarrollo explícito de lo que queda implícito en el ente, con esto sólo se manifiesta la naturaleza del ente. Por eso se afirma que Tomás recorrió un camino lleno de luz, camino que Kant deseaba para la ciencia.²³⁸

Tomás coincide con Avicena en que el conocer humano tiene un punto de partida evidente, y un término en el cual todo se resuelve, tal principio y término es el *ente*. Por lo tanto, como se ha enunciado en los apartados anteriores, todo el proceso de conocer consiste en añadir otras nociones a esa primera. En este sentido, se presentan dos modos de realizar este proceso de ampliación conceptual: uno, cuando el concepto de ente se limita en su extensión, y así resultan los modos del ente categorial: las sustancias y los accidentes; ambos son ente, pero no son sustancia todos los entes, sino sólo una serie de ellos.²³⁹

Frente a estos modos limitativos del concepto de ente, se dan otros modos generales en los cuales no hay limitación en la extensión del concepto y se dan otros modos generales, en los cuales no hay limitación en la extensión del concepto y se da una explicitación de sus contenidos; en éstos se unen la distinción y la unidad. No obstante, son modos diversos en los que algo nuevo se añade al ente sin romper su identidad. Así se afirman los modos generales del ente, que se convierten con el ente en su extensión, sin ser tautologías. Es de

²³⁷ Cfr., *ibídem*, p. 204.

²³⁸ Cfr., *ídem*.

²³⁹ Cfr., *ídem*.

esta manera en que se expresa o manifiesta lo que el ente dice sólo de modo implícito.²⁴⁰

A continuación se presenta una especie de deducción que el *Doctor común* realizó para presentar las distinciones sin detrimento de la unidad Fontal y de la extensión del concepto; deducción que Abelardo Lobato traduce y quien es el que presenta las notas explicativas:

El entender humano del ente admite dos modos: *uno absoluto*, o en sí mismo, *otro en relación con los demás*. Y ambos siguen la ley del entender que, para juzgar, afirma o niega:

1. *En absoluto* se dan dos modos: uno afirmativo y otro negativo. El afirmativo nos da la *res*, el negativo, el *unum*.
 - a. El ente se opone al no-ente. El principio de contradicción y el de identidad no s ayudan a entender esta radical oposición. El no-ente es la nada., el ente es lo que es. Al afiramr el ente tenemos la *res* o *la esencia*, lo que es. El ente se dice desde el acto de ser, y el sujeto de quien se dice es la *res*.
 - b. Al negar la identidad entre ente y no-ente, del ente y de su opuesto, obtenemos el *unum*. El ente es uno porque no está dividido en sí mismo. puede ser múltiple, cuando está dividido del otro, y requiere entenderse mediante dos negaciones: no es el otro, no está dividido en sí mismo.

2. *En relación* con otros: tenemos dos posibilidades, negando o afirmando.

²⁴⁰ Cfr., *ídem*.

- a. Negativamente: uno no es el otro, sino distinto del otro. Tenemos así el *aliquid*, que Tomás entiende como *aliud quid*, y con él la diversidad y la alteridad.
- b. Afirmativamente: por la conveniencia con otro. La amplitud del ente compete al ente espiritual, y por ello al alma humana, que ya fue definida por Aristóteles, por su apertura, como *quodammodo omnio*. El alma puede establecer una relación positiva de conveniencia por medio de sus facultades, entendimiento cognoscente, y voluntad apetente. Por ello:
 - 1. Todo ente es *amable y apetecible*, como una perfección en acto que atrae la voluntad, y por ello es *bonum*, tiene razón de fin.
 - 2. Todo ente es *cognoscible*, se presenta como algo que conviene al entendimiento, como el fin que lo perfecciona; el ente, en cuanto que es apto para ser conocido es *verum*. Por el sólo hecho de que el ente posee el ser, es verdadero, originando así, que en el proceso de abstracción el entendimiento se adecúe a la verdad. Por tanto la verdad dice algo que el ente no dice expresamente: la relación de conveniencia con el entendimiento. Si no hay entendimiento no es posible la verdad epistemológica, porque faltaría uno de los términos expresos de la relación que implica lo verdadero.

Como se puede ver, esta deducción realizada por el Santo de Aquino, fue la genialidad más relevante y novedosa en toda la historia. El mismo Abelardo Lobato escribe que en torno a esto se ha escrito bastante en toda la historia.

Ahora bien, en la obra *De Veritate*, el Santo de Aquino, para descubrir *quid est veritas?*, comienza citando el libro de los *Soliloquios* en el que San Agustín afirma que lo verdadero es lo que es, pero al hablar de lo que es, estamos

tratando con el ser; por lo que con una línea ontológica, se afirma que lo verdadero no es otra cosa que el ser.

Dice Tomás que las cosas se diferencian unas de otras porque contienen en ellas una naturaleza individual y como el ser y lo verdadero no difieren, porque por su esencia es verdadero todo ser; por lo tanto, se infiere que verdadero y ser son lo mismo. Si no fueran completamente lo mismo, lo verdadero tendría que agregar algo al ser, y esto sólo podría ser el no ser; pero esto es absurdo porque lo verdadero incluye el ser y el no ser, ya que éste último no puede predicársele nada. Ahora, retomando el ser, éste tiene que ser manifestado como ente, entonces lo verdadero y el ente se expresan de manera recíproca.

La verdad no radica en los objetos ni en la experiencia sensible del sujeto, o sentidos externos, sino en el entendimiento. Por consiguiente, la verdad reside en el acuerdo o en la correspondencia entre el intelecto y la cosa, es decir, en el acto con el que el intelecto afirma o niega el ser de una cosa.

En este sentido y en la línea de pensamiento del *Doctor*, el conocimiento natural es una vaga anticipación de la visión de Dios, que es el fin último del conocimiento. La verdad es sinónimo de perfección, en tanto correspondencia a un modelo preexistente, creado y sostenido por un ser sobrenatural, divino.

Santo Tomás se pregunta: ¿Existe una sola verdad por la que todos los demás son verdaderos? A esta pregunta afirma que al parecer es así. Analizó a otros filósofos para conocer su postura y al estudiarlos dijo, por ejemplo, que según San Anselmo, al igual que el tiempo hace a las cosas temporales, la verdad las hace verdaderas. Argumenta Anselmo que si son muchas las verdades de las cosas verdaderas las verdades cambian con las variaciones de las cosas verdaderas. Pero las verdades no cambian, porque aunque las cosas verdaderas lleguen a desaparecer, la verdad siempre existirá, no desaparecerá. En San Agustín, Tomás descubrió que él declaró en los *Soliloquios* que sólo Dios es

mayor que la mente humana. Lo prueba argumentando que la mente humana no puede imaginarse a Dios menor que ella, puesto que si así fuera la mente tendría el mismo grado de verdad que Dios. Por consiguiente, se sigue que sólo Dios es verdad y así se responden ellos que no existe más que una sola verdad por las cual todos los demás son verdaderos.

A Santo Tomás no le pareció ese modo de proceder de San Anselmo y de San Agustín. El *Doctor Angélico* dice que San Anselmo se equivoca porque tomó el tiempo de lo temporal como la medida con lo medido y esto es un error. La verdad que está en el entendimiento no se compara con las cosas como medida de lo medido, al igual que se hace con el tiempo en relación con la temporalidad; si así sucediera en la verdad del entendimiento humano, la verdad variaría con las cosas.²⁴¹ Es cierto que la verdad permanece una vez destruidas las cosas, ya que es la verdad el entendimiento divino. Pero la verdad de las cosas varía según la variedad de las cosas. Ahora, si la verdad divina es perpetua e incorruptible, entonces sí existe una verdad eterna.

Otra de las inquietantes y que con mucha razón estuvo en Tomás, es si la verdad del entendimiento es superior a la de las cosas. Ante esto, descubre que no es correcto que cuando algo se predica de muchas cosas en mayor o menor grado, la denominación primera se aplique a lo que es causa de los demás, sino más bien a aquello que cumple formalmente la realidad común completa. Véase con un ejemplo: lo sano se dice, primero, del animal en el que se da formalmente la razón perfecta de la salud, aunque también se llame sana la medicina en cuanto que causa la salud.²⁴²

Por consiguiente, como lo verdadero se dice de muchos anterior y posteriormente, es necesario que se diga la verdad primordialmente de aquello en lo que se da completa la verdad.

²⁴¹ Cfr, S. T. DE AQUINO, *Opúsculos y... II, De la verdad*, c.1, a. 4, p. 227.

²⁴² Cfr., *ibídem*, c. 1, a. 2, p. 214.

Aristóteles consideraba el círculo como la figura perfecta, como consecuencia de esto, pone cierto movimiento circular en los actos del alma; Por ejemplo, el objeto que está fuera del alma mueve el entendimiento, y la cosa entendida mueve el apetito y el apetito tiende hacia la cosa en la que el movimiento comenzó.²⁴³ Por consiguiente, la plenitud de todo movimiento u operación corresponde a su término. Así como el movimiento de la potencia cognoscitiva se termina en el alma, en razón de que lo conocido debe amoldarse a la condición del cognoscente, así el movimiento de la potencia apetitiva se termina en la cosa.²⁴⁴

Se concluye, por tanto, que las cosas sólo se llaman verdaderas por ser adecuadas al entendimiento. Por lo tanto, lo verdadero está antes en el entendimiento y derivadamente en las cosas. Ahora bien, el entendimiento divino es medidor y no medido; el objeto es medidor y medida; el entendimiento humano es medido y no medidor de las cosas naturales u objetos; solo es medidor de los objetos artificiales.²⁴⁵

²⁴³ Cfr., *ibídem*, pp. 214-215.

²⁴⁴ Cfr., *ibídem*, pp. 214-215.

²⁴⁵ Cfr., *ibídem*, p. 216.

CONCLUSIÓN OBJETIVA

Es de suma relevancia señalar en epistemología, que cuando el ser humano se investiga o reflexiona a sí mismo, es el único caso en el que el sujeto cognoscente y el objeto a conocer es el mismo; es decir, el hombre se investiga a sí mismo.

En cada cultura del mundo existen concepciones antropológicas que tienen elementos o patrones comunes entre ellas y que, sin duda, son elementos que sirven para la perfección de la cosmovisión de la misma humanidad. Algunos de esos elementos comunes son: la concepción de una realidad inmaterial y de una realidad más allá de este mundo; también los frutos de la ciencia son patrones que sirven para el provecho, conocimiento y reflexión de cualquier ser humano en todo el mundo.

Una de las primeras verdades que se deducen en los capítulos anteriores es que el *Doctor Angélico* estudió al hombre considerándolo como creación de Dios. De hecho, para la filosofía cristiana, Él es la causa eficiente de todo cuanto existe en el universo, es por eso que estudia al hombre formalmente como creatura de Dios.²⁴⁶

²⁴⁶ Cfr., F. S. HEREDIA, O.P., «Introducción a las cuestiones 75 a 102», en S. T. DE AQUINO, *S. Th.*, p. 665.

Dentro de toda la creación, el ser humano, se encuentra en el lugar más inferior de las realidades espirituales y en la cumbre de las realidades materiales. Por consiguiente, en la concepción de Santo Tomás de Aquino, el hombre, dentro de la jerarquía de los seres, ocupa un lugar intermedio en todo el universo; en él se unen dos realidades: la realidad espiritual y la realidad material:²⁴⁷

Para expresar esta situación privilegiada del hombre, santo Tomás, también se vale de dos explicaciones neoplatónicas. Según la primera, afirma que el alma humana es como horizonte y límite de lo corpóreo e incorpóreo. Como la línea del horizonte, en que se juntan lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra; en el hombre se une el espíritu con la materia. En la parte superior al hombre, de la escala de los entes, está el mundo infinito de lo espiritual, y en la inferior se encuentra el universo finito, que tiene el peso de la materia.²⁴⁸

En resumen, con estas explicaciones, existen en el universo dos realidades. La realidad material y la realidad espiritual o inmaterial. Por ejemplo, de entre todos los entes, hay quienes tienen movimiento propio y, también, quienes son movidos por otro. Los que son movidos por otro no tienen un principio activo interno a diferencia de los que sí tienen movimiento por sí mismos gracias a su principio activo interno.

Ahora bien, en el ser humano se entrelaza: la *materia* y la *forma*.²⁴⁹ La materia es el cuerpo y la forma es el alma, formando así una substancia. La substancia en el hombre se predica a partir de la composición alma y cuerpo,²⁵⁰

²⁴⁷ Cfr., É. GILSON, *op. cit.*, p. 247.

²⁴⁸ Cfr., E. FORMENT, «Estudio introductivo», en SANTO TOMÁS DE AQUINO, filósofo del ser, *Textos selectos*, p. LXXV

²⁴⁹ La doctrina hilemórfica sostiene que toda realidad natural se halla compuesta de materia y forma. Más específicamente, el Hilemorfismo dice que cada cuerpo natural se halla compuesto de dos principios substanciales: la materia, o materia prima, y la forma substancial. Estos principios están relacionados entre sí al modo como lo están la potencia y el acto. Cfr., J. F. MORA, *op. cit.*, p. 1638.

²⁵⁰ Aquí conviene mencionar que existen substancias simples y substancias compuestas. En el caso del hombre su substancia es una substancia compuesta porque su constitución es de materia y forma; es decir, el cuerpo y el alma.

si falta alguno de ellos no puede llamársele substancia porque sólo de esta unidad substancial es como se puede predicar que existe un ser humano. Por lo tanto, el término hombre y su existencia concreta real son gracias a la unión substancial de la materia y la forma.

A la formalidad por la que una naturaleza se fundamenta como substancia se le llama “subsistencia” y no es lo mismo que existencia. Existen los accidentes y existen las substancias; pero hay algo que hace que las substancias existan en sí mismas y por sí mismas, mientras que los accidentes tienen su existir en otro.

El Santo, afirma y sostiene que aquello que genera el movimiento propio en los cuerpos es el *alma*, este concepto hace referencia a lo que se le denomina principio interno. Ahora bien, para afirmar su inmaterialidad, se dice que es imposible que se den dos cuerpos simultáneamente en el mismo lugar y como también es incorrecto afirmar que el alma esté fuera del cuerpo ya que gracias a su naturaleza es posible la vida en el cuerpo, por lo tanto se deduce que la primera característica del alma es que no es de naturaleza material. Puesto que la capacidad de pensar y amar, que son potencias en el alma, son *algo* esencialmente espiritual, y por lo tanto de una naturaleza inmaterial, por lo que se infiere que el alma del hombre deber ser inmaterial.

Por lo tanto, de la suprasensibilidad del pensamiento se desprende la sustancialidad del alma. Porque si el intelecto recibe del sentido tan sólo las especies sensibles para sus operaciones, y las representaciones de la fantasía, por su parte, cooperan tan sólo con una función de concomitancia, siendo siempre la facultad intelectual en su ser auténtico algo esencialmente distinto del sentido y de la fantasía, algo meramente suprasensible, demostrando con eso una esencial independencia del entendimiento, y consiguientemente, siempre en la línea del principio fundamental *agere sequitor esse*, el principio de esta superior espiritualidad, el alma humana, ha de ser algo que existe con independencia, por tanto, debe ser una substancia.

Ahora bien, el alma humana alcanza su perfección en cuanto que conoce, que es lo que propiamente perfecciona al hombre en cuanto al alma, la cual es algo incorruptible, pues la operación propia del hombre en cuanto tal es entender, y gracias a ella es diferente de los animales, de las plantas y de los minerales; y entender es una acción que se refiere a los universales e incorruptibles en cuanto tales. Y, dado que, como las perfecciones deben ser proporcionadas a los perfectibles, se deduce que el alma humana es incorruptible.²⁵¹

Con la inteligencia, el hombre es capaz de pensar, de cuestionarse a sí mismo, de multiplicar, dividir, sumar, restar, etc., y estas no son actividades ligadas esencialmente a la materia, sino que son de la misma naturaleza de la facultad que las hace posible; de este modo, el Santo declara que la inteligencia no es de naturaleza material sino espiritual, afirmando al mismo tiempo que el *alma* de la cual dimana la inteligencia, también es espiritual o inmaterial. Si fuera material, el entendimiento no superaría el orden material, además no sería posible que en un cuerpo quedaran impregnadas infinidades de palabras, juicios, razonamientos, etc., mucho menos sería capaz el hombre de plantearse la cuestión acerca de Dios o realizar discursos sobre metafísica, lógica o matemáticas.

Sin embargo, el alma realiza sus operaciones para adquirir el conocimiento gracias a los sentidos, pero hay operaciones que el alma realiza sin recurrir a los sentidos. Por ejemplo, concibe una *idea*, *palabra* o *término* gracias al proceso abstractivo que inicia con los sentidos; pero para realizar un juicio o un razonamiento ya no recurre a los sentidos porque son operaciones que le son propias a la inteligencia.²⁵²

²⁵¹ Cfr., S. T. DE AQUINO, S. c. g., libro II, cap. LXXIX, p. 281.

²⁵² Hablando estrictamente, no es el alma la que obtiene el conocimiento, sino que es el hombre quien concibe el conocimiento, porque es el compuesto de alma y cuerpo quien conoce, no sólo el alma.

Ahora bien, el entendimiento no está sujeto al cuerpo como lo está el sentido porque el sentido se puede corromper por la desproporción del objeto sensible que llega al órgano; en el entendimiento no sucede lo mismo, no se corrompe por el exceso del inteligible. Por ende, se afirma que el entendimiento es una potencia separada de lo sensitivo, de lo corpóreo. Si estuviera sujeto al cuerpo sí se corrompería.

Ahora, en cuanto a la memoria, el *Doctor Común*, tiene razones muy claras para argumentar y sostener la existencia de la memoria sensitiva y la memoria intelectual. La primera la ubica en la facultad sensitiva y la segunda en la facultad intelectual: si por memoria se entiende sólo la facultad de archivar las especies, se debe decir que la memoria está situada en la facultad intelectual. En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no se ubica en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Porque lo pasado, en cuanto tal, por expresar que está sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición concreta y particular que es el tiempo pretérito.

Por consiguiente, la especie no permanece en el entendimiento a no ser que esté en acto. Sin embargo, deja de estar en acto en el entendimiento cuando ya no se le pone atención; por tanto, cuando el hombre quiera considerar de nuevo alguna cosa en acto, es necesario que las especies inteligibles fluyan de nuevo desde la inteligencia agente en el entendimiento posible.

Por lo tanto, se deduce que la vida del entendimiento en el ser humano es la que hace la diferencia en el grado más alto en la escala de los vivientes. De todos los seres vivos, sólo el hombre es capaz de adquirir la inteligibilidad de las cosas, esto lo hace gracias al entendimiento, y este es facultad del alma.

Tomás mismo señala expresamente que el cuerpo es necesario para la acción del entendimiento; sin embargo, no como el órgano con el que se realiza

tal acción –como la vista necesita del ojo– sino en razón de su objeto. Con esto, da apertura el Aquinatense a dar mención de que el conocimiento humano comienza o se origina con los sentidos que son las facultades del cuerpo: oído, vista, tacto, gusto y olfato; los cuales presentan el material a partir del cual el intelecto elabora su propio conocimiento, acciones que el mismo ser humano no podría realizar si no tuviera la forma substancial que es el alma.

CONCLUSIÓN VALORATIVA

Es evidente que son tantas las investigaciones acerca del hombre, siempre han surgido y seguirán existiendo de modo muy constante. Mucho se ha dicho sobre él; en la actualidad, estas investigaciones o reflexiones son innumerables porque todo ser humano, en cualquier parte y a lo largo de todo el planeta se pregunta sobre sí mismo para saber qué es, cuál es su constitución, cuál es su naturaleza, a qué realidad pertenece, qué es lo que puede hacer, qué lugar ocupa en el universo, etcétera.

Hubo en la Grecia Antigua muchos filósofos que se esforzaron por observar y estudiar el cosmos para descubrir cómo es que se rige el universo, el hombre, los animales, etc. Reunieron, cada uno de ellos a su modo, sus investigaciones y argumentaban *la necesidad de una realidad suprasensible* donde estuviera fundada la vida de la materia y el orden que se encuentra en el mismo universo.

La inquietud latente del hombre por conocer su procedencia, su naturaleza o sus capacidades, ha suscitado investigaciones y respuestas muchas veces no satisfactorias. Como se ha visto, en ocasiones ha tendido a desbordar todo su esfuerzo en presentarse como una realidad meramente corporal, sin una realidad inmaterial; por otra parte, hay quienes han presentado al ser humano como una

realidad espiritual y que su existencia en este mundo es por castigo, viendo al cuerpo como un obstáculo para que el *alma* pueda ser y ejercer sus capacidades.

Por lo tanto, es evidente y se puede afirmar que las concepciones antropológicas que existan en las variadas culturas del mundo son diferentes porque cada una de las respuestas o soluciones a estas inquietudes están impregnadas, principalmente de la persona que las responde, de los acontecimientos o situaciones propios del contexto político, social, económico, religioso en que se desenvuelve la persona misma. Es decir, la cultura influye en el resultado que pueda surgir de cualquier investigación.

El reto siempre será contribuir a las diferentes investigaciones y ser lo más objetivos y verdaderos posibles para que el ser humano con los frutos de sus investigaciones logre aquietarse. Porque el hecho de que existan diferentes culturas en el mundo hace que las teorías que surgen de las investigaciones sobre el hombre sean más ricas y complementarias; y que tanto los amantes del conocimiento como de la investigación misma se vean enriquecidos con todas ellas. Por eso, es de considerar y exhortar que cada cultura transmita a la otra el resultado de su investigación antropológica para que se puedan filtrar y depurar, obteniendo de estas indagaciones un resultado más puro y perfeccionado que le sirva al mismo hombre para conocerse y conocer el mundo en que se encuentra inmerso.

El haber descubierto la existencia del alma en el ser humano gracias a los argumentos que se han presentado en los cuatro capítulos medulares de esta investigación basada en Santo Tomás de Aquino, hace ver que: primero, no es un descubrimiento nuevo; segundo, hay quien acepte o no esta demostración; tercero, que de la aceptación o rechazo de esta demostración no depende la existencia del alma; cuarto, la verdad de esta demostración está basada en el mismo modo de obrar del ser humano; quinto, la realidad suprasensible siempre ha acompañado al ser humano en la historia del pensamiento. ¿Dichos puntos

son considerados porque ella se ve como una realidad necesaria o como una vía alterna cuando el esfuerzo de la ciencia topa con pared?

Es importante hacer notar que el *Doctor Común* no tuvo como primera intención probar la existencia del alma, puesto que esta realidad a él le pareció muy evidente. Lo que a él le importaba es descubrir y conocer la naturaleza o el carácter de este principio interno, porque aunque la presencia del alma en el hombre es suficientemente evidente, su carácter o naturaleza no es evidente y necesita ser evidenciada.

Él mismo aclara que es necesario realizar estos razonamientos sistemáticos que demuestren la existencia del principio interno porque es provechoso hacer explícita esta realidad que está implícita; ya que es indudable que todo ser humano sabe y se da cuenta de todas las actividades que es capaz de realizar, es decir, todos son conscientes de que su composición es espiritual y corporal.

En el momento en que la filosofía puso su mirada en el hombre, se descubrieron en él actividades que superan a la materia: la inteligencia o entendimiento, que es la capacidad que tiene para conocer; y la voluntad, que es la potencia que lo hace capaz de amar aquello que conoce. Estas facultades en el ser humano hacen ver que él no solamente es materia, sino que posee un componente inmaterial, es decir, un componente que trasciende la materia, y este es el *alma*.

Inferir la existencia del alma no es un atrevimiento sino una necesidad actual porque continuamente está expresando el hombre que lo único que existe es esta realidad material; y esta es una concepción reduccionista en el ser humano. Admitir que el hombre sólo es materia, es admitir una concepción antropológica que reduce al hombre, en lugar de abrirle paso para que trascienda, por el contrario, lo abate o lo hunde.

Por eso, es demandante presentar argumentos basados en el mismo hombre, en sus acciones que demuestren la existencia del alma en su estructura, argumentos que correspondan al campo filosófico, porque es un campo de reflexión, de aprendizaje, de exploración y de verdad.

En el método filosófico no se encuentra ni la más mínima intención de reducción, sobreestimación o confusión de cualquier realidad. Porque el mismo hombre con la facultad del alma, la inteligencia, es capaz de abstraer realidades que se encuentran internas en la materia. Es el mismo hombre que con sus facultades descubre y conoce su entorno y a sí mismo. Estas facultades del alma son inmateriales.

Con esto, se pretende señalar que la realidad espiritual está y es latente en el ser humano, y como ha dicho Tomás de Aquino, son realidades obvias que sin ningún problema están en el ser humano, pero que muchos no aceptan por falta de un sano juicio y una correcta especulación.

Es de la naturaleza del alma humana, que es la más alta de las formas que existen entre todos los cuerpos, poseer virtudes que sobrepasen totalmente la materia corporal, y estas virtudes son el entendimiento y la voluntad que a su vez, se encuentran ancladas en la *forma substancial*.

Se encuentra una chispa o destello de eternidad que habita en el *alma* del mismo ser humano; sin embargo, poco se percata de esta realidad latente que se encuentra en él mismo. El alma con sus facultades de inteligencia y voluntad es capaz de trascender, de *inter legere*, leer dentro, y de amar aquello que conoce, aquello que se encuentra en su entorno. Su composición hilemórfica es expresión de la dimensión espiritual y de la dimensión material. Realidades que hacen del hombre un ser con misterio, misterio que está grabado en su interior, el *alma*.

La ciencia ofrece muchas cosas al ser humano como para menospreciarla, sin embargo no son suficientes como para saciar el anhelo de eternidad que inquieta al mismo hombre. Han existido muchas ideologías que se presentan como verdad, cuando en realidad son mentira, basta mirar en la época moderna cuando el hombre se autoproclamó “dios” teniendo como cetro a la razón y una de sus máximas expresiones de su reinado se encuentra en la ilustración francesa cuando sus ideales de fraternidad, igualdad y libertad se vieron truncados y destruidos junto al mismo ser humano en las guerras.

Por eso, es necesario un diálogo constante entre la gran reflexión filosófica y la ciencia positiva para que el ser humano se ofrezca a sí mismo los elementos y las herramientas convenientes para descubrirse y contemplar con aprecio su naturaleza finita e infinita, su composición hilemórfica y su propia teleología de ser humano, cuya naturaleza pertenece a esta realidad terrenal pero por su *alma* es capaz de trascenderla.

BIBLIOGRAFÍA

1. BÁSICA

1. ABBAGNANO, NICOLA, *Diccionario de FILOSOFÍA*, [trad. de José Esteban Calderón, Alfredo N. Galleti y otros], México, Fondo de Cultura Económica, 2004⁴, 1103 págs.
2. ANTONIO MERINO, JOSÉ, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011², 333 págs.
3. ARISTÓTELES I, *Acerca del alma*, [trad. de Tomás Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 2011, 858 págs.
4. BECCAR VARELA, COSME, *Las 24 tesis principales de Santo Tomás de Aquino*, [acceso: 23.09.2015], <http://www.labetellalmar.com/vertem.php?id=187>.
5. BEUCHOT, MAURICIO, *Santo Tomás, Opúsculos filosóficos selectos*, México, SEP, 1986, 278 págs.
6. BEUCHOT, MAURICIO, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004², 281 págs.

7. BRENNAN EDWARD, ROBERT, O. P., *Ensayos sobre el Tomismo*, [trad. de Efrén Villacorta, O. P.], Madrid, Ediciones MORATA, 1962, 456 págs.
8. CANTIERI, GIOVANNI, Y OTROS, *Biblioteca Temática Uteha, Sección de arte*, México, Editorial Hispanoamericana, 1980, 318 págs.
9. COLLIN, ENRIQUE, *Manual de Filosofía Tomista I*, [trad. de Cipriano Montserrat, Pbro.], Barcelona, Luis Gili, Editor, 1942, 591 págs.
10. COLLIN, ENRIQUE, *Manual de Filosofía Tomista II*, [trad. de Cipriano Montserrat, Pbro.], Barcelona, Luis Gili, Editor, 1943, 498 págs.
11. COPLESTON, FREDERICK, *Historia de la filosofía, Volumen I*, [trad. de Juan Manuel García de la Mora], España, Ariel, 2011, 923 págs.
12. CRUZ CRUZ, JUAN, «Origen y sentido del hilemorfismo», [acceso: 13.01.2016], <http://www.leynatural.es/2012/11/05/origen-y-sentido-del-hilemorfismo/>.
13. CUERPO DE REDACCIÓN DE LA ENCYCLOPEAEDIA BRITANNICA, *Enciclopedia Barsa*, Tomo XVI, Temapedia, México, Panamá, Río de Janeiro, Buenos Aires, Caracas, Impresora y Editora mexicana, S. A. de C. V., 1986, 448 págs.
14. DE AQUINO, SANTO TOMÁS, *Suma de Teología I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009², 992 págs.
15. _____, *Suma de Teología I*, [trad. de Raimundo Suarez, O. P.], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1964³, 929 págs.

16. _____, *Opúsculos y cuestiones selectas I*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos *maior*, 2001, 861 págs.
17. _____, *Opúsculos y cuestiones selectas II*, Edición bilingüe, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos *maior*, 2003, 1034 págs.
18. _____, *Opúsculo sobre el ser y la esencia*, Edición bilingüe, [trad.de Carlos Ignacio González, S.J.], México, Editorial Tradición, 1979², 107 págs.
19. _____, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, [trad. y notas de Donato González-Reviriego, O. P.], Madrid, Gredos, 2012, 259 págs.
20. _____, *De la verdad*, [trad. de Gabriel Ferrer Aloy, O. P., notas de Abelardo Lobato, O. P.], Madrid, Gredos, 2012, 92 págs.
21. _____, *Cuestión sobre la mente*, [trad. de Justino López Santamaría y notas de Gregorio Celada Luengo], Madrid, Gredos, 2012, 128 págs.
22. _____, *Suma contra los gentiles*, [trad. de Carlos Ignacio González, S. J.], México, Porrúa, 2004⁵, 841 págs.
23. FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía Tomo I (A-D)*, Barcelona, Ariel, 1994, 957 págs.
24. GARDEIL, H. D. O. P., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino I*, [trad. de Salvador Abascal Carranza], México, Editorial Tradición, 1973, 285 págs.

25. GARRIGOU-LAGRANGE, RÉGINALD, O.P., *La Síntesis Tomista*, [trad. de Eugenio S. Melo], Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brouwer, 1946, 529 págs.
26. GILSON, ÉTIENNE *El Tomismo, Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 2002⁴, 488 págs.
27. GRABMANN, MARTÍN, *Santo Tomás de Aquino*, [trad. de Salvador Minguijón Adrián], Barcelona-Buenos Aires, Editorial Labor, S.A., 1930, 178 págs.
28. GUILLERMO FRAILE, *Historia de la filosofía*, Tomo II, Madrid, BAC, 1960, 1166 págs.
29. HIRSCHBERGER, JOHANNES, *Historia de la filosofía I*, [trad. de Luis Martínez Gómez], España, Herder, 2011, 691 págs.
30. MAGALLÓN MARIO, JORGE, *El renacimiento medieval de la jurisprudencia romana*, Universidad Nacional Autónoma de México, [acceso: 10.03.2016], <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/1/379/4.pdf>.
31. MARITAIN, JACQUES, *El Doctor Angélico*, [trad. de Manuel Guirao y Eduardo Pironio], Argentina, CLUB DE LECTORES, 1942, 211 págs.
32. PIJOAN, JOSÉ, *Historia Universal*, Tomo 5, Barcelona, Salvat Editores, 1980, 206 págs.
33. REALE, GIOVANNI; ANTISERI, DARIO, *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Barcelona, Herder, 1991², 618 págs.

34. SARANYANA, JOSÉ IGNACIO, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1989, 351 págs.
35. SARTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino I*, [trad. de José Luis de Izquierdo Hernández], Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brouwer, 1945, 340 págs.
36. SERTILLANGES, A. D. O. P., *Las grandes tesis de la filosofía tomista*, [trad. de Dr. Ángel Lacabe], Buenos Aires, Ediciones Desclée, de Brouwer, 1948, 269 págs.

2. COMPLEMENTARIA

1. CARROLL, LEWIS, *El juego de la lógica*, México, D. F., Grupo Editorial Tomo, S. A. de C. V., 2005³, 205 págs.
2. Comisión episcopal para vocaciones y ministerios (CEVyM), dimensión de seminarios (OSMEX), *Normas básicas y ordenamiento básico de los estudios para la formación sacerdotal en México*, México, Ediciones CEM, A.R., 2012, 325 págs.
3. *Documentos del Concilio Vaticano II*, México, Librería Parroquial de Clavería, S. A. de C. V., 1991¹³, 544 págs.
4. CORNFORT, MAURICE, *Teoría del conocimiento, vol. 3*, [trad. de Juan Parent J. y Augusto Isla Estrada], México, Editorial Nuestro Tiempo S. A., 1985³, 223 págs.
5. EGIDO SERRANO, JOSÉ, *Una biografía de Tomás de Aquino a la luz de su tiempo*, Madrid, Encuentro, 2006, 599 págs.
6. ESPASA, *Diccionario enciclopédico Tomo I*, Madrid, ESPASA-CALPE, S.A., 1979⁸, 448 págs.
7. ESPASA, *Diccionario enciclopédico Tomo VII*, Madrid, ESPASA-CALPE, S.A., 1979⁸, 448 págs.
8. ESPASA, *Diccionario enciclopédico Tomo XVII*, Madrid, ESPASA-CALPE, S.A., 1979⁸, 448 págs.

9. FABRO, C., OCÁRIZ F., y otros, *Las razones del tomismo*, Pamplona, EUNSA, 1980, 139 págs.
10. FERNÁNDEZ, CLEMENTE, *Los filósofos medievales II (selección de textos)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, 1257 págs.
11. FERRATER MORA, JOSÉ, *Diccionario de Filosofía Tomo II (E-J)*, Barcelona, Ariel, 1994, 1986 págs.
12. _____, *Diccionario de Filosofía Tomo III (K-P)*, Barcelona, Ariel, 1994, 2967 págs.
13. _____, *Diccionario de Filosofía Tomo IV (Q-Z)*, Barcelona, Ariel, 1994, 3830 págs.
14. FISCHL, JOHANN, *Manual de historia de la filosofía*, [trad. de Daniel Ruíz Bueno], España, Herder, 2002, 579 págs.
15. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio* México, Editorial Basilio Núñez, S. A. de C. V., 2010, 128 págs.
16. PIEPER, JOSE, *Introducción a Tomás de Aquino, Doce lecciones*, Madrid, RIALP, 2012³, 182 págs.
17. PHILLIPS, R. P., *Moderna filosofía tomista, tomo II: metafísica*, [trad. de María Eugenia de Diego y Caridad Díaz Faes], Madrid, 1964, 382 págs.
18. PRIETO LÓPEZ, LEOPOLDO, *El hombre y el animal, nuevas fronteras de la antropología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, pp. 572.

19. QUINTANILLA A. MIGUEL, *Breve diccionario filosófico*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1991, 296 págs.
20. RASSAM, JOSEPH, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*, España, Rialp, 1980, 339 págs.
21. «*Historia de la Filosofía Medieval*», [acceso: 14.01.2016], http://bibliodelsur.unlugar.com//ebooks/varios_hist_filos_med.pdf.

GLOSARIO

Acto: es la realidad del ser, de tal modo que es anterior a la potencia. Determina el ser, siendo a la vez su realidad propia y su principio.

Antítesis: refutación o negación de algún argumento o concepto.

Antropología: ciencia que es el puente entre las ciencias positivas y la metafísica. Explica todas las obras específicas del hombre: lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de justicia y de injusticia, el Estado, la administración, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión y la ciencia, la historicidad y la sociabilidad.

Argumento: razonamiento mediante el cual se intenta probar o refutar una tesis, convenciendo a alguien de la verdad o falsedad de la misma.

Ascético: persona que se dedica particularmente a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual.

Cisma: división o separación entre los individuos de un cuerpo o una comunidad.

Concilio: junta o congreso de obispos y otros eclesiásticos de la Iglesia católica para deliberar y decidir sobre materias doctrinales y de disciplina.

Contingencia: la posibilidad de que *algo* sea o que *algo* no sea. Término que se opone al concepto *necesario*.

Cosmovisión: concepto que cada persona se ha formado respecto al principio creador y al universo en todos sus órdenes.

Dialéctica: primariamente es diálogo. Dos razones o proposiciones en las cuales se establece precisamente un diálogo, es decir, una confrontación en la cual hay una especie de acuerdo o desacuerdo.

Ente: participio presente del verbo ser. Es lo que es como tal.

Epistemología: término que se utiliza como sinónimo de teoría del conocimiento y es la ciencia que se encarga de investigar el conocimiento humano.

Epítomes: resumen o compendio de una obra más extensa, abreviando y reduciendo la obra.

Escolástica: apogeo de la Edad Media. Tiempo en que vivió Santo Tomás de Aquino. Escolástico también hace referencia al que enseñaba artes liberales (Trivium, Quadrivium) en una escuela monacal.

Esencia: es el conjunto de las propiedades que constituyen a una cosa.

Estribar: descansar el peso de una cosa en otra sólida y firme.

Extremaunción: la última unción, inmediatamente hace referencia a la unción de los enfermos.

Fe: seguridad, aseveración de que una cosa es cierta. La primera de las tres virtudes teologales; es una luz y conocimiento sobrenatural en virtud del cual se cree en lo que Dios dice o la Iglesia propone como revelado por Él.

Hilemorfismo: doctrina aristotélica que hace referencia a que las cosas están compuestas de materia y forma. En el caso del hombre la materia es el cuerpo y la forma es el alma.

Hipóstasis: se ha traducido por *ser de un modo verdadero, verdadera realidad*. Frente a las apariencias hay realidades que se supone existen verdaderamente.

Incurrir: está construido con la preposición *en* y sustantivo que significa culpa, error o castigo, ejecutar la acción o merecer la pena expresada por el sustantivo.

Índole: naturaleza, calidad y condición de las cosas. Condición e inclinación natural propia de cada uno.

Inmiscuir: poner una substancia en otra para que resulte una mezcla.

Inmortalidad: es una consecuencia necesaria de la espiritualidad y simplicidad del alma. Verdad de fe en el cristianismo.

Lombardos: se aplica a los individuos que viven en la región norte de Italia en las provincias de Bérgamo, Brescia, Como, Cremona, Milán.

Normandos: se aplica a los individuos de ciertas naciones del norte de Europa que desde el siglo IX hicieron incursiones en varios países del antiguo imperio romano y se establecieron en ellos.

Ontología: es la parte de la filosofía que se ocupa de la realidad. Puede distinguirse entre ontología general y ontología especial. La primera se ocupa de

las propiedades de lo real en cuanto tal y de los conceptos con los que la caracterizamos. La segunda se ocupa de las propiedades de diversos tipos de realidad y de los conceptos con los que los caracterizamos: ejemplo, realidad física, realidad biológica, psíquica, etcétera.

Potencia: Aristóteles utilizó indistintamente *posibilidad* y *potencia*. Hay dos acepciones: la primera es el poder que tiene una cosa de producir un cambio en otra cosa; la segunda es la potencialidad residente en una cosa de pasar a otro estado.

Preliminares: que sirve de preámbulo o proemio para tratar sólidamente una materia.

Principio: concepto lógico. Aquello de lo cual derivan todas las cosas (Anaximandro). Describe el carácter de una cierta proposición.

Razón: es la facultad humana de argumentar de acuerdo con principios lógicos que se suponen universalmente válidos, es decir, válidos para todos los hombres.

Realismo epistemológico: teoría que sostiene que el conocimiento humano puede representar adecuadamente la realidad. Presupone algunas tesis ontológicas o metafísicas: a. que la realidad existe independientemente de que la conozcamos o no; b. que la realidad tiene algún tipo de organización, forma o estructura.

Realismo lógico: teoría de la filosofía de la lógica que sostiene que los universales, es decir, los conceptos abstractos, tienen una existencia propia. Se suele considerar a Platón como el representante típico del realismo lógico.

Regentar: desempeñar temporalmente algún cargo de honor o ejercer un cargo ostentando superioridad.

Síntesis: Componer. Composición de un todo por la reunión de sus partes.

Sistema: conjunto de elementos relacionados entre sí funcionalmente, de modo que cada elemento del conjunto es función de algún otro elemento, no habiendo ningún elemento aislado.

Subsistencia: según Boecio es equivalente a la forma. Según esto, la subsistencia puede ser considerada como una de las características de los sujetos que son *soportes* o *supuestos* y, por consiguiente, como una de las características de las substancias. Esta característica señala el existir en sí y no en otro. En Santo Tomás, es utilizado este concepto haciendo referencia e indistintamente a *hypostasis*.

Substancia: todo aquello de lo cual se puede predicar alguna propiedad.

Substancia primera: es aquello que es sujeto de predicación, pero que no puede ser a su vez predicado de otra cosa. Por ejemplo, Pedro es una substancia primera de la que podemos predicar que es alto, hombre, pelo rubio, etcétera.

Substancia segunda: es aquella que es sujeto de predicación, pero se puede predicar a su vez de otras cosas. Por ejemplo, hombre o humanidad es una substancia segunda.

Tesis: afirmación de un concepto o argumento o proposición.

ABREVIATURAS

<i>a.</i>	Artículo
<i>cap.</i>	Capítulo
<i>Cfr.</i>	Abreviatura de <i>confer</i> , significa “confróntese.
[ed.]	Editor.
<i>et. al.</i>	Y otros
<i>Ibídem</i>	Se utiliza cuando son los mismos datos de la nota inmediata superior con excepción de la página.
<i>Ídem</i>	Se utiliza cuando todos los datos son iguales a los que aparecen en la nota inmediatamente anterior.
<i>op. cit.</i>	Se utiliza cuando la referencia es idéntica en todos los datos a la de una nota anterior no inmediata.
<i>p. pp.</i>	Página/páginas.
págs.	Páginas.

- q.* Cuestión
- S. c. g.* Suma contra los gentiles.
- S. Th.* Suma Teológica.
- ss.* Se utiliza para señalar que la información se halla ininterrumpidamente en más de una.
- trad.* Traductor.
- vol. / vols.* Volumen / volúmenes.

ÍNDICE

PORTADA.....	1
INTRODUCCIÓN	2
MARCO TEÓRICO	7
CAPÍTULO DE INTRODUCCIÓN GENERAL	15
1. Biografía.....	15
2. Contexto histórico-político.....	22
3. Contexto cultural	24
4. El pensamiento de Santo Tomás de Aquino	25
CAPÍTULO I.....	28
EL HOMBRE.....	28
1. Nociones preliminares.....	28
2. El hombre, su lugar en el mundo	33
3. El Hilemorfismo	38
4. Persona.....	42
CAPÍTULO II	48
EL ALMA.....	48
1. Nociones preliminares.....	48
2. Su naturaleza	56
2.1 <i>Inmaterialidad</i>	57
2.2 <i>Subsistencia</i>	58
2.3 <i>Inmortalidad</i>	60

3. Sus potencias.....	61
4. Los sentidos externos e internos.....	70
CAPÍTULO III.....	75
LA INTELIGENCIA.....	75
1. Nociones preliminares.....	75
2. El entendimiento	82
3. La mente	89
4. La memoria	93
CAPÍTULO IV.....	100
EL CONOCIMIENTO	100
1. Nociones preliminares.....	100
2. El intelecto y los sentidos (internos y externos)	104
3. El intelecto activo y pasivo	107
4. Proceso de abstracción y de ascendencia del conocimiento (de lo material a lo conceptual).....	110
5. La verdad	114
CONCLUSIÓN OBJETIVA.....	122
CONCLUSIÓN VALORATIVA.....	128
BIBLIOGRAFÍA.....	133
1. BÁSICA	133
2. COMPLEMENTARIA.....	138
GLOSARIO	141
ABREVIATURAS	146
ÍNDICE.....	148