



UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TÍTULO:

**LA INCORRUPTIBILIDAD DEL ALMA
HUMANA EN LA FILOSOFÍA DE TOMÁS DE
AQUINO**

TESIS

Para obtener el título de:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

ANTONIO EFRAÍN MIRANDA BARRETO

ASESOR DE TESIS:

PBRO. LIC. JOSÉ DE JESÚS LUGO CORNEJO

MORELIA, MICH., NOVIEMBRE DEL 2016



Índice

INTRODUCCIÓN	1
1. La investigación del tema	1
2. Metodología y discurso del trabajo	3
MARCO TEÓRICO	6
1. La escolástica: concepto y desarrollo socio cultural	6
2. El método escolástico	8
3. El espíritu escolástico.....	10
INTRODUCCIÓN GENERAL	12
1. Vida del Santo de Aquino	12
2. Obras principales de Santo Tomás	14
I. LOS ENTES COMPUESTOS	18
Introducción	18
1. Nociones preliminares de metafísica	18
1.1. Metafísica, estudio acerca de los entes	19
1.2. Modos de ser del ente: sustancia y accidentes	21
a. El ser esencial o sustancial	23
b. Ser accidental	25
c. Relación entre sustancia y accidentes	26
2. Las sustancias compuestas: la materia y la forma	29
2.1. El principio material de los entes: materia prima y sujeto	31
2.2. El principio formal de los entes: forma sustancial y forma accidental	33
2.3. Diferencia entre materia prima y sujeto	35
2.4. Distinciones entre forma sustancial y forma accidental	37
III. EL HOMBRE COMO ENTE COMPUESTO	39
Introducción	39
1. Seres vivientes y no vivientes	40
2. La vida como automovimiento	43
2.1. La vida no es automovimiento absoluto	44
2.2. La vida no es automovimiento mecanicista	45
2.3. La vida es automovimiento en cuanto es por sí mismo	46
3. El principio de la vida: vida en acto primero y vida en acto segundo	51
4. Ser animado y principio vital	54
5. El alma como principio vital.....	55
6. El alma como forma sustancial del viviente	61

III. LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN DE LOS ENTES CORPÓREOS	65
Introducción	65
1. La generación de los seres corpóreos	66
1.1. Generación sin más y generación relativa	68
1.2. Generación a partir de la potencia.....	70
1.3. La privación del ser ¿principio del ser?	74
2. La corrupción de los entes corpóreos	77
2.1. La corruptibilidad como propiedad del compuesto	78
2.2. Corrupción sin más y corrupción relativa	80
3. Las causas de la generación y la corrupción	83
3.1. Causas de la generación: material y formal, eficiente y final	83
3.2. Las causas de la corrupción: la necesidad de la materia	86
IV. LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA	91
Introducción	91
1. La corrupción de los seres vivos	92
1.1. El cuerpo del viviente tras la corrupción	93
1.2. El cuerpo como causa de la corrupción del viviente	97
1.3. El cuerpo del viviente ¿es incorruptible?	98
2. El alma del viviente tras la corrupción	100
2.1. Corrupción de la forma por accidente	102
2.2. Forma que da el ser y forma serhabiente	104
2.3. Forma serhabiente: forma incorruptible	105
2.4. ¿Pueden existir formas serhabientes?	106
3. El alma humana: ¿forma serhabiente?	111
3.1. El alma humana: sujeto propio de la inteligencia y la voluntad	111
3.2. Inteligencia y voluntad: operaciones inorgánicas	114
4. El alma humana: forma incorruptible y subsistente	119
CONCLUSIÓN OBJETIVA	121
CONCLUSIÓN VALORATIVA	128
BIBLIOGRAFÍA BÁSICA	134
BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA	135
GLOSARIO	137

INTRODUCCIÓN

1. La investigación del tema

El problema del alma es uno de los problemas fundamentales y más antiguos que han ocupado las discusiones y los libros en la historia de la filosofía. Su estudio se inserta en la rama de la filosofía que se pregunta acerca del hombre en cuanto tal, su naturaleza, constitución, origen, destino, etc. Dicha rama o disciplina ha recibido varios nombres también en la historia de la filosofía, tales como filosofía del hombre, psicología racional, psicología filosófica, psicología metafísica, o antropología filosófica. En nuestro estudio, será fácil encontrar que hemos preferido llamar a esta área de estudio con el último de los nombres, antropología filosófica, por razones de mayor comodidad puesto que dicho nombre es el más comúnmente empleado.

Así pues, dentro de la antropología filosófica, el problema del alma también es uno de los problemas medulares, pues se trata de cuestionar lo que es la vida del hombre en cuanto a su principio, es decir, se pregunta si en el hombre hay alguna razón por la cual observamos que tiene vida y que la tiene con tales perfecciones. En efecto, el hombre descubre el mundo de su entorno, vive en él, pero es capaz de intrigarse acerca de este mundo y se pregunta constantemente el porqué de todo lo que le rodea. No obstante, entre los objetos de su admiración, uno de los más enigmáticos resulta ser él mismo.

El hombre puede encontrar respuestas relativamente fáciles acerca de los fenómenos de la naturaleza que lo rodea, pero no sucede lo mismo consigo mismo. No encuentra tan fácilmente las razones por las cuales él mismo es tan diferente del resto de los seres del mundo. Tan es así que las ciencias naturales se han desarrollado y alcanzado avances tan profundos que han revolucionado la vida misma del hombre, y han cambiado radicalmente su modo de vivir, facilitando su supervivencia muchas veces, aunque propiciando nuevos problemas otras tantas ocasiones. Sin embargo, decimos que no sucede lo mismo con el problema del hombre y del alma, porque es evidente que en veintisiete siglos de filosofía, con tan amplia variedad de reflexiones y propuestas acerca de estos temas, no es posible apreciar una respuesta que sea aceptada absolutamente por todo el mundo, que ya no sea cuestionada, y que

satisfaga las interrogantes del hombre sobre sí mismo. Por el contrario, ni aún en los últimos siglos, que han caracterizado sobremanera el desarrollo científico, es posible encontrar que el hombre proponga una postura sobre sí mismo en la que todos estén de acuerdo, sino que se puede observar una notable preocupación del hombre por el sentido de su existencia, la conciencia de sí mismo, la propia identidad, etc. Esto lo podemos apreciar en el surgimiento, en diversos sectores sociales, de gran variedad de propuestas acerca del hombre, como la ética, la solidaridad, el diálogo, los derechos humanos, la psicología, el psicoanálisis, diferentes tipos de meditación, encuentro consigo mismo, afán de una identidad propia, etc.

Así pues, dentro de la preocupación del hombre por sí mismo, la antropología filosófica es el campo en el cual el hombre procura dar una respuesta a dicha interrogante. Se trata de responder preguntas tales como ¿qué es el hombre?, ¿qué lugar ocupa en el mundo?, ¿de dónde viene?, ¿cuál es su destino? El problema del alma, como hemos dicho, resulta uno de los problemas fundamentales de la antropología filosófica, pues trata de encontrar la razón de la vida del hombre en sí mismo, es decir, no de la razón como del origen histórico de esta en el universo, sino de la razón en cuanto algún principio interno que hace posible en él la vida. En efecto, cuando comúnmente oímos hablar del alma, es posible que se piense en algo relacionado con espiritualidad, religiones, mitos, e incluso con leyendas y anécdotas espeluznantes. Sin embargo, el sentido filosófico del tema del alma, se enfoca más en la interioridad del hombre, en aquello que tiene relación a su vitalidad, con su actividad interior, con su mente, con aquello que hay en él y que de algún modo no corresponde a lo material que hay en cada ser que le rodea. Tiene que ver con aquello interior que le hace ser diferente a todos los demás seres.

A ese principio, de diferentes maneras en distintas doctrinas y reflexiones, se le ha conocido como alma. No obstante, también ha habido corrientes y filósofos, principalmente a partir de la modernidad, que han preferido evitar el uso de este término. Quizá este rechazo por la noción de alma se deba a la antigüedad que tiene este término, y que en los últimos siglos, las investigaciones acerca de la vitalidad y actividad interior del hombre han ido sustituyendo dicho vocablo por el de mente o

psiquismo, y a la vez han ido orientando el estudio de esta noción hacia campos relacionados con la personalidad o la actividad cognitiva del hombre, más que con el principio de su vitalidad. Además, cabe mencionar que el mismo término ha sido rechazado por ser representativo de ciertas corrientes filosóficas e incluso teológicas, principalmente el cristianismo, las cuales se ven despreciadas por las ciencias y filosofías modernas y contemporáneas acusadas de ser anticuadas, dogmáticas, con pretensiones de verdad absoluta y desprecio de otras formas de pensamiento.

Sin embargo, el problema del alma, o cualquiera que sea el nombre que se designe al principio de la vitalidad y actividad interior humana, sigue siendo de crucial importancia para el hombre de hoy, pues representa una de las interrogantes fundamentales que pretenden dar razón del sentido de la vida del hombre

2. Metodología y discurso del trabajo

Dada la importancia que el problema del alma presenta dentro de la reflexión filosófica, en el presente trabajo nos proponemos retomar dicho problema, y se pretende abordarlo con dos características a considerar. La primera es que se tratará el tema del alma en cuanto a una de las propiedades más importantes que se han discutido respecto a ella, a saber, si puede hablarse de una inmortalidad de esta, es decir, si el alma es capaz de subsistir después de la muerte o si más bien muere también al separarse del cuerpo. La segunda característica es que nuestro abordaje del tema lo realizaremos desde la filosofía de Santo Tomás de Aquino. ¿Por qué considerar hoy a Tomás de Aquino, un filósofo y teólogo del siglo XIII? La importancia de su obra y pensamiento la trataremos más a fondo en el capítulo de introducción general, más adelante. Por ahora podemos decir que, más allá del hecho de tratarse de un filósofo característico de la edad media y de una filosofía al servicio de la teología cristiana, Tomás tiene mucho más que decir a la reflexión actual de lo que muchas veces se piensa. En efecto, el Aquinate representa una figura emblemática del pensamiento occidental y de la tradición en la que se ha desarrollado la cultura actual en general. De ahí que muchas de las ideas que hoy en día caracterizan el modo de pensar de nuestra cultura en Europa y el continente americano, tienen sus raíces en

dicha tradición. De modo que por mucho que se pretenda en nuestros días buscar un modo de pensar más original y romper con los esquemas y estructuras del pensamiento tradicional de occidente, resulta imposible desentenderse por completo de las posturas que se han propuesto en el pensamiento cristiano y, en particular, en el pensamiento tomista. Por esa razón, consideramos que quien pretenda acercarse al estudio del hombre y su interioridad, tendrá que tener al menos ciertas referencias de las posturas y planteamientos que se han elaborado a partir del pensamiento de Tomás de Aquino.

El discurso de nuestro trabajo, entonces, buscará ir dando al lector las herramientas conceptuales necesarias para comprender las ideas que el santo de Aquino propone acerca del alma, y las razones por la cuales él considera que se puede hablar de su inmortalidad. Hay que considerar, por lo tanto, que el modo de proceder de nuestro autor se caracteriza por partir de aquello que es observable y comprobable por la experiencia cotidiana. Su método es, pues, del modo que se conoce como *a posteriori*, o sea, partiendo de los conocimientos particulares y de la experiencia, para llegar a conocimientos generales que no son tan evidentes a la misma experiencia. Por lo tanto, su método es también deductivo, es decir, que parte de esos conocimientos particulares para llegar a conocer verdades generales, pero siempre con base en lo que puede demostrarse por los sentidos y la experiencia.

Así pues, en el primer capítulo, se tratará de poner las bases a partir de las cuales se pueda comprender por qué Tomás considera que el alma humana es inmortal. De modo que se partirá de las cosas que el hombre conoce más inmediatamente: las cosas corpóreas. En efecto, el hombre conoce las cosas de su entorno y se da cuenta de que todas ellas tienen un cuerpo, pero que también son diferentes entre sí. De modo que debe haber algo que sea la razón de dicha diferencia, de que sean lo que son y no sean algo distinto, que los determine como lo que son. A ese algo, el santo doctor lo denomina *forma*, y el cuerpo de cada ser es denominado *materia*. Así, el capítulo primero se tratará acerca de las cosas en cuanto son compuestas de materia y forma, y de cómo se relacionan una con la otra.

En el segundo capítulo, se tratará de exponer el modo en el que esa composición se da en los seres vivos. Y puesto que la forma hace que las cosas sean lo que son, se tratará de averiguar cuál es la forma que hace que el viviente sea viviente. A esa forma del viviente, Tomás la llama alma. De manera que el alma es la que hace que el cuerpo viva, para conformar juntas al ser vivo. Pero no lo hace con cualquier cuerpo, sino con un cuerpo dispuesto para tener vida: el cuerpo orgánico, el cual viene a ser la materia propia del viviente.

Posteriormente, en el tercer capítulo se tratara de conocer lo que sucede cuando se separan el alma y el cuerpo, lo que Tomás llama corrupción. Para ello se analizará también el modo en que forma y materia se unen, lo que llamamos generación. En este capítulo se concluirá que la corrupción tiene lugar por la pérdida de la disposición de la materia para conservar su forma, y que cuando algo se corrompe se genera una cosa nueva, pues la materia no puede estar absolutamente sin forma alguna, y se dispone para recibir una forma diferente a la que tenía antes, dando lugar a una sucesión continua de formas.

En el último capítulo puesto que buscamos averiguar si el alma es inmortal, se tratará de explicar más a fondo qué es lo que pasa con la materia y la forma después de la corrupción, aplicando dicha explicación al alma y al cuerpo del viviente después de la muerte, y se indicará cómo es que Tomás afirma que sólo el alma humana debe ser capaz de subsistir después de la muerte, no así las almas de las plantas y los animales.

Con esta manera de proceder, consideramos que será posible alcanzar suficientemente el objetivo de nuestro trabajo, siempre desde lo que santo Tomás puede decir desde sus principales obras, de entre las que destacamos la *Suma Teológica*, las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, la *Suma contra gentiles*, el opúsculo *Sobre el ente y la esencia*, entre otros.

A continuación, se darán algunas ideas acerca del contexto en el cual se desarrolla el pensamiento del Doctor Angélico, describiendo el entorno filosófico de su época, conocido como la escolástica, y también algunos aspectos importantes de su vida y sus obras.

MARCO TEÓRICO

Para una comprensión general del tema y autor del presente trabajo, se propone una exposición breve y general de lo que ha sido la corriente filosófica en la cual se ha desarrollado su pensamiento. Dicha corriente filosófica comprende lo que es conocido como la escolástica, que se desarrolla durante la edad media en la historia de la filosofía. A continuación trataremos sobre esta en sus características fundamentales.

1. La escolástica: concepto y desarrollo socio cultural

Por escolástica se entiende generalmente la filosofía cristiana de la edad media: todo el conjunto de especulaciones filosófico-teológicas que caracterizaron el medievo. En efecto, el periodo comprendido por la escolástica, cuyo comienzo algunos autores ubican entre los siglos IV y V, y cuyo término otros más identifican con el renacimiento en el siglo XIV, o con la conquista de Constantinopla por los turcos en 1453, se haya caracterizado por el desarrollo filosófico en relación estrecha con la reflexión teológica cristiana.¹

Si bien, a lo largo de todo el periodo medieval sobresalieron filósofos no cristianos, como los árabes y judíos Alfarabi, Avicena, Averroes, Avencebról (Avicebrón), Algazel, Moisés Maimónides, entre otros, también es cierto que la filosofía que mayormente es símbolo del medievo es la reflexión cristiana que se desarrolló a partir de la recepción de doctrinas principalmente neoplatónicas y aristotélicas, precisamente de manos de estos filósofos árabe-judíos.

Entre los filósofos cristianos que sobresalen en este periodo se puede mencionar a Alcuino (s. VIII), Juan Escoto Eurígena (s. IX), Anselmo de Cantorbery (s. XI), Bernardo de Claraval (s. XII), Hugo de San Víctor (s. XII), Buenaventura de Bagnoregio (s. XIII),

¹ Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía I, antigüedad, edad media, renacimiento*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 328.

Alejandro de Hales (s. XIII), Alberto Magno (s. XIII), Tomás de Aquino (s. XIII), y el maestro Eckhart (s. XIII) por mencionar algunos.²

A comienzos de este periodo sucedió la clausura de las últimas escuelas paganas por orden de Justiniano, como la escuela filosófica de Atenas cerrada en 529. Esto cierra con una etapa cultural, con motivaciones a la vez político-religiosas, que abre a su vez las puertas para una era en la que la Iglesia domina y orienta los centros y escuelas educativos. Posteriormente, se llevó a cabo una reorganización de las escuelas, promovida por Carlomagno, a en la primera mitad del siglo IX, la cual consistió en la apertura de nuevas escuelas y la integración de las antiguas, propiciando la estructuración de centros de enseñanza que son monacales (anexas a una abadía), episcopales (anexas a una catedral), o palatinas (anexas a la corte [palatium]).³

Las escuelas monacales fueron el refugio privilegiado de la cultura durante las invasiones bárbaras. Las escuelas episcopales fueron el centro predominante de instrucción elemental, necesaria para acceder al sacerdocio o cargos públicos. Pero la escuela que más contribuyó al desarrollo de la cultura fue la escuela palatina creada por Carlomagno y estructurada por Alcuino de York en el 781. Esta escuela organizó su enseñanza en tres partes: 1) latín vulgar, comprensión básica de la Biblia y textos litúrgicos; 2) estudio de las siete artes liberales; 3) estudio profundo de la Sagrada Escritura.

El objetivo de Alcuino, por encargo del emperador y la corte de Aquisgrán, era instaurar una “nueva Atenas más esplendida que la antigua” que “ennoblecida por la enseñanza de Cristo” superara la sabiduría de la Academia. Es cierto que su afán no se vio realizado, pero es de reconocer que la estructura de la enseñanza que Alcuino organizó preparó el desarrollo de las universidades en los siguientes siglos. Además, tiene el mérito de haber escrito manuales para todas las artes liberales.⁴

² Cfr. Idem. pp. 331-334. 349-352. 368-376. 432.

³ Cfr. REALE, G., ANTISERI, D., et al., *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Herder, Barcelona, 1991, pp. 416.

⁴ Cfr. Idem., pp. 417.

En cuanto a las universidades, que comenzaron a formarse en el siglo XIII, se configuraron inicialmente, no como un centro de estudios, sino como una asociación corporativa, semejante a un sindicato moderno, que velaba por los intereses de una cierta agrupación de personas. Bolonia y París representan los modelos organizativos a partir de los cuales se inspiraron la mayoría de las universidades surgidas por ese entonces. En Bolonia prevaleció la *universitas scholarum*, es decir, la corporación estudiantil, mientras que en París se vio favorecido el desarrollo de la *universitas magistrorum et scholarum*, una especie de asociación entre maestros y alumnos. La universidad de París representó una imitación de la escuela catedralicia de Notre-Dame, que por ese entonces, a lo largo del siglo XII, había adquirido preeminencia sobre otros centros de estudio.

Además, mientras que las escuelas catedralicias, monacales, y palatinas, seguían los intereses particulares de sus dirigentes, la universidad de París se vio favorecida prontamente por la curia romana y la autoridad del papa, otorgándole cierta libertad y autonomía respecto al obispo, al canciller, o al rey mismo. Así, el carácter clerical de la universidad permite entender por qué en los siglos siguientes se observa la promoción o prohibición de ciertos autores (como la de Aristóteles, por parte de un concilio provincial de París en 1210 y nuevas resistencias en 1231, 1245 y 1263)), y la intervención de ciertos eruditos en problemas teológicos y políticos.⁵ La literatura de esta época fue consignada fundamentalmente en Sumas y en Quaestiones, particularmente sobre temas de materia filosófica, sin embargo, en una acepción más amplia, se puede entender también por escolástica todo aquel movimiento doctrinal metafísico y religioso de la época, como la mística.⁶

2. El método escolástico

La enseñanza de las «siete artes liberales» fue base en las escuelas medievales. Se componían del *trivium* (gramática, dialéctica, y retórica) y del *quadrivium* (aritmética,

⁵ Cfr. REALE, G., ANTISERI, D., et al., Op. Cit., pp. 417-419; cfr. BEUCHOT, M., *Manual de historia de la filosofía medieval*, Ed. Jus, México, D.F., 2004, pp. 69-74.

⁶ Cfr. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía 2: de San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 2000, pp. 217-221.

geometría, música, y astrología (más tarde astronomía). Su estructura era flexible, y de acuerdo a la división de las ciencias de ese tiempo, dentro de la dialéctica se enseñaba no sólo la lógica, sino todas las ramas de la filosofía. Dentro de la retórica se estudiaba también la ética. Si bien, los catedráticos eran en su mayoría clérigos, no por eso introdujeron a las artes dentro del campo meramente teológico.⁷

La enseñanza en las escuelas superiores de la edad media se realizaba de dos principales formas: la *lectio* y la *disputatio*. En la *lectio*, la estrategia clásica de las clases, solo el catedrático tenía la palabra durante la enseñanza, y se limitaba a leer e ir comentando las sentencias de autores reconocidos. En la teología se comentaban comúnmente las sentencias de Pedro Lombardo, y en filosofía, las de Boecio y Aristóteles. La *disputatio*, por su parte, era un tanto más abierta al diálogo entre el docente y el alumno, en la que se discutían argumentos a favor y en contra de las tesis de los autores propuestos en clase.⁸

De las varias maneras de enseñanza de la escolástica, nacieron algunas formas literarias que pasaron a identificar a la época. De la *lectio*, proceden las obras que quedaron consignadas bajo la categoría de *Comentarios*, de los cuales se conservan numerosas series acerca de diversos autores como Lombardo, Boecio, Pseudo-Dionisio, y sobre todo a Aristóteles. De los *Comentarios*, nacieron a su vez las llamadas *Sumas*, cuando los profesores soltaron de algún modo los libros de texto básicos de las clases, libros de sentencias, y se propusieron desarrollar la enseñanza de un modo más sistemático y libre.⁹

Por otra parte, de las *disputatio*, nacieron las *Questiones*, que a su vez se dividieron en dos principales tipos: las *Questiones disputatae*, y las *Questiones quodlibetales*. Las primeras son el compendio del resultado de las *quaestionationes*, que eran precisamente las reuniones de enseñanza tenidas cada dos semanas, de duración mayor a las clases ordinarias, y en las que se defendía o atacaba un tema doctrinal determinado. Muchas de las obras de Santo Tomás de Aquino precisamente se

⁷ Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía I, antigüedad, edad media, renacimiento*, Herder, Barcelona, 1994, pp. 328.

⁸ Cfr. Idem. p. 329.

⁹ Cfr. Idem.

consignaron en forma de *Qaestiones*, tales como las Cuestiones disputadas sobre la potencia, sobre la verdad, sobre el mal, sobre el alma, etc. En cuanto a las *Quaestiones quodlibetales*, se trataba de reuniones más solemnes, celebradas dos veces por año, en navidad y pascua de resurrección, trataban acerca de temas un tanto más libres, y tenían una exhibición académica.

La misa técnica del pro y el contra, de la *disputatio*, constituye el molde de las *Sumas*, como la *Suma Teológica* de Santo Tomás, en las que se ponían los principales argumentos en contra de la tesis que se discutía (*obiectio*nes), seguidos de alguna frase o raciocinio corto llamado *sed contra*, el cual anuncia la tesis contraria. Prosigue con el cuerpo del artículo (*corpus articuli*), y terminando con la respuesta a las objeciones. Además de las *Sumas*, se observa comúnmente la producción de textos breves que versan sobre temas más libres. Estos pequeños trabajos u obras breves son llamadas *Opúsculos*.¹⁰

3. El espíritu escolástico

Existen dos factores esenciales que caracterizan el espíritu de la escolástica. Estos factores se suman y se complementan mutuamente. Se trata de las *auctoritas* y de la *ratio*, la tradición y el saber racional que la penetra. Las *auctoritas* son lo primero que caracteriza el método escolástico. Estas autoridades se conformaron por sentencias o dichos de la Sagrada Escritura, de los padres de la Iglesia o de los concilios. Paralelamente, en el campo de la filosofía, las *auctoritas* eran ante todo Aristóteles, llamado el *Filósofo*, y Averroes, llamado el *Comentador* (de Aristóteles) por excelencia. Los libros de sentencias comúnmente empleados en el método de la *lectio*, estaban conformados por las principales afirmaciones y enseñanzas de estas autoridades.

Sin embargo, esas autoridades no siempre concordaban entre sí. Por eso fue necesaria la segunda característica del método escolástico: el saber racional. Este se encargaría de elaborar análisis conceptuales para profundizar y comprender el sentido de las distintas doctrinas, precisar con mayor exactitud su valor, y procurar

¹⁰ Cfr. Idem.

conciliarlas en la medida de lo posible. De este modo fue que se podía dar el caso de que ciertas tesis de las autoridades, principalmente filosóficas o no cristianas, fueran aceptadas y asimiladas por la clase, o simplemente fueran desechadas, tal como ocurrió repetidamente a Aristóteles, del que se aceptaba la teoría de la causalidad o del motor inmóvil, por ejemplo, pero se rechazaba la eternidad del mundo.¹¹

Otras de las características del espíritu de la escolástica han sido sin duda su objetividad estricta y su acertada exactitud lógica. El filósofo escolástico no presenta un pensamiento con afán de subjetividad. Para él la filosofía no es ni poesía, ni sentimientos, ni una actitud frente a la vida. Por el contrario, el filósofo medieval presentó un afán radical por la verdad objetiva, creyendo en ella y procurando serle fiel en toda su actividad intelectual. Y tal actividad se hizo con un esfuerzo lógico que, a decir de algunos autores, aun hoy causa admiración y estima, aun a pesar de las críticas que ha recibido en la modernidad y en la etapa contemporánea.

De este modo podemos apreciar, a grandes rasgos, el contexto cultural de la escolástica en el cual se desarrolló el pensamiento de santo Tomás de Aquino, de cual a continuación proponemos los principales aspectos de su vida y su obra.¹²

¹¹ Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Op. Cit.*, p. 329-330; Cfr. GILSON, E., *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Desclée, Buenos Aires, 1951, pp. 11-15.

¹² Cfr. HIRSCHBERGER, J., *Op. Cit.*, pp. 329-330; Cfr. GILSON, E., *Op. cit.*, pp. 17-21.

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. Vida de Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino es sin duda uno de los filósofos más emblemáticos de la filosofía cristiana desde la edad media hasta nuestros días. Aunque su figura ha deslumbrado en algunas etapas de la historia de la filosofía y menguado en otras tantas, su persona y su obra no dejan de atraer la atención de muchos a su estudio, tanto por la importancia que ha cobrado en la reflexión filosófica y teológica del cristianismo, como por la solidez y consistencia de su doctrina, reconocida incluso por filósofos no cristianos y no tan adeptos del aristotelismo.

La fecha de nacimiento de Tomás de Aquino se calcula, por aproximación, a partir de la fecha de su muerte. Uno de sus primeros biógrafos, Tocco, quien lo conoció en Nápoles alrededor de 1273, ubica su muerte en la mañana del 7 de marzo de 1274, el año 49 de su vida, lo cual quiere decir que Tomás no llegó a cumplir los cincuenta años, por lo que habrá que situar su año de nacimiento por el 1225.¹

En cuanto al lugar de su nacimiento, es posible ver una problemática debida a que muchos lugares se atribuyen dicho honor. Sin embargo, los historiadores actuales han consensuado en situarlo en el castillo familiar de Rocasessa, en la Italia meridional. Localizado en el condado de Aquino y en el reino de las Dos Sicilias, se encuentra en los confines de Lacio y de la Campania, casi a medio camino entre Roma y Nápoles. La situación local de los territorios de su familia influye en cierto modo en la historia familiar, puesto que se encuentra entre los Estado del Papa y del Emperador, que se disputaron en ese entonces, entre otras cosas, el poder sobre la abadía de Montecasino. De modo que la familia de Tomás se veía obligada a mediar entre el favor del Papa y del Emperador, con continuas tensiones diplomáticas, políticas, y sociales.

Los padres del Aquinate fueron Landolfo, conde de Aquino, y Teodora. Se sabe que tuvo ocho hermanos: cuatro varones y cinco mujeres. Tal como era costumbre en la época, y ya que Tomás era el más pequeño de los hijos, este fue destinado al servicio

¹ Cfr. TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Navarra, 2002, p. 19.

de la Iglesia. La proximidad de Montecasino hace que su padre Landolfo, lo ofrezca como oblato al monasterio vecino, con el pensamiento oculto de que podría algún día convertirse en abad. El monasterio constituía una propiedad disputada entre el Papa y el emperador, y aunque desde 1230 se había pactado relativamente la paz en tal disputa, tiempo en el que se puede ubicar la entrada de Tomás al monasterio, la paz pronto se ve perturbada, impulsando a los padres del Aquinate a retirarlo del monasterio y enviarlo a Nápoles a estudiar las artes y la filosofía, disciplinas necesarias para el estudio de la teología. Durante su estancia ahí, conoce a la Orden de los Predicadores, comúnmente llamada orden de los dominicos, por quienes se siente atraído. Algunos historiadores mencionan a Juan de san Giuliano, como el hermano dominico que impulsa la vocación del Angélico, y a Tomás de Lentino, como el hermano que le impuso el hábito al ingresar en la orden.²

En 1244 ingresa en la orden de los dominicos. Sin embargo, su madre, que se oponía a tal decisión, encarga a otro de sus hijos que prácticamente lo secuestre y lo encierre en el castillo. No obstante, después de poco más de un año, ante el fracaso de su familia por hacerle olvidar su vocación por la orden mendicante, es puesto en libertad y marcha a París, donde es discípulo predilecto de Alberto Magno, a quien sigue luego a Colonia. Vuelto a París, redacta el *Comentario a las sentencias* (1254-1256), inicia su labor como profesor y enseña en distintos lugares de Italia y Francia: Anagni, Orvieto, Roma, Viterbo, París y Nápoles. En esta época escribe sus obras, entre la que destacan *Suma contra gentiles*, escrito con finalidad misionera, y sobre todo la *Suma Teológica*, considerada la obra de mayor relevancia de toda la escolástica.

Muere mientras se dirigía al concilio de Lyon, convocado por Gregorio X, en la abadía de Fossanova. Fue canonizado por Juan XXII, en 1323, y proclamado doctor de la Iglesia en 1567. Tras la Contrarreforma, fue considerado como el paradigma de la enseñanza católica, pero sus doctrinas no siempre habían sido comúnmente aceptadas. En 1277, el obispo de París, Tempier, instigado por el papa Juan XXI, antes Pedro Hispano, y cuyos manuales se utilizaban en muchas universidades europeas,

² Idem. pp. 26-28.

condena un determinado número de tesis entre las cuales una veintena son tomistas; el mismo año, Roberto Kilwardby, dominico y arzobispo de Canterbury, prohíbe una treintena de tesis en la universidad de Oxford, la mayoría de las cuales son tomistas. Desde 1280, los franciscanos recurrían, con fines polémicos, a un Correctorio sobre el fraile Tomás, redactado por Guillermo de la Mare, en el que se pasaba revista a los errores tomistas.

El gran mérito que se atribuye a Tomás de Aquino es el de haber logrado la mejor síntesis medieval entre razón y fe o entre filosofía y teología. Sus obras son eminentemente teológicas, pero, a diferencia de otros escolásticos, concede, en principio, a la razón su propia autonomía en todas aquellas cosas que no se deban a la revelación. Para expresar esta autonomía y naturalidad de la razón recurre a la filosofía aristotélica como instrumento adecuado y, así, para combatir el averroísmo latino, utiliza sus propias armas: los textos mismos de Aristóteles.³

2. La obra del Santo de Aquino

La obra de santo Tomás es de las más bastas que se pueden encontrar en la historia de la filosofía y de la teología cristiana. Hay estudios de algunos estudiosos, incluso algunos no precisamente adeptos del tomismo, que destacan la abundancia de su obra como un rasgo importante, impresionante, y que la coloca como una de las producciones filosóficas de mayor relevancia de los últimos siglos, en comparación con otros filósofos. En efecto, se dice que las principales obras, por ejemplo, de Descartes pueden leerse en dos o tres días. Por otra parte, si se recurre a las herramientas que la técnica proporciona hoy en día, se puede saber que el legado de Aristóteles comprende alrededor de un millón de palabras, lo cual dobla más o menos la herencia de Platón. Si se considera a un filósofo más contemporáneo como Wittgenstein, se puede saber que su obra filosófica es muy breve y que apenas llega a doblar la producción de Aristóteles.

³ Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Tomás de aquino*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.

En ese aspecto, la producción filosófica de Tomás de Aquino supera por mucho a la de estos y muchos otros filósofos. Tan solo las obras de autoría comprobada del Aquinate muestran que en los casi cincuenta años de su vida, este produjo la cantidad de 8 686 577 palabras. Si se añadieran las obras que se atribuyen al santo dominico, pero cuya autoría es aún dudosa, se estaría hablando de más de once millones de palabras. Tal dimensión de la abundancia de su obra, se presenta de hecho como un obstáculo para el estudio exhaustivo de su pensamiento. Por eso es común, quizá, encontrar gran variedad de manuales que pretenden resumir sus principales ideas expuestas en sus obras para facilitar su estudio.⁴

A continuación se enuncian de manera clasificada los títulos de sus obras principales, para dar una idea de la abundancia y la trascendencia de su pensamiento en las diversas áreas de la filosofía y la teología aristotélico-cristiana. Dicha clasificación comprenderá sus obras de síntesis teológicas, cuestiones disputadas, comentarios bíblicos, comentarios a Aristóteles, otros comentarios, escritos de polémica, y otros tratados u opúsculos.

a. Síntesis teológicas: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Suma contra gentiles*, *Suma Teológica*.

b. Cuestiones disputadas: *De veritate*, *De potentia*, *De anima*, *De spiritualibus creaturis*, *De malo*, *De virtutibus*, *De unione Verbi Incarnati*, de *Quodlibet I-XII*.

c. Comentarios bíblicos: *Expositio super Isaiam ad literam*, *Super Ieremiam et Trens*, *Principium "Rigans montes de superioribus"* et "*Hic est liber mandatorum Dei*", *Espositio super Iob ad literam*, *Glossa continua Evangelia (Catena aurea)*, *Lectura super Matthaum*, *Lectura super Ioanem*, *Expositio et Lectura super Epistolas Pauli Apostoli*, *Postilla super Psalmos*.

d. Comentarios a Aristóteles: *Sententia Libri De anima*, *Sententia Libri De sensu et sensato*, *Sententia super Physicam*, *Sententia super Meteora*, *Expositio Libri Peryermeneias*, *Expositio Libri Posteriorum*, *Sententia Libri Ethicorum*, *Tabula Libri Ethicorum*, *Sententia Libri Politicorum*, *Sententia Metaphysicam*, *Sententia super librum De caelo et mundo*, *Sententia soper libros De generatione et corruptiones*.

⁴ Cfr. KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 13-24.

e. Otros comentarios: Super Boetium de Trinitate, Expositio libri Boetii De Hebdomadibus, Super librum Dionysii De divinis nominibus. Super Librum De causis.

f. Escritos de polémica: Contra impugnantes Dei cultum et religionem, De perfectiones spiritualis vitae, Contra doctrinam retrahentium, De unitate intellectus contra Averroistas, De aeterni mundi.

g. Tratados: De ente et essentia, De principiis naturae, Compendium theologiae seu brevis compilatio theologiae ad fratrem Raynaldum, De regno ad regem Cypri, De sustantiis separatis,⁵

De este modo se puede observar de manera general la importancia y trascendencia de la obra de Tomás de Aquino, dada la abundancia de su producción literaria, tanto en los campos de la filosofía como en los de la teología cristiana.

Con estas nociones básicas acerca de la corriente en la cual se desarrolló la figura de Tomás de Aquino, y en la cual realizó la producción de sus textos, consideramos apropiado comenzar el desarrollo de nuestro trabajo. durante este, será posible apreciar que las principales obras del Aquinate, de las cuales extraemos la doctrina filosófica concerniente o necesaria para la comprensión del tema del alma y su inmortalidad, son los opúsculos de *Los principios de la naturaleza*, y *Sobre el ente y la esencia*, así como sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*, la *Suma Teológica* y la *Suma contra gentiles*.

Bibliografía consultada en Introducción, Marco teórico, e Introducción general:

-TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Navarra, 2002, 439 pp.

- KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000, 172 pp.

- HIRSCHBERGER, J., *Historia de la Filosofía I, antigüedad, edad media, renacimiento*, Herder, Barcelona, 1994, 621 pp.

- REALE, G., ANTISERI, D., et al., *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, Herder, Barcelona, 1991, 618 pp.

⁵ Cfr. TORRELL, J. P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Navarra, 2002, p. 355-385.

- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía 2: de San Agustín a Escoto*, Ariel, Barcelona, 2000, 582 pp.
- GILSON, E., *El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Desclée, Buenos Aires, 1951, 562 pp.
- LUCAS LUCAS, R., *Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana*, BAC, Madrid, 2008, 428 pp.
- VÉLEZ C., J., *El hombre, un enigma: antropología filosófica*, CELAM, México D.F., 1995, 443 pp.
- CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, 188 pp.
- VERNEAUX, R., *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona, 1971, 234 pp.
- TRESMONTANT, C., *El problema del alma*, Herder, Barcelona, 1974, 194 pp.
- BEUCHOT, M., *Manual de historia de la filosofía medieval*, Ed. Jus, México, D.F., 2004, 177 pp.
- TORRE, F., ZARCO, M., RUIZ, J., et al., *Introducción a la filosofía del hombre y de la sociedad*, Esfinge, Naucalpan, Edo. de México, 2009, 376 pp.

I. LOS ENTES COMPUESTOS

Introducción

¿Por qué comenzar este trabajo sobre la inmortalidad del alma considerando a los entes compuestos? ¿Qué relación hay entre las ideas de un alma inmortal y de un ente compuesto? La respuesta a estas preguntas puede dar sentido y directrices al presente capítulo y clarificar la comprensión del resto del desarrollo de nuestro trabajo. En efecto, nuestro tema central en general es el alma, y, como veremos más adelante, Santo Tomás considera al alma como un elemento constitutivo del hombre, pues precisamente a éste lo entiende como un ser *compuesto* de cuerpo y alma. De modo que no podríamos comprender a fondo las consideraciones ni del hombre ni del alma, si no comprendemos primero las nociones que Tomás tiene del ser compuesto y sus características esenciales. Es en ese sentido en el que propongo comenzar con un capítulo sobre los seres compuestos.

Así pues, en este capítulo nos enfocaremos en ver qué se entiende por *compuesto* cuando hablamos de las cosas corpóreas. Qué es lo que Santo Tomás dice acerca de las cosas que nos rodean, por qué las llama compuestos y por qué conocer eso nos puede ayudar para comprender mejor el papel del alma en el hombre, junto con las razones que da Tomás para afirmar su inmortalidad.

1. Nociones preliminares de metafísica

Cuando observamos las cosas que nos rodean, las cosas corpóreas, vemos que entre ellas son de modos distintos. Una flor no es de la misma manera que una roca, ni un árbol es semejante a una gallina, así como la gallina no es del mismo modo en el que es un hombre. Incluso en cosas semejantes podemos observar que son de maneras distintas, como una flor que es de color amarillo y otra que es de color roja, o cuando un árbol es más alto que otro. Sin embargo, descubrimos que todas estas cosas están constituidas de dos elementos: el modo de ser distinto de cada una, lo cual llega a llamarse *forma*, y el ser corpóreas o materiales, y a esto precisamente se le llega a llamar *materia*. Justamente por estar constituidos de forma y materia, las cosas han sido llamadas *seres compuestos*.

Ahora bien, en el presente capítulo analizaremos más a fondo cómo es que las cosas están compuestas de materia y de forma. Para esto consideramos oportuno exponer previamente algunas nociones básicas de la filosofía metafísica de Santo Tomás de Aquino, aunque sólo tomaremos aquellas que consideramos útiles a nuestro estudio.

1.1. Metafísica, estudio acerca de los entes

En primer lugar, hemos dicho que veremos algunas nociones tomistas de metafísica, pero antes, ¿qué significa *metafísica*? Tal vez hemos oído que esta palabra es empleada muchas veces para designar el estudio de algo oculto, misterioso, confuso, sobrenatural, que sobrepasa las ideas que tenemos de las cosas ordinarias. De hecho la palabra metafísica, tomada al pie de la letra, significa «más allá de lo físico o de lo natural». Quizá por eso sea común escuchar hoy esa palabra relacionada con astrología, ocultismo, o cosas parecidas. Pero ese significado no es el que se le da en filosofía. Aquí entenderemos por metafísica algo distinto. Y aunque en filosofía también haya diferentes ideas acerca de lo que es la metafísica, consideramos apropiado dar una idea de la metafísica solamente como se entendió comúnmente en la filosofía medieval, como el «*estudio del ente en cuanto ente*»¹.

Cada ciencia tiene un objeto al cual se enfoca para estudiarlo de una cierta manera. Al objeto de estudio en sí mismo se le conoce como objeto material, y a la manera como lo estudia se le llama objeto formal. En el caso de la metafísica, el objeto material es el ente, y el objeto formal es *en cuanto ente*, es decir, las condiciones y propiedades por las que es ente, por las que tiene ser. En su comentario a la obra de Aristóteles *Sobre la hermenéutica*, Santo Tomás dice que «*El ente no indica nada más que lo que es*»². Y al decir «*lo que es*» lo que se pretende designar es todo aquello que tiene ser. Según esto, todas las cosas, todos los seres pueden ser llamados entes, pues, como lo afirma el mismo Tomás, «*el ser es lo más íntimo de cualquier cosa, y lo que más*

¹ Cfr. ALVIRA, - CLAVELL, - MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 17-18.

² TOMÁS DE AQUINO, *In Perihermeneias*, I, 5, n. 5. en ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, p. 128.

profundamente está en todas»³. Ahora bien, cuando conocemos las cosas que nos rodean inmediatamente captamos el hecho de que *son*. De hecho, cuando conocemos alguna cosa, inmediatamente al conocer cualquier propiedad suya, por ejemplo su color, conocemos también el hecho de que es. Cuando advertimos que «la manzana es roja», antes que la propiedad «roja» hemos advertido el hecho de que «es», de modo que el ser es el supuesto y el soporte de cualquier otra propiedad. A eso se refiere el Angélico al decir que «*el ente y la esencia son los primeros conceptos del entendimiento*»⁴. En efecto, cuando conozco una manzana lo primero que conozco es el *ente* de la manzana, es decir, a la manzana como ente, el hecho de que la manzana es. El término ente se refiere al participio presente del verbo ser, y quiere decir aquello que es o tiene ser. Del mismo modo en el que al que camina se le llama caminante, a lo que es se le llama ente. Y posteriormente, al conocer a la manzana como ente conozco también su esencia, o sea, los rasgos característicos que distinguen a la manzana y le hacen ser manzana. Y ambos, el hecho de que la manzana es y los rasgos esenciales de la manzana, son conocidos por mí como supuestos de cualquier otra propiedad. Para saber que la manzana es grande o es chica, o que es roja o es verde, el entendimiento da por hecho de que es, y que es una manzana. Por eso Tomás dice que el ente y la esencia son los primeros conceptos del entendimiento.

En el caso de las otras ciencias, los objetos de estudio y las formas de abordarlos son muy variados y distintos, pero de todas ellas podemos decir que estudian efectivamente las cosas, o sea, a los entes, solo que de acuerdo a enfoques diferentes. Así lo indica el Aquinate al decir que «*todos los objetos de las ciencias son entes; sin embargo, no estudian al ente en cuanto ente, sino en cuanto es tal ente, por ejemplo el número, la línea, el fuego y cosas similares*»⁵. Esta cita es clara, y de ella podemos deducir que la forma de abordar a los entes en cada ciencia da por supuesto el hecho de que estos son. Pues si las ciencias estudian a su objeto «*en cuanto es tal ente*»

³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.8, a.1.

⁴ Ídem., *De ente et essentia*, Proemio, 1; N.b. Esta sentencia la recoge Santo Tomás de una afirmación que Avicena hace en el primer libro de su *Metafísica*.

⁵ Ídem., In IV *Metaphysicorum*, lect. 1. en ALVIRA, - CLAVELL, - MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1989, p. 18.

quiere decir que dan por supuesto que son entes, que tienen ser, y se enfocan en cualquiera de sus propiedades menos en el hecho de que son. Así, la química se ocupa de las cosas en cuanto a los diversos elementos que las constituyen, pero no se pregunta por el ser de esas cosas o por el de sus elementos. Y así se distinguen la metafísica y el resto de las ciencias.

Sin embargo, hasta aquí podemos percatarnos de que la definición tradicional de metafísica no tiene nada que ver con su definición etimológica (más allá de lo físico), ni mucho menos con esoterismo. Entonces ¿por qué se llama metafísica? El nombre de metafísica hunde sus raíces en la filosofía aristotélica de la edad antigua. Se dice que Aristóteles (384-322 a. C.), quien en su época había realizado estudios sobre diversas disciplinas como lógica, zoología, ética, hermenéutica, política, poética, etc., también realizó algunos tratados sobre *Física*, y otros sobre los entes. Y es muy conocida la atribución que se hace a Andrónico de Rodas (siglo I a. C.)⁶ de haber nombrado metafísica a los estudios de Aristóteles sobre los entes, al clasificarlos a continuación de los escritos sobre *Física*. Así pues, el nombre metafísica designó inicialmente la ubicación de tales tratados y posteriormente estos conservaron ese nombre pese a no indicar el contenido de sus estudios. De hecho, ha habido quienes han preferido llamar a la metafísica con nombres más apropiados como *filosofía primera* (nombre más acorde a la idea que Aristóteles pretendía para sus estudios)⁷ o, a partir del siglo XVII, con C. Wolff, como *ontología*⁸.

1.2. Modos de ser del ente: sustancia y accidentes

Ahora bien, dadas las ideas precedentes, podemos acercarnos a algunos textos del pensamiento metafísico de Tomás de Aquino y comprenderlos de mejor manera. Hemos visto que cuando conocemos las cosas lo primero que conocemos de ellas es su ser, y que por el hecho de ser podemos llamar a cualquier cosa con el término *ente*. Pero aquí cabe preguntarnos ¿todas las cosas son entes del mismo modo, es decir,

⁶ Cfr. ABAGNANO, N., *Diccionario de Filosofía*, FCE, México D.F., 2012, "Metafísica", p. 707.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, 1, 1026 a 10.

⁸ Cfr. ABAGNANO, N., Op. Cit, "Metafísica", p. 709.

tienen el ser de la misma manera? ¿Basta decir que las cosas son entes o hay algo más que decir acerca de su ser?

Si recordamos una de las ideas que mencionamos al inicio de este capítulo, decíamos que cuando observamos las cosas nos percatamos, efectivamente, de que no son iguales sino que tienen formas de ser distintas entre sí, y mencionamos como ejemplos la diferencia que hay entre una flor y una roca, y la que hay entre una gallina y un hombre. No parece haber problema en comprender que estas cosas no son iguales, pues todas tienen modos de ser completamente distintos entre sí. Pero mencionamos también otros dos ejemplos: el de dos flores, una amarilla y otra roja, y el de dos árboles, uno grande y otro más pequeño. En estos casos la diferencia también es clara, en uno es el color, y en el otro es el tamaño. Pero observamos que aún con esta diferencia mantienen algo en común en cada caso: las dos flores siguen siendo flores a pesar de no ser del mismo color, y los dos árboles siguen siendo árboles sin importar su tamaño. Una de las flores pudo haber sido del mismo color de la otra y no por eso dejar de ser flor. Del mismo modo un árbol pudo haber sido del mismo tamaño que el otro y seguir siendo árbol. Parece que este segundo modo de ser no compromete tan profundamente el ser de las cosas como el primero. Pero ¿cómo explicamos esto? ¿Por qué hay modos de ser que no pueden cambiar sin que la cosa cambie completamente, y a la vez hay otros modos de ser que pueden cambiar sin que la cosa deje de ser lo que es?

Estos diferentes modos de ser de las cosas también fueron observados por los pensadores metafísicos de la edad antigua y de la medieval. En cuanto a Tomás de Aquino, una de las obras donde plantea estas ideas es su pequeño tratado *Sobre los principios de la naturaleza*, donde afirma: «Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o sustancial, como ser hombre, y esto es ser sin más; hay otro ser accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo»⁹. En este texto, el Aquinate ha hecho referencia a los dos modos de ser que antes mencionamos. Él llama a uno *ser esencial o sustancial*, y a otro *ser accidental*. Veamos cada uno.

⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Los principios de la naturaleza*, 1.

a. El ser esencial o sustancial

En una primera parte de la cita anterior, de *Los principios de la naturaleza*, podemos observar claramente que se afirman dos cosas: primero, una equivalencia entre dos términos: «esencial» y «sustancial», y, segundo, una ejemplificación al decir «como ser hombre, y esto es ser sin más». Por medio de la ejemplificación, podemos darnos cuenta de que este primer modo de ser corresponde con aquel primero que nosotros analizamos atrás, es decir, aquel que comprometía más radicalmente el ser del árbol o de la flor, y que no cambiaba aunque se modificara su color o su tamaño. En efecto, del mismo modo que un ejemplo de lo *esencial-sustancial* es «ser hombre», podríamos decir que también lo es el «ser árbol» o el «ser flor» puesto que en los tres ejemplos se trata de lo que toca más radicalmente el ser de cada cosa. Y por esta misma razón se apunta que «esto es ser sin más», para indicar la preeminencia de lo *esencial-sustancial* en las cosas, aún por encima de otros rasgos como el color y el tamaño. A continuación vamos a tratar de comprender mejor todas estas ideas, y para ello necesitaremos analizar la equivalencia que mencionamos: lo «esencial» y lo «sustancial».

En la cita de Santo Tomás, podemos ver que al decir «el ser esencial de la cosa o sustancial» la conjunción «o» no indica una disyunción sino una alternativa, es decir, no indica que se tenga que entender un concepto como algo contrapuesto al otro, sino por el contrario, que se puede emplear indistintamente tanto un concepto como el otro para designar una misma idea. De esta manera, el Angélico identifica lo *esencial* con lo *sustancial*. Esta idea es confirmada por el mismo Aquinate en diversos textos. En la *Primera parte* de su *Suma Teológica* dice al respecto que la «sustancia es tomada como la esencia de algo».¹⁰ En este texto se confirma la equivalencia de esencia y sustancia. De modo que para entender este modo de ser radical, nos ayudará entender qué es la esencia, y qué es la sustancia.

Primero, ¿qué es la esencia? A veces se habla de la esencia como lo más importante o lo más general de algo, como de algún asunto o de algún problema. En otras ocasiones, es curioso ver que se entiende a la esencia incluso como algo relacionado

¹⁰ Ídem., *Suma Teológica*, I, q.29, a.2.

con el aroma de alguna loción o con el sabor de algún alimento. Pero la significación que se le da en filosofía es distinta. El término “*esencia*” (del latín *essentia*) deriva del infinitivo del verbo latino «*esse*» que significa «ser» o «existir», y la metafísica medieval lo ha tomado para hacer referencia a la realidad de una cosa, a lo que esta propiamente es.¹¹ De hecho, Santo Tomás define a la esencia como «*aquello por lo cual una cosa es lo que es*»¹², es decir, aquellos de sus rasgos y propiedades *por los cuales o en razón de los cuales* se determina el modo de ser de las cosas, las características que las distinguen y que si les fueran modificadas, cada una dejaría de ser lo que es para convertirse en una cosa distinta. Pensemos, por ejemplo, en una gallina. Para definir su esencia tendríamos que observar los rasgos que le son propios, como ser un animal, ser irracional, ser un ave, tener plumas, alas, un pico, etc. Pero de estas características podemos subrayar algunas que no son necesarias en la gallina, como tener plumas, alas y pico, pues podría darse el caso de que exista una gallina sin plumas o incluso sin alas, y no por eso dejaría de ser una gallina. Y también podemos distinguir algunos rasgos sin los cuales no podría ser gallina, como ser un animal irracional o ser un ave, pues no sería posible encontrarse con una gallina que tuviera inteligencia como los hombres, o que fuera gallina y a la vez no fuera un ave. Parecería algo absurdo. Pues bien, estos rasgos que resultan necesarios son los rasgos que conforman la esencia de la gallina, y así sucede con el resto de las cosas. Todas ellas poseen esos rasgos esenciales a los que se refiere Tomás, pues determinan su modo de ser, y les hacen ser lo que son y no algo diferente. Y así entendemos lo que significa la esencia.

Y ahora veamos qué es la sustancia. Normalmente escuchamos la palabra sustancia y pensamos en algún material extraño o en alguna mezcla de laboratorio de ciencias, pero en filosofía se trata de algo más que una materia extraña. Esta palabra proviene del latín «*substantia*» que significa literalmente «*lo que está debajo*» (*sub*: “debajo”, y

¹¹ Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Esencia*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.

¹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *El ser y la esencia*, I, 5.

stare: “estar o permanecer”)¹³. Considerando esta definición, la metafísica escolástica le asigna un significado semejante, solo que no se refiere a estar debajo en sentido meramente material, como debajo de una mesa o de una caja. En metafísica la sustancia designa aquello que permanece ante los cambios que puedan suceder superficialmente a una cosa. Para ilustrar esta idea, retomemos el mismo caso de la gallina. Sobre esta hemos dicho que tiene rasgos que pueden cambiar sin que deje de ser gallina, como las plumas o las alas, y que también tiene otros rasgos que, si cambian, dejaría de ser gallina y pasaría a ser una cosa distinta, como ser irracional o ser un ave. En esta observación podemos darnos cuenta de que las plumas y las alas son características que no son indispensables en la gallina, sino que ocurren en torno a una realidad que está en el fondo, que está en el centro, la cual sí se presenta como indispensable, como esencial, como necesaria para que tal animal sea una gallina. Esta realidad central de la gallina es precisamente lo que podemos llamar su *sustancia*, pues se refiere a aquello que permanece a pesar de los cambios que sucedan en sus rasgos “superficiales”, como las plumas y las alas. Es en ese sentido que se verifica el “estar debajo”, en cuanto que las propiedades sustanciales permanecen, y si llegaran a cambiar, la gallina dejaría de ser tal y se convertiría en algo distinto. Por ejemplo, si decimos que a la gallina le es sustancial ser un ser vivo, cuando esta muera, dejará de ser gallina, y lo que tendremos ante nosotros será el cadáver de una gallina, pero no la gallina completa y propiamente. Y así se puede hablar de los otros seres, como el hombre, el árbol y la flor. Sus sustancias son los rasgos esenciales que cada uno presenta.

b. Ser accidental

Habíamos dicho que Santo Tomás divide el ser en dos tipos: sustancial y accidental, y hemos expuesto lo que significa el primero. Ahora, veamos a qué se refiere el segundo tipo del que habla Tomás cuando dice: «*hay otro ser accidental, como que el hombre es blanco, y esto es ser algo*». Así pues nos preguntamos ¿qué es lo accidental? La palabra accidente también proviene del latín con el término «*accidens*» que

¹³ CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Sustancia*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.

significa “lo que sucede”. En el lenguaje común, escuchamos la palabra accidente como relacionada con algún suceso imprevisto, no intencional, e incluso lamentable, pero en la metafísica antigua y medieval el *accidente* designa toda aquella perfección que sobreviene a alguna cosa aunque no sea parte de su esencia, es decir, aunque la cosa pudiera existir con o sin ella¹⁴. Y por eso se pone como ejemplo «*que el hombre es blanco*», pues al hombre no le es esencial o necesario el color blanco, ya que en la experiencia nos encontramos con que también puede haber hombres negros, bronceados o morenos. Aquí podemos darnos cuenta de que este modo de ser accidental corresponde con aquellos rasgos superficiales y cambiantes de las cosas que contraponíamos a la sustancia en el tema anterior, como el caso de las plumas y las alas de la gallina, que vendrían a ser sus rasgos accidentales. Y por esa razón, si a la sustancia se le atribuía el «*ser sin más*», a los accidentes se les atribuye el «*ser algo*», es decir, ser de esta o de aquella otra manera, o con esta o aquella perfección, dando por supuesto que hay algo (la sustancia) que recibe esa perfección. De este modo se distingue el accidente de la sustancia.

c. Relación entre sustancia y accidentes

Hasta aquí tenemos un panorama general de los modos de ser de la sustancia y los accidentes en las cosas como los ha entendido Santo Tomás. Sin embargo, aún podríamos cuestionarnos sobre algunos aspectos de la relación entre la sustancia y los accidentes. En efecto, si afirmamos que esos dos modos de ser se presentan en las cosas, tenemos que saber que no se presentan como dos cosas o realidades completas y separadas que se unen y forman otra diferente. Tampoco son partes de una cosa en sentido material. No podemos decir que la sustancia y los accidentes sean cosas. Más bien, se trata de dos elementos que se encuentran en las cosas como dos principios que constituyen a cada una y se complementan una a la otra. Podemos llamarlos principios pues son elementos a partir de los cuales algo tiene realidad, aunque no sean cosas o partes materiales. Ahora bien, es cierto que la sustancia se presenta

¹⁴ Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Accidente*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.

como independiente de los accidentes para ser, pues al cambiar estos, la sustancia no cambia rotundamente su ser, sin embargo, tampoco la sustancia puede darse completamente sin accidentes, a no ser que se trate de la sustancia absoluta de Dios, como veremos adelante. Esta relación de la sustancia y los accidentes la podemos ver expresada por Santo Tomás en su *Suma de Teología* de la siguiente manera:

El ser le corresponde propiamente al que tiene ser propio y que subsiste en él. Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, el accidente más que ser en sí mismo es llamado ser de otro ser.¹⁵

En este texto, Tomás indica que el ser se dice propiamente de lo que «*tiene el ser propio*» y de lo «*que subsiste en él*». Y veremos que estas características no le convienen a los accidentes sino a la sustancia. En efecto, tener el ser propio significa no depender de otro para ser, mientras que subsistir significa tener el ser en sí mismo y no en otro. Ambas expresiones se refieren a una misma idea: la de una realidad que no depende de otra para ser. Y anteriormente hemos dicho que la sustancia no cambia su ser cuando cambian los accidentes, es decir, que guarda una evidente independencia de ellos para determinar su ser. Esta idea es confirmada por Santo Tomás en su *Suma Teológica*, cuando indica que la sustancia tiene dos acepciones, y sobre la segunda de estas dice: «*Otra acepción es la sustancia como sujeto o supuesto que subsiste en el género de la sustancia. (...) Pues por existir por sí mismo y no estar en otro*»¹⁶. En esta cita podemos apreciar que la sustancia es identificada con aquello que subsiste, es decir, con aquello que existe por sí mismo, que tiene el ser en sí mismo y no en otro. Y esta identificación la podemos corroborar si recordamos que la sustancia es independiente de los accidentes para ser, pues no recibe el ser de ellos. Según esto, es la sustancia a la que le corresponde subsistir, a ella le corresponde tener el ser en sí mismo al presentar cierta independencia en su ser.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 45, a. 4.

¹⁶ *Ibidem*, I, q.29, a. 2.

Pero hay algo importante que anotar aquí: que esta independencia no puede ser absoluta. En efecto, si pensáramos en algún ser que tuviera el ser como algo propio, pensaríamos en algo que no tuviera ninguna dependencia de otro para ser, un ser totalmente independiente. Pero este ser no se podría identificar con cualquier sustancia sino únicamente con la sustancia primera y absoluta, y esta solo podría ser Dios, cuya esencia implica necesariamente su existencia, y no necesita de ningún otro para ser.¹⁷ Parece entonces que la subsistencia únicamente puede atribuírsele a Dios, que es absolutamente independiente en su ser.¹⁸ Pero la independencia a la que se refiere Tomás para decir que la sustancia tiene el ser en sí misma no es en sentido absoluto. Él sabe que la sustancia no es causa de su propia existencia, que necesita de otro para ser, y que forma parte de la línea de causas cuyo primer eslabón es Dios como causa incausada. La independencia del ser a la que se refiere Tomás no es de causalidad, sino más bien una independencia de sujeto *en* el cual tener el ser (una independencia *subjetiva*). Así pues, la sustancia tiene el ser *en* sí misma porque no necesita de otro sujeto *en* el cual pueda adquirir existencia, como en el caso de los accidentes. Y por eso el Angélico negó que los accidentes fueran subsistentes.

Efectivamente, acerca de los accidentes Santo Tomás había dicho «*no se dice que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos*» y que «*Por eso, según el Filósofo, el accidente más que ser en sí mismo es llamado ser de otro ser*». La idea sobre los accidentes parece ser clara: no pueden ser considerados seres en sí mismo pues dependen de un sujeto en el cual existir. Y este sujeto recibe ciertas

¹⁷ N. b. Justamente, en el pensamiento metafísico medieval, se considera necesario que haya un primer principio de todas las cosas, pues la experiencia nos dice que nada puede ser causa de sí mismo, ya que toda causa es anterior a su efecto. Así pues, una cosa tendría que ser anterior a sí misma para poder ser la causa de su propia existencia, y esto es absurdo. Por esa razón, es necesario que haya ese primer principio que no sea causado a su vez por ningún otro ser sino que su esencia sea la misma existencia, es decir, que su mismo ser implique necesariamente la existencia. Y para Tomás de Aquino, ese solo puede ser Dios. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I*, q. 2, a. 3; *Suma contra gentiles*, libro II, c. XXII; *El ente y la esencia*, IV, 33.

¹⁸ «*Sin embargo, en la esencia divina no hay nada recibido en otro, ya que su ser es la misma naturaleza divina subsistente, cosa que no sucede en ninguna creatura: pues toda realidad tiene el ser recibido y, por eso, limitado; y de ahí que la esencia divina se distinga de todo lo demás por no estar recibida en otro*» (Ídem, *Quodlibetum VII*, a. 1, ad. 1).

determinaciones por ellos, y por eso se anota que *«es tal cosa por ellos»*. A eso se refiere el santo Doctor al llamar al accidente *«ser de otro ser»*, citando a Aristóteles.¹⁹

Estas características de los accidentes son confirmadas por Santo Tomás en diversos textos. En su opúsculo *Sobre la verdad*, el Angélico afirma: *«los accidentes, como no subsisten, no tienen propiamente ser, sino que más bien su sujeto es, de un modo u otro, según esos accidentes»*²⁰. Al decir que los accidentes *«no subsisten»* se indica que no tienen el ser de manera independiente, y por eso *«no tienen propiamente ser»* sino solo relativamente, en cuanto residen en una sustancia como su sujeto. Y este sujeto no debe el ser a los accidentes, más bien lo supone, y recibe de ellos solo ciertos modos de ser. Por eso el dominico dice que *«su sujeto es, de un modo u otro, según esos accidentes»*.

Sin embargo, también hay que notar que esto no quiere decir que los accidentes no sean nada en realidad, pues vemos que realmente están presentes en las cosas, pero sí podemos indicar que su ser depende de la sustancia. Y por esto el Santo Doctor dice que *«su ser consiste en ser en otro y depender de él y, por consiguiente, en entrar en composición con un sujeto»*²¹, pues los accidentes sólo son reales en cuanto existen en un sujeto y constituyen junto con él un compuesto, es decir, una cosa. Con esto podemos comprobar que ni el ser de las sustancias ni el de los accidentes se pueden dar independientemente uno del otro. La distinción que hacemos entre ellos es solo una comprensión lógica, del entendimiento, pero no se dan por separado en la realidad. No podemos encontrar un accidente sin sustancia, ni una sustancia sin accidentes (excepto la sustancia divina), y por eso se dice que forman un compuesto, una cosa, una sola realidad.

2. Las sustancias compuestas: la materia y la forma

Hasta aquí hemos procurado ubicar nuestro tema dentro de la metafísica escolástica. Ahora bien, ya hemos aclarado por qué a todas las cosas se les puede llamar entes, y que en estos podemos observar dos modos de ser: el ser sustancial y el

¹⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 6, c.1, n.3 (BK 1028a18).

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, q. 27, a.1, ad. 8.

²¹ Ídem., *In sententiarium*, d.8, q.4, a.3 en ALVIRA, T., *Metafísica*, EUNSA, Navarra, 1989, p. 58.

ser accidental, y que ambos se relacionan constituyendo el compuesto de una sola cosa. Pero es aquí donde resulta un aspecto interesante que puede acercarnos más al tema de nuestro capítulo: que sustancia y accidentes constituyan o compongan una sola cosa de la realidad.

Es claro que cuando hablamos de *composición* hablamos de una característica, de una cualidad que implica un *todo* y unas *partes*. Efectivamente, si se habla de una cosa *compuesta*, se habla de un todo que tiene la particularidad de estar constituido por ciertos elementos. En la composición que hemos señalado, y que es con la que terminamos el tema anterior, podemos distinguir que el todo es el ente o la cosa concreta, y que las partes son la sustancia y sus accidentes. Y de esta composición dijimos que no se trata de un sentido meramente material, pues sus elementos no son partes sino principios de la cosa. Pero ahora podemos preguntarnos ¿esta composición se da del mismo modo en todas las cosas?

Pensemos una vez más en el ejemplo de la gallina. Si decimos que la gallina es un animal, es claro que nos estamos refiriendo a uno de sus rasgos esenciales, pues no podría darse el caso de que existiera una gallina que no fuera un animal, sino un vegetal o un mineral. Pero pensemos en un ejemplo diferente, como cuando decimos que determinado hombre es un constructor. En este caso no nos referimos a un rasgo esencial del hombre, sino a uno accidental. Puesto que al hombre no le es necesario el ser constructor, del mismo modo que tampoco lo sería el ser músico o ser cocinero. En ambos casos, el de la gallina y el del constructor, tenemos un modo de ser distinto: ser animal es esencial a la gallina, mientras que ser constructor resulta un accidente en el hombre. Pero podemos reconocer algo en común en ambos casos: que tanto el animal como el constructor hacen referencia a algo corpóreo, requieren un ser corpóreo en el cual realizarse, pues en la experiencia jamás encontramos algún animal o algún ser constructor que no tenga cuerpo. De modo que podemos afirmar que tanto la sustancia como el accidente de estos ejemplos requieren de algún cuerpo para realizarse. Parece entonces que la composición que habíamos mencionado de las cosas, a saber, la de sustancia y accidentes, no es suficiente para explicar la constitución de las cosas. El hecho de que ambos casos impliquen algo corpóreo hace

pensar que debe haber un elemento o más que no hemos considerado y que está involucrado en la constitución de las cosas.

2.1. El principio material de los entes: materia prima y sujeto

Este problema en la composición también la podemos leer en los estudios metafísicos de la escolástica. Hay una cita de *Los principios de la naturaleza* de santo Tomás de Aquino que resulta sumamente ilustrativa sobre la relación de lo corpóreo con la sustancia y los accidentes:

Ten en cuenta²² que hay cosas que aunque no existen pueden existir y que hay cosas que existen. Lo que puede existir se dice ser en potencia; lo que ya existe se dice ser en acto. Pero hay dos tipos de ser, a saber, el ser esencial de la cosa o sustancial, como ser hombre, y esto es ser sin más; hay otro ser accidental, como que aquel hombre es blanco, y esto es ser algo. Una cosa está en potencia respecto a ambos tipos de ser: una cosa está en potencia para ser hombre, como el esperma y la sangre menstrual; una cosa está en potencia para ser blanco, como el hombre. Tanto lo que está en potencia respecto del ser sustancial como lo que está en potencia respecto del ser accidental puede decirse materia: así, el esperma, del hombre, y el hombre, de la blancura.²³

En el primer párrafo de esta cita podemos distinguir lo que se dice «*ser en potencia*» de lo que se dice «*ser en acto*». En efecto, el ser en potencia se refiere a aquello que no existe pero que *puede* existir, de modo que lo que se dice *potencia* denotará siempre un carácter a la vez de *imperfección*, en cuanto que no existe de hecho aún, y a la vez de *posibilidad*, en cuanto tiene la *capacidad* de existir y realizarse. Por su parte, el ser en *acto* hace referencia a lo que ya *existe* de hecho en la realidad, de modo que siempre denotará un cierto grado de *perfección*, de acabamiento, en cuanto ya se ha realizado. Y podemos deducir de esto algunos aspectos de la relación del acto y la potencia. En efecto, toda cosa que existe, existe

²² Esta expresión “Ten en cuenta” va dirigida a un tal *hermano Silvestre*, a quien Santo Tomás dedica este Opúsculo, alrededor del año 1255. Se trata de una dedicatoria que Tomás realiza a uno de sus consultores, más o menos comunes en su tiempo. Se cree que hay posibilidad de que este Opúsculo sea en realidad un apunte de clase que el Aquinate hiciera aun siendo estudiante para alguno de sus compañeros, y que la dedicatoria a Silvestre sea un añadido posterior, ya en la docencia. Cfr. GARCÍA ESTÉBANEZ, E., *Introducción al opúsculo “Los principios de la naturaleza” en TOMÁS DE AQUINO, Opúsculos y cuestiones selectas de Filosofía (I), edición bilingüe*, BAC, Madrid, 2001.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1.

porque está en acto. Nada puede ser potencia y acto simultáneamente y bajo el mismo aspecto. Si hablamos de una misma perfección, o se es potencia respecto a ella, o se posee de hecho ya en acto. Cuando una cosa tiene la posibilidad de ser o hacer algo, se dice que está en potencia de adquirir alguna perfección. Y cuando decimos que dicha cosa adquirió de hecho aquella perfección, decimos entonces que pasó de la potencia al acto. A este movimiento de potencia-acto, se le llama actualización, perfeccionamiento, y la metafísica griega antigua le llamó *entelequia*.²⁴

También en el mismo párrafo podemos ver unas palabras que ya habíamos citado antes para distinguir al ser sustancial del accidental. Solo las recordamos para comprender mejor el texto. Posteriormente, en el segundo párrafo de la cita, encontramos algunas ideas que hacen más claro el problema de la composición: *estar en potencia respecto a la sustancia*, como el esperma respecto al hombre, y el *estar en potencia respecto al accidente*, como el hombre respecto al color blanco. También en ambos casos es posible encontrar algo en común, y esto es lo que se denomina «*materia*», la cual está presente tanto en el esperma como el hombre.

El Doctor angélico ha mostrado así el tercer elemento que descubríamos en la composición de las cosas, aquel por el cual la sustancia y los accidentes no son los únicos constitutivos reconocibles en ellas. Era esta materia la que notábamos presente tanto en el animal a modo de sustancia de la gallina, como en el constructor a modo de accidente del hombre. Pero ahora también podemos preguntarnos ¿se da la materia del mismo modo en la sustancia que en los accidentes? El santo Doctor lo niega, y explica su respuesta de la siguiente manera: «*Pero hay diferencia en esto, pues la materia que está en potencia respecto del ser sustancial se dice materia de la cual; la que, en cambio, está en potencia respecto del ser accidental se dice materia en la cual*»²⁵. Aquí vemos que se llama materia «*de la cual*» a la que está en potencia en relación a la sustancia. Y esto se entiende al ver, en el ejemplo antes propuesto, que esta materia se presenta como un principio a partir del cual el hombre se genera (el

²⁴ «Porque la obra es un fin, y el acto es la obra; por eso también la palabra acto (*enérgeia*) está directamente relacionada con la obra (*érgon*) y tiende a la entelequia» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 8, 1050 a 23).

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1.

semen), y es un principio que desaparece al dar lugar al hombre en la generación pues recibe un modo de ser determinado. Por su parte, se llama materia «*en la cual*» a la materia que está en potencia en relación al accidente, aquella que se menciona en el ejemplo del hombre respecto del color blanco. Y se dice *en la cual* porque se presenta como un principio pasivo (el hombre) que recibe la perfección de la blancura, pero sin que el hombre por eso desaparezca, sino al contrario, se perfecciona, pues la perfección viene a residir *en* esta materia.

Con estas observaciones queda claro que la materia no se da del mismo modo en la sustancia que en los accidentes. De hecho el Dominico llega a llamar «*materia prima*» o «*materia propiamente*» a la que hace referencia a la sustancia, señalando que esta comprende con mayor propiedad la potencialidad de la materia. Mientras tanto, a la otra materia, la que hace referencia al accidente, le asigna el nombre de *sujeto*: «*Asimismo, hablando con propiedad, lo que está en potencia respecto del ser accidental se dice sujeto, mientras lo que está en potencia respecto del ser sustancial se dice propiamente materia*». ²⁶ Ya vimos a qué se refiere el ser «*propiamente materia*», pero acerca del ser «*sujeto*» podemos decir que con ese término se distingue de la materia prima en cuanto a la relación que guarda con los accidentes. En efecto, el sujeto es la materia que está en potencia del ser accidental, de modo que son los accidentes los que son recibidos por el sujeto, pero no por la materia prima. Más adelante, hablaremos más claramente sobre esta diferencia entre la materia y el sujeto.

2.2. El principio formal de los entes: forma sustancial y forma accidental

Con los señalamientos anteriores, entendemos que tanto para la sustancia como para los accidentes hay dos principios potenciales que son materiales: la materia prima o propiamente dicha, y el sujeto. Pero, si ambos son principios potenciales, y la experiencia nos muestra que las cosas existen realmente ¿qué será lo que les hace a estas existir realmente, es decir, ser en acto? Debe haber en las cosas otra clase de principio que actualice el ser de estos elementos potenciales, tanto a la materia prima (potencia de la sustancia), como al sujeto (potencia del accidente). Esta clase de

²⁶ Ídem, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1.

principio debe entonces tener el carácter de *principio activo*, pues debe hacer posible que el esperma, que es hombre en potencia, pase a ser hombre en acto, y que el hombre, que tiene potencia de algún color, efectivamente sea blanco. Este principio es deducido por Tomás, y para él la respuesta se encuentra en aquello que podemos llamar «*forma*»:

Y así como todo lo que está en potencia puede denominarse materia, así también puede llamarse forma todo aquello de lo cual algo obtiene el ser, y eso tratándose de cualquier clase de ser, tanto accidental como sustancial; como el hombre, que estando en potencia para ser blanco, resulta de hecho blanco debido a la blancura; y el esperma que es hombre en potencia, resulta ser hombre de hecho debido al alma.²⁷

De este modo, el Aquinate llama «*forma*» a aquello que hace posible que el ser sea efectivamente algo en la realidad, ya sea sustancial o ya sea accidental. De manera que podemos decir que la *blancura* es la *forma* que hace que el hombre pueda ser *blanco*, y que el *alma* es la *forma* que hace que el esperma se convierta en *hombre*, pues para Tomás el alma es la forma que actualiza la materia del cuerpo. Y así podemos decir que todo lo que tiene ser, todos los entes, lo tienen en virtud de una forma. Y este principio formal es el que hace ser a las cosas, es el que actualiza (que hace ser en acto) a las potencias respectivas de cada ser, pues se define a la forma como «*todo aquello de lo cual algo obtiene el ser*».

Cabe aquí mencionar que esta estructura de los seres compuestos de materia y forma es conocida en la metafísica antigua y medieval como *hilemorfismo* o teoría de la composición *hilemórfica*. En efecto, la palabra hilemorfismo proviene del griego $\chi\lambda\eta$ (*hyle*) que significa *materia*, y $\mu\omicron\rho\phi\acute{\eta}$ (*morphé*) que significa *forma*. Es entonces claro, desde su origen etimológico, la referencia del término *hilemorfismo* a los dos principios metafísicos de la materia y la forma, presentes en las cosas corpóreas.²⁸

Pero, volviendo al discurso de este tema, el hecho de afirmar que son las formas las que hacen ser en la realidad, ser en acto, tanto a la sustancia como a los accidentes,

²⁷ Ídem, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1

²⁸ Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Hilemorfismo*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.

nos lleva a pensar que también en la forma debe haber una clasificación. Pues no es lo mismo hacer ser en acto a una sustancia, la cual no supone un sujeto anterior en el cual ser, que hacer ser en acto a un accidente, el cual sí supone un sujeto para poder ser.

Esta diversificación de clases de forma es expresada por Santo Tomás en el mismo opúsculo *Sobre los principios de la naturaleza* en el que dice: «Y por lo mismo que la forma hace ser en acto, por eso se dice que la forma es acto; pero la que da el ser sustancial en acto, se llama forma sustancial, y la que da el ser accidental en acto, se llama forma accidental».²⁹

Así pues, en esta cita se confirma que la forma hace ser realmente y en acto a su materia que es potencia. Pero así como hay dos tipos de materia, la materia prima y el sujeto, también así hay dos tipos de forma que hacen ser en acto a cada materia respectivamente. Y tenemos que lo que actualiza a la materia prima será la forma sustancial, y de dicha actualización resultará la sustancia, pues la forma sustancial unida a la materia prima es la que da el ser sustancial en acto. De modo que si el ser se dice con mayor propiedad de las sustancias, también podemos decir que la forma que determina el ser de las cosas con mayor propiedad es la forma sustancial.

Por otra parte, lo que actualiza al sujeto y le hace poseer en acto los accidentes es la forma accidental. Pero de esta no se dice que determine propiamente el ser de las cosas, sino solo de manera relativa, pues los accidentes no causan el ser del sujeto en el que residen sino que lo dan por supuesto y solo le suman perfecciones secundarias. Esto se debe a la diferencia que hay entre la materia prima y el sujeto. De esta ya habíamos hablado de manera general, pero ahora podemos anotar algunas otras distinciones.

2.3. Diferencia entre materia prima y sujeto

Así pues, respecto a la distinción entre la materia prima y el sujeto, el santo Doctor explica en *Los principios de la naturaleza*:

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1

Llamando sujeto a lo que está en potencia respecto del ser accidental, se indica que son los accidentes los que están en el sujeto, no que la forma sustancial esté en el sujeto. Según esto, la materia difiere del sujeto en que el sujeto es lo que no recibe el ser de aquello que le sobreviene, sino que tiene por sí mismo el ser completo, como el hombre que no tiene el ser por la blancura. En cambio se llama materia aquello que tiene el ser particular según lo que le sobreviene, pues de sí misma tiene el ser incompleto, o mejor dicho, de hecho no tiene ningún ser (no existe)[...]. De manera que propiamente hablando, la forma da el ser a la materia, y, en cambio, el accidente no da el ser al sujeto, sino que el sujeto da el ser al accidente.³⁰

Este texto es bastante claro. Una distinción que se hace aquí es que «*son los accidentes los que están en el sujeto*» y no la «*forma sustancial*». Esto se debe a que el sujeto se refiere a la materia que está en potencia respecto al ser accidental. Es el sujeto el que tiene la capacidad de recibir a los accidentes, y no la materia prima, pues los accidentes requieren de un ser que ya tenga el ser en acto en el cual añadir sus perfecciones, y este solo puede ser el sujeto, puesto que la materia prima no tiene propiamente ser en acto sino hasta que es informada³¹ por la forma sustancial. Por eso se dice que «*el sujeto es lo que no recibe el ser de aquello que le sobreviene*». Pues la materia prima tiene un ser incompleto, «*o mejor dicho, de hecho no tiene ningún ser (no existe)*». La materia prima es un principio que no tiene consistencia en la realidad, o sea que no existe separada de la forma sustancial. Por eso se dice que «*se llama materia aquello que tiene el ser particular según lo que le sobreviene*». Esta es la razón por la que la materia prima es incapaz de soportar en sí a los accidentes, pues para adquirir existencia tiene que ser puesta en acto por su forma propia que es la forma sustancial, y así formar a la sustancia o sujeto capaz de recibir perfecciones accidentales. Ahora bien, se puede también hablar de algunos aspectos importantes de la relación entre forma sustancial y forma accidental.

³⁰ Ídem, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1

³¹ N.b. En esta expresión, la palabra “informada”, no se refiere a una “información” en el sentido de recibir ciertos datos o conocimientos sobre alguna cosa o algún acontecimiento, como cuando se dice que alguien está bien o mal *informado*, o que se busca *información* sobre algún suceso. En metafísica el término “información” hace referencia al hecho de que la materia recibe las determinaciones de la *forma*, sea sustancial o sea accidental. En este sentido, la *información* se emplea como sinónimo de *actualización* o *paso de la potencia al acto*, efectuados en la materia.

2.4. Distinciones entre forma sustancial y forma accidental

Respecto a la relación que guardan entre sí los dos tipos de formas, sustancial y accidental, Santo Tomás de Aquino apunta ciertas semejanzas y distinciones. Vamos a analizar en varias partes una cita de la *Suma Teológica* que nos habla al respecto. En primer lugar se afirma que «*La forma sustancial y la accidental, en parte coinciden y en parte se diferencian. Coinciden en que ambas son acto y en que, en virtud de una y otra, algo está de algún modo en acto*».³² La coincidencia que se aprecia en los dos tipos de forma es que ambas hacen ser a algo en la realidad, esto es, a sus materias respectivas. Esta idea parece ya ser clara. Veamos la continuación del texto.

*Se diferencian por un doble motivo. 1) primero, porque la forma sustancial da el ser en absoluto y por sujeto tiene el ser solamente en potencia. La forma accidental no hace que una cosa sea absolutamente, sino que sea así, o tanta, o de ésta, o de la otra manera, pues su sujeto es el ser en acto. Por eso la actualidad se encuentra primero en el sujeto de forma accidental antes que en la forma accidental. A su vez resulta que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto. De este modo, el sujeto, en cuanto que está en potencia, recibe la forma accidental. En cuanto que está en acto, la produce.*³³

Aquí se trata solo el primer motivo de distinción entre forma sustancial y forma accidental. Lo que esta primera diferencia quiere mostrar es que la forma sustancial es el principio por el cual una cosa tiene el ser en sentido propio. Por lo tanto, el ser de la cosa no reside tan profundamente en la materia prima, en el sujeto, y menos aún en la forma accidental, como lo hace en la forma sustancial. De modo que si la sustancia presentaba preeminencia ante los accidentes de las cosas, ahora dentro de la misma sustancia, la forma sustancial será el principio fundamental del ser de la cosa. Por eso se dice que la forma sustancial da el ser en absoluto, no en el sentido de una causa creadora del ser de todo cuanto existe, sino como el principio fundamental dentro de una cosa.

Por otra parte, respecto a las formas accidentales, se dice que no dan el ser de modo absoluto a las cosas, como lo hace la forma sustancial, sino solo «que sea así».

³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.77, a.6.

³³ *Ibidem*.

Esto indica que lo que hace la forma accidental es dar propiedades o perfecciones secundarias a los sujetos en los cuales llegan a existir, o sea, a las sustancias. Y estas sustancias, como hemos dicho, tienen una preeminencia en el ser respecto a los accidentes, por lo cual se dice que la actualidad se encuentra antes en el sujeto de forma accidental que en la forma accidental, y que la actualidad de este sujeto o sustancia causa la actualidad de la forma accidental. Y por último se agrega un aspecto curioso e importante: que el sujeto guarda una doble relación con la forma accidental, a saber, tanto de potencia como de acto. Y esto se indica al decir que puede recibir la determinación del accidente en cuanto está en potencia respecto a este, y a la vez el mismo sujeto se muestra como causa del accidente en cuanto al estar en acto produce la actualidad de este.

Una segunda diferencia que anota Tomás entre la forma sustancial y la forma accidental es la preeminencia que observa la primera como razón de ser de las cosas. En efecto, el texto citado continúa:

*«2) Segundo, la forma sustancial y la accidental se diferencian en que, como quiera que lo menos principal existe por razón de lo más principal, la materia existe por razón de la forma sustancial. Y, al revés, la forma accidental se da para completar el sujeto».*³⁴

En este texto, se toma a manera de principio un enunciado que pone a «lo más principal», es decir, lo más elevado, lo más perfecto, como la razón de la existencia de «lo menos principal», de lo menos elevado o menos perfecto. Y con este principio se dice que la forma accidental existe en función del sujeto. Esto quiere decir que Tomás consideró que los accidentes no tienen otra razón de ser que la de completar a la sustancia, de entrar en un compuesto con ella. Pero además, no por eso la sustancia es la razón última de ser de todo lo demás, pues ya que ella misma se compone de materia y forma sustancial, se asegura que la primera existe en razón de la segunda, de donde se sigue que la forma sustancial es el principio fundamental y la razón de ser de cada cosa.

³⁴ *Ibídem.*

II. EL HOMBRE COMO ENTE COMPUESTO

Introducción

En el presente capítulo nos proponemos analizar la estructura metafísica del hombre en cuanto que es un ente corpóreo, es decir, tratar de comprender cómo se podría explicar la composición metafísica de sustancia-accidentes y de materia-forma en el hombre, según la doctrina de la composición metafísica medieval expuesta en el capítulo anterior. Pero además se pretende explicar esa composición considerando las características que distinguen al hombre de otros seres, como se tratará de desarrollar a continuación.

En efecto, en el primer capítulo hemos tratado el tema de las cosas como entes compuestos de materia y forma, y concluíamos que en la composición de estas el elemento o principio que se muestra como fundamental es la forma sustancial. La forma sustancial es aquello que determina de manera radical lo que es la cosa. La materia prima, por su parte, es aquello primero determinado por la forma.

Tener todo esto presente será de suma importancia para el desarrollo de nuestro trabajo, pues constituye el conjunto de bases metafísicas que harán más claras las razones por las que Tomás de Aquino considera inmortal al alma humana.

Así pues, con todo lo anterior hemos afirmado que las cosas, los entes corpóreos, presentan esta composición. Y a la vez podemos notar que lo hemos afirmado de todos los entes corpóreos. No hay ningún ente corpóreo que no presente esta estructura, desde el más pequeño y simple hasta el más complejo de todos. Sin embargo, aún podríamos seguir haciendo preguntas acerca de esta composición, de esta estructura metafísica de los seres. Algunas interrogantes que ahora podemos mencionar son: ¿la estructura metafísica que hasta ahora hemos descrito es suficiente para explicar la composición de todas las cosas que nos rodean? ¿Basta decir que las cosas observan sustancia y accidentes, o materia y forma, para comprender su modo de ser? ¿Además de lo que hemos descrito, podríamos descubrir otros rasgos en el ser de las cosas? Si así es, ¿cuáles podrían ser esos rasgos? Para tratar de dar alguna respuesta a dichas cuestiones, podemos revisar algunos entes como ejemplos.

1. Seres vivientes y no vivientes

En el capítulo pasado hemos analizado la estructura metafísica de diversos ejemplos, como la roca, la flor, la gallina, y el hombre. Y observamos, como ya hemos dicho, que todos son entes compuestos. Tanto en la roca como en la flor se pueden distinguir una sustancia y unos accidentes. Y tanto la gallina como el hombre están constituidos por materia y forma. Sin embargo, podemos también observar que aunque estos ejemplos tienen en común una estructura metafísica semejante, todavía hay algunos rasgos que los hacen distintos entre sí. Efectivamente, aunque todos comprenden una materia corporal, no obstante, una roca no manifiesta capacidades que la flor y la gallina sí, como la capacidad de alimentarse, crecer, desarrollarse, reproducirse engendrando otros seres semejantes, etc. Pero tampoco en la flor observamos la capacidad de caminar, oír o ver, como en la gallina y en el hombre, a la vez que la gallina no puede pensar, reflexionar, razonar o ser consciente de decisiones como el ser humano. Es evidente, pues, que además de la estructura hilemórfica de las cosas, hay aún maneras de ser distintas en los seres corpóreos. Y estas maneras de ser distintas que hemos mencionado se refieren a acciones, a operaciones que realizan estos seres (nutrirse, reproducirse, ver, caminar, razonar).

Sin embargo, no decimos que todos los seres realicen cada una de las operaciones mencionadas. De hecho observamos que el hombre es el único que sí realiza todas estas acciones: el hombre no solo presenta materia corporal como la roca, sino que además es capaz de nutrirse y reproducirse como la flor, posee las facultades de ver, de oír, y de caminar, como la gallina, y es el único que manifiesta capacidad racional. El hombre de algún modo resume en sí las principales perfecciones que presentan los demás seres del universo. En ese sentido Tomás de Aquino incluso llega a referirse al hombre como un *Minor mundus*, un mundo abreviado.¹ Por otra parte, la roca no es capaz de realizar del mismo modo ninguna de las operaciones que realizan los otros seres, sino que únicamente comparte con ellos el ser corporal. Parece que aquí tenemos una distinción importante. Si por un lado tenemos que hay seres que pueden realizar diferentes operaciones, por otro lado observamos que hay otros seres que no

¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, q. 27, a. 3, obj. 23.

pueden realizar ninguna de las actividades presentes en aquellos otros. Pero ¿por qué sucede esto? ¿Por qué la roca no puede realizar esas funciones?

Una idea que a cualquiera le viene a la mente sobre esto es el hecho de que la roca no es un ser vivo, como lo son la flor, la gallina y el hombre, y que las funciones que estos realizan son propias de los vivientes. ¿Será esta la respuesta a la incapacidad de la roca para realizar tales funciones? Pareciera que la respuesta a nuestras interrogantes tiene que ver con la idea de *la vida* o de *lo vivo*. ¿Será que la roca no realiza aquellas funciones por el hecho de no tener vida? ¿Cuál es la relación entre estas operaciones y la vida? Para averiguar esta cuestión parece que tenemos que hacer clara la idea que tenemos acerca de la vida.

En primer lugar, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de *vida*? Hay que decir que comúnmente hablamos de vida en sentidos diversos. En ocasiones nos referimos a la vida como algo que se tiene (no como tener una cosa sino como una cualidad o una propiedad poseída por algún ser en concreto) como cuando se dice “yo tengo vida”, “yo estoy vivo”, “él está con vida”, o “aquello es un ser vivo”, etc. En otros casos nos podemos referir a la vida como algo un tanto más abstracto, como una realidad que nos envuelve a algunos, por ejemplo cuando se dice que “la vida es corta”, “la vida es difícil”, “la vida es un camino a recorrer”, etc. Probablemente hay incluso más sentidos del término vida los cuales podríamos mencionar, pero en lo que hemos descrito aparecen ya los sentidos más generales y comunes que le otorgamos a la noción de vida, y en ellos apreciamos el sentido que más se identifica con el ejemplo de la roca y de los otros seres. Así que no nos ocuparemos de la vida en sentido tan abstracto, sino en lo que respecta a un sujeto del cual se dice que tiene vida.

Ahora bien, si la vida en este sentido tiene que ver con algo presente en los seres concretos, ¿qué es lo que determina que un ser esté vivo o no? ¿Cuál es el principio por el cual un viviente tiene vida? ¿Qué es lo que hace que el viviente sea viviente?

Podemos darnos cuenta de que estas preguntas tratan de encontrar una misma realidad: lo que hace ser vivo, la esencia del ser viviente, o lo que podríamos llamar el principio de la vida, no en sentido temporal sino en sentido absoluto: lo que hace ser vivo al viviente. Pero, ¿Cómo identificar ese principio vital?

En la Suma Teológica, el doctor Angélico dice que «*hay que distinguir entre los vivientes y los no vivientes*» y que «*por los seres que, evidentemente, viven, podemos saber quiénes viven y quiénes no viven*». ² En estas líneas se afirma que la distinción entre lo vivo y lo no vivo se da efectivamente, pero además se dice que podemos conocer esa diferencia por los seres que viven, y aquí la expresión «*por*» se refiere a que podemos saber tal distinción «a través de» los seres vivos. Lo que en esta expresión se quiere indicar es que mediante el conocimiento que podamos adquirir de ellos y de las propiedades que los caracterizan, podremos saber los rasgos que les hacen ser vivos y los distinguen de «*quienes no viven*». Y entonces ahora pensemos, ¿qué es lo que podemos ver de diferente entre los vivientes y los no vivientes? Y al respecto se dijo que aunque ambos (vivientes y no vivientes) son corpóreos, se distinguen por la capacidad de realizar ciertas funciones. De hecho, el mismo Tomás de Aquino afirma que «*cada uno obra según lo que es*». ³ Entonces, parece que para profundizar en las maneras distintas de ser de los vivientes y los no vivientes, hay que analizar su capacidad de realizar ciertas funciones.

Así pues, ¿qué es lo que vemos en las funciones de los vivientes? Tomemos como ejemplo la capacidad de crecimiento que tienen la flor y las otras plantas. El crecimiento se observa en el aumento de tamaño, volumen, masa corporal, etc. que manifiestan las plantas al nutrirse de diversos elementos tanto materiales (minerales, agua, bacterias, etc.) como ambientales (temperatura, luz, etc.). Pero al respecto alguien podría opinar que tal capacidad parece estar presente también en las rocas. Y en efecto, en las rocas igualmente se llega a observar un incremento corporal cuando nuevas partículas de elementos minerales se le adhieren con influencia de ciertos factores ambientales, como el viento, la humedad, la temperatura, etc. Por otra parte, si tomamos el caso de la gallina y pensamos en su capacidad de locomoción, es decir, de caminar, moverse, estar aquí ahora y en otro lugar después, nos encontramos con que la roca también tiene la capacidad de cambiar de lugar pues de hecho no sucede que una roca permanezca para siempre en un mismo sitio, sino que puede ser

² Ídem, Suma Teológica, I, q. 18, a. 1.

³ Ídem, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 14.

removida, caer, rodar, etc. Parece entonces, que la roca puede en cierto modo realizar las mismas actividades que otros seres de los que son llamados vivos. Pero si habíamos afirmado que estas operaciones eran propias de los seres vivos y que la roca no es uno de ellos, entonces ¿cómo se explica esta aparente inconformidad? ¿Qué diferencia hay entre los cambios de tamaño y de lugar de la roca con los de la flor y de la gallina? Una respuesta a estas interrogantes debería darnos una idea de la distinción entre lo vivo y lo no vivo.

2. La vida como automovimiento

Así pues, si el acto de crecer o el de cambiar de lugar son observables tanto en la roca como en los otros seres, parece que la atención no la debemos enfocar tanto en el acto mismo, sino en el agente que lo realiza: ¿Quién crece? ¿Quién cambia de lugar? Y entonces, la distinción entre lo viviente y lo no viviente se definirá en cuanto al agente que es capaz de realizar ciertas funciones. Esta idea es enunciada por Santo Tomás en la *Suma contra gentiles* donde afirma: «*Se atribuye la vida a algunos seres en cuanto se mueven por sí mismos, y no por la acción de otros*».⁴

Así podemos decir que un viviente es aquel en el que observamos un movimiento en el que no interviene la acción de otro. Y esto concuerda con los ejemplos de la flor y la gallina, pues no necesitan de la acción de otros para realizar sus operaciones características. Obviamente la flor necesita de nutrientes y otras sustancias para poder crecer, y la gallina necesita de un medio sobre el cual poder moverse, así como tener energía que obtiene de sus alimentos, pero propiamente esos elementos externos no realizan la acción de crecer o de desplazarse en estos seres, sino que son operaciones que surgen de cada uno de ellos.

Sin embargo, la idea de vida como movimiento por sí mismo y no por otros parece tener una inconsistencia, pues pensamos en otros ejemplos que parecen moverse sin intervención de otros, tendríamos que llamar viviente, por ejemplo, al agua de un río, pues no vemos que un animal o un hombre la muevan para correr, o a la brisa del viento, que también corre o sopla a nuestro alrededor. Según la indicación del

⁴ Ídem, *Suma contra gentiles*, Libro I, c. 97.

Aquinate, ¿tendríamos que llamar viviente al agua y al viento? La respuesta es negativa. ¿Por qué? Seguramente cualquier persona puede decir al respecto que el agua no se mueve por sí misma sino solo aparentemente, y que es movida por las propiedades o fuerzas de la naturaleza como su capacidad de adaptarse a su recipiente, y la gravedad que la hace tender hacia abajo. Algo semejante podría decirse sobre el viento. Y estas ideas son indicadas por el Doctor Dominico en las siguientes palabras:

...metafóricamente solemos llamar vivas las cosas cuyos principios motores no son evidentes a los ojos comunes, sino que parecen moverse por sí mismas, como el agua viva de una fuente que mana; en cambio no llamamos así el agua de una cisterna o de un estanque...⁵

Parece que la idea del texto es clara: se puede decir metafóricamente, es decir, en sentido análogo o por semejanza, que algo está vivo cuando parece moverse por sí, aunque en realidad dependa de otros motores (causas de su movimiento) que no sean tan evidentes. Es el caso del agua, que como no vemos un animal, un hombre o cualquier otro ser que ocasionalmente su correr en el río, parecería que puede llamársele agua viva, aunque sus motores sean en realidad principios de la naturaleza externos a ella, y por eso anota el santo Doctor que sus «*principios motores no son evidentes a los ojos comunes*». Sin embargo, ¿qué más se tendría que decir acerca del automovimiento? ¿Se entiende adecuadamente la idea de seres que se mueven «*por sí mismos, y no por la acción de otros*»? Creemos que hay algunos rasgos importantes que hay que señalar, pues existe una triple posibilidad de interpretar erróneamente el automovimiento: un sentido absoluto, un sentido que reduce el viviente a la mera materia, y otro que trate de minusvalorar a la misma materia, al cuerpo del viviente.

2.1. La vida no es automovimiento absoluto

En primer lugar, la vida no se indica como automovimiento en sentido absoluto. Si pensamos en un ser totalmente autónomo en cuanto a su movimiento, que no

⁵ *Ibídem.*

dependa de otro para moverse, parece que esto sería algo muy ambicioso. ¿Por qué? Porque un ser así tendría que ser él mismo su único motor o causa de sus movimientos, sin ser movido por nada, y, según el Aquinate, este sólo podría ser Dios, el único motor inmóvil. En efecto, la idea del motor inmóvil corresponde con la primera de sus célebres cinco vías para demostrar la existencia de Dios, según la cual «*mover no es más que pasar de la potencia al acto*»⁶, en el mundo podemos observar una línea de seres que son movidos o móviles, y seres que mueven a otros o motores (un objeto A es movido por un objeto B, pero B es movido por C, y este a su vez por otro más, y así sucesivamente) en la cual no podemos ir al infinito, sino que tiene que haber un primer motor que no sea movido por nadie. Ese motor inmóvil solo puede ser Dios. Por lo tanto, si pensamos en el viviente como aquel que se mueve por sí mismo y no por la acción de otros, entonces el único viviente en absoluto es Dios y ningún otro ser puede ser llamado viviente con propiedad. Sin embargo, comúnmente llamamos vivientes a la flor, a la gallina y al hombre. Por lo tanto, es claro que no podemos referirnos a los seres vivos en sentido absoluto, sino solo en un sentido relativo, en cuanto manifiestan movimientos cuyos principios no residen en factores externos sino en sí mismos.

2.2. La vida no es automovimiento mecanicista

En un segundo lugar, la vida tampoco se puede referir a un automovimiento en sentido meramente físico o mecanicista. Efectivamente, con el término “mecanicista” o “mecanicismo” muchas veces se hace referencia a una concepción del mundo o de ciertos fenómenos como reductibles o explicables mediante nociones de materia y movimiento local. Desde luego que no se puede negar la posibilidad de comprender gran parte de los acontecimientos de la experiencia mediante estudios científicos, como los de la física, la química, la biología, etc. De hecho se considera completamente apropiada una explicación científica de los acontecimientos siempre y cuando se limite a la explicación de los fenómenos del mundo inorgánico. Pero cuando ciertas posturas mecanicistas llegan a radicalizarse pueden pretender reducir el mundo y la

⁶ Ídem, *Suma Teológica I*, q. 2, a. 3.

vida a lo meramente corpóreo o material, lo cual es inapropiado cuando la experiencia nos muestra que hay realidades no explicables mediante las ciencias positivas. Por ejemplo, el mismo caso de la vida, no se reduce a la interacción de elementos materiales, por más que los suponga, sino que es capaz de expresarse en manifestaciones vitales que superan lo meramente corpóreo, tales como el razonamiento o la voluntad del hombre.⁷

En efecto, el razonamiento o inteligencia humana, elabora ideas, conceptos y raciocinios a partir de los rasgos que los sentidos perciben en la experiencia, y aunque parte de esos rasgos sensibles presentes en la materia, el conocimiento no se queda en los aspectos materiales sino que los sobrepasa y se coloca en el plano de lo abstracto y de lo formal. Así lo indica el Angélico cuando afirma que *«El sentido y la imaginación conocen sólo los accidentes exteriores; sólo el entendimiento alcanza lo interior y la esencia de la cosa»*.⁸ Lo mismo se puede decir de la voluntad. Si entendemos por voluntad la capacidad de tendencia hacia el bien que se nos presenta por la razón, podemos decir que aunque la inclinación se lleva acabo hacia un bien conocido a partir de objetos sensibles, sin embargo, el objeto de la voluntad no se reduce a la inclinación hacia tales objetos en sí mismos, sino hacia el bien reconocido en ellos (como cuando alguien trabaja para subsistir, o cuando una persona emigra para lograr la subsistencia de su familia), y además aún después de obtener el bien de alguna cosa, la voluntad no se ve colmada exhaustivamente, sino que sigue inclinándose hacia bienes mayores: la voluntad no tiende hacia cosas concretas en sí mismas sino hacia el bien que la razón le presenta en cada una, y así, tiene como fin siempre algo inmaterial, que en último término viene a ser la felicidad.

2.3. La vida es automovimiento en cuanto es por sí mismo

Si la vida como automovimiento no se indica en sentido absoluto ni en sentido meramente mecánico, ¿cómo es que se entiende en realidad? Si Dios no es el único ser al que le corresponde la vida por sí mismo, entonces la vida como automovimiento

⁷ Cfr. KRAMSKY, C., *Apuntes de filosofía 1, Antropología filosófica tomista*, Ediciones académicas Clavería, México D.F., 1989, pp. 72-74.

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, a. 12.

deberá referirse a algo presente en diversos seres inferiores a él. Y si el automovimiento en esos seres no se da como movimientos meramente mecánicos, ¿cómo se da entonces? Deberá ser un movimiento que no provenga de factores externos, sino que surja de sí mismo. El movimiento que distingue al viviente no será un movimiento impulsado por otros seres exteriores, y aunque estos puedan influir, los movimientos del viviente no dependerán propiamente del exterior sino de su propia interioridad. Esta interioridad no la referimos en sentido físico, como de alguna parte interna del ser vivo, sino en sentido esencial, de su mismo ser. Por eso no se dice que la mano de este hombre esté viva, o que el ojo de la gallina esté vivo, sino que el hombre mismo y la gallina misma están vivos. Solo se puede hablar de mano viva y ojo vivo en sentido análogo. Y así también se predica la muerte. La mano muerta o el ojo muerto se dicen en sentido análogo, cuando ya no son capaces de realizar las funciones vitales que les son propias. Estas ideas las indica Tomás en otro texto:

Lo primero, por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida.⁹

En este texto se hace la referencia a la idea del movimiento por sí mismo. Y podemos apreciar que se habla del movimiento de un *animal*, sin embargo, como veremos más adelante, con el término animal se puede hacer referencia a cualquier ser vivo. Por ahora, nos centramos en lo que se expresa en el resto de la cita, pues se afirma que ningún ser que no manifieste alguna clase de movimiento se puede llamar vivo, sino por el contrario, se dice que está muerto o que carece de vida. Obviamente esto tampoco se interpreta en sentido absoluto, pues no todo ser que es movido por otro está muerto. Yo puedo tomar por las alas a una gallina y trasladarla, de modo que la gallina es movida por mí, y no por eso la gallina está muerta. La gallina no vive o muere por ser trasladada, sino que su vida se deduce a partir de las acciones que

⁹ Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 1.

parten de su propio ser. Por eso cuando vemos que una gallina resulta incapaz de realizar cualquiera de los movimientos que le son propios, decimos que tenemos una gallina muerta, y ni siquiera el término gallina es ya propio, sino que lo que tenemos es el cadáver de una gallina. Por otra parte, también hay que aclarar que el término *muerto* no se puede decir de todos los seres, sino solo de aquellos que podrían haber tenido vida, y ese no es el caso de los cuerpos que por naturaleza son inertes, como la roca. Por eso se dice «*tiene que ser movido*», donde la expresión «*tiene que ser*» se refiere a los casos en los que no hay alternativa de movimiento más que por un factor externo.

Siendo tan importante la relación de la vida con el movimiento, cabe preguntarnos si es que todo movimiento tiene la misma relación con la vida. Y aquí conviene tomar en cuenta la idea del movimiento como es concebida por la metafísica antigua y medieval, y que se basa fundamentalmente en Aristóteles, cuya idea del movimiento podemos citar así:

... el movimiento es la actualidad de lo potencial en cuanto a tal; por ejemplo, la actualidad de lo alterable en tanto que alterable es la alteración, la de lo susceptible de aumento y la de su contrario, lo susceptible de disminución -no hay nombre común para ambos-, es el aumento y la disminución; la de lo generable y lo destructible es la generación y la destrucción; la de lo desplazable es el desplazamiento.¹⁰

De acuerdo a este texto, algunos pensadores metafísicos han llegado a hacer una clasificación del movimiento en diversas categorías, de donde se habla de cuatro principales clases de movimiento: 1) sustancial: el movimiento o cambio de una sustancia a otra diferente, que se traduce en la generación o en la corrupción de las cosas (y por eso se dice «*la generación y la destrucción*»); 2) cualitativo: el cambio de una cualidad poseída por la cosa (por la que Aristóteles habla de «*alteración*»); 3) cuantitativo: el cambio en la cantidad de las cosas, siempre en relación con su cuerpo o materia (por la que se dice «*el aumento y la disminución*»); y 4) local: el cambio de

¹⁰ ARISTÓTELES, *Física*, III, 1 (Bk 201a10-15)

lugar o traslación de un ente (por la que se menciona el «desplazamiento»¹¹). Esta sería una idea del movimiento como lo concibió la metafísica medieval, pero un movimiento en sentido general. Ahora, en los seres vivos de nuestra experiencia, ¿cómo se dan estas clases de movimiento?

En ellos podemos observar el movimiento sustancial cuando vemos que tienen un nacimiento (generación) y una muerte (corrupción o destrucción). El movimiento cualitativo, como la coloración, la nutrición, la vista, el conocimiento. El movimiento cuantitativo, cuando advertimos en ellos el crecimiento o decrecimiento de sus cuerpos. Y el movimiento local, cuando vemos, al menos en algunos seres vivientes, la capacidad de trasladarse de un lugar a otro. Pero lo que caracteriza propiamente a los seres vivos en cada tipo de movimiento es el hecho de que lo realicen por sí mismos.

Obviamente ningún viviente se genera a sí mismo, pues la generación del viviente es el comienzo de su propia vida, y es imposible que algún viviente sea su propio generador o progenitor, pues para eso tendría que ser anterior a sí mismo, lo cual es absurdo.¹² Por eso el Doctor Dominico afirma que «*la potencia generativa produce su efecto, no en su propio cuerpo, sino en el de otro, ya que nadie se engendra a sí mismo*».¹³ Pero sí es claro que la capacidad que tiene de generar a otros seres semejantes a sí, proviene de sí mismo, de su misma interioridad en el sentido de su propia vitalidad. Y esto lo dice el mismo Tomás a continuación en el mismo texto cuando afirma:

*La generación de los seres inanimados es absolutamente producida por algo externo. La generación de los vivientes se realiza por un modo más noble, parte del mismo viviente, el semen, en el que está el principio formativo del cuerpo. Así, es necesario que en el ser viviente haya una potencia que prepare este semen. Dicha potencia es la generativa.*¹⁴

¹¹ Cfr. KRAMSKY, C., Apuntes de filosofía 1, Antropología filosófica tomista, Ediciones académicas Clavería, México D.F., 1989, pp. 49-50.

¹² N.b. Ya hemos aclarado que, para el Aquinate, únicamente Dios es el viviente en absoluto y es la razón o principio de su propia vida. Pero eso no es posible en los vivientes inferiores cuya generación se da en una línea de causalidad eficiente o de principios generadores. Es en ese sentido que se dice que ningún viviente se genera a sí mismo. El tema de la generación de los seres será expuesto con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 78, a. 2.

¹⁴ Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 78, ad. 2.

Y así comprobamos que el viviente se distingue por propiciar él mismo sus propias operaciones, y así se entiende que el viviente sea el que se mueve por sí mismo, y que lo que no se mueve sino por acción de un agente externo debe llamarse no viviente o carente de vida.

Y entonces, ¿cómo distinguimos la vida como automovimiento en los ejemplos que mencionamos anteriormente? En el caso de la flor, ¿Quién realiza el crecimiento? Decimos que es la flor la que crece pues es ella la que aumenta de tamaño, y además podemos observar que ella misma es la que propicia su crecimiento pues ella es la que posee y ejerce su capacidad de nutrirse y de asimilar los factores ambientales del entorno. Mientras tanto, se puede decir que la roca crece pues aumenta de tamaño, pero esta afirmación no se dice en sentido propio sino solamente de modo analógico, pues la roca no propicia su propio crecimiento ya que carece de la capacidad de nutrirse y depende totalmente de factores externos para efectuar su crecimiento. Debería decirse con más propiedad, en sentido pasivo, que la roca es aumentada o que es incrementada en su materia por dichos factores externos.

Lo mismo pasa con el ejemplo de la gallina. Si pensamos en su capacidad de locomoción, es decir, de desplazarse de un lugar a otro, podemos ver que esta es capaz de moverse y estar aquí ahora y en otro lugar después, y esta capacidad la ejerce por sí misma. Pero en la roca no observamos que sus movimientos sean por sí misma. Cuando una roca cambia de lugar no se dice que *se mueva*, sino que *es movida* (sentido pasivo), ya sea por otro ser vivo, ya sea por otra fuerza externa, de alguna ley física, como la gravedad que la hace caer o que hace que algún otro objeto la mueva.

Esta es la distinción más evidente entre los vivientes y los no vivientes, la relación entre la vida y el automovimiento. Sin embargo, surge una cuestión más acerca de la vida, y es que aunque conocemos que un viviente se mueve por sí mismo, contrario al movimiento de un no viviente, cabe preguntarnos ¿por qué el viviente se mueve a sí mismo? ¿Alguna de sus funciones u operaciones vitales se presenta como la causa de todas las demás?

3. El principio de la vida: vida en acto primero y vida en acto segundo

Es evidente que para que un agente realice una acción se requiere que este tenga la capacidad de realizar tal acción. La flor, por ejemplo, puede originar su crecimiento y su reproducción, que son operaciones o movimientos propios de los seres vivos, son funciones vitales. Pero si crece y se reproduce, es porque antes observa en sí misma la capacidad de realizar estas funciones. En cambio la piedra no las realiza porque no tiene la capacidad de realizarlas. Y aunque la flor no siempre esté creciendo o reproduciéndose, la capacidad de realizar esas funciones está presente en ella como una potencia aunque no se actualice constantemente.

Con esta observación, podemos afirmar que el *acto* de crecer o aumentar su propia cantidad que observamos en la flor tiene como punto de partida la *capacidad* de crecer o aumentar su cantidad. En este sentido, podríamos concluir que el *acto* tiene como principio a su *potencia* respectiva, pues la roca no ve pues carece del sentido de la vista, ni la flor siente el calor pues carece de un sistema nervioso que le haga capaz de sentir. Pero ¿esto no es un tanto contradictorio con lo que indicamos en el capítulo anterior acerca del acto y la potencia? Anteriormente afirmamos que es el acto el que tiene preeminencia respecto a la potencia, puesto que la potencia es imperfección y el acto es perfección, y porque la potencia o capacidad requiere de un ser, ya constituido en acto, el cual observe dicha capacidad de ser o hacer algo. Desde este punto de vista, sería el acto el que se presentaría como principio de la potencia, y no al revés. ¿Cómo explicamos esta aparente contradicción?

Hay que distinguir que hemos hablado del acto en dos sentidos diversos. Cuando dijimos que el acto es principio de la potencia, nos referimos a un ente que tiene el ser precisamente en acto y del cual se dice que es el sujeto que posee tal o cual capacidad o potencia, del modo en que se dice que la gallina tiene la capacidad de caminar o de ver.

En este sentido el Doctor Angélico afirma que «*el acto de una potencia es causado por otro, como el acto de la fantasía por el acto del sentido*»¹⁵. Esto quiere decir que el

¹⁵ Ídem, *Suma teológica*, I, q. 77, a.7. Sed contra.

sentido tiene que ser en acto previamente para que la fantasía¹⁶, es decir, lo que el sentido percibe, pueda ser en acto, y, así, el ojo es en acto antes que el mismo acto de ver. El acto, considerado de esta manera, se presenta como una perfección anterior a la potencia, pues para que la gallina camine o vea se da por supuesto que la gallina existe, que es gallina, que tiene el ser en acto. Al acto en este sentido se le ha llegado a llamar *acto primero*.¹⁷ Y en el segundo sentido, el del acto en cuanto tiene su principio en la potencia, nos referimos al perfeccionamiento de dicha potencia, a la realización de tal capacidad, como cuando decimos que la gallina camina de hecho porque tiene la capacidad de caminar. A este acto se le puede denominar *acto segundo*.

Ahora bien, con lo dicho anteriormente, hay que recordar que las operaciones vitales que hemos observado en la flor, la gallina y el hombre, en cuanto son operaciones, son también actos que suponen unas potencias respectivamente. Así, el crecimiento de la flor es el acto de la potencia aumentativa de esta, el caminar y el ver de la gallina son los actos de las potencias de la locomoción y de la vista, respectivamente, y el razonamiento del hombre parece ser el acto de su potencia intelectual. Y se puede decir que estos actos se denominan actos segundos, pues son actos que suponen un sujeto que los realice.

Pero si nos hemos preguntado cual será el principio que permite a estos vivientes realizar dichas operaciones vitales, ¿será posible que este principio se encuentre en alguna de sus operaciones, y, por lo tanto, en alguno de los actos segundos de estos seres? Tal parece que no, pues la flor podría seguir siendo flor, viviente, aunque su crecimiento dejara de realizarse, como cuando empieza más bien a decrecer en cierto momento de su existencia. Y la gallina podría seguir siendo gallina aunque su capacidad locomotriz se viera impedida, si fuera el caso de que perdiera o careciera

¹⁶ N.b. La palabra fantasía, que comúnmente asociamos a algo ficticio o irreal, tiene en la filosofía medieval un significado diferente. Proviene del griego *fántasma* que se traduce al latín como *imago*, y al castellano como *imagen*. Se refiere a los rasgos sensibles de las cosas en cuanto son percibidos por alguno de los sentidos externos (vista, oído, olfato, gusto, y tacto) o en cuanto están presentes en los sentidos internos (imaginación, estimativa, sentido común, y memoria). Por ejemplo, el color rojo, es fantasía o imagen visual en cuanto es percibido por la vista, y el sonido es fantasía o imagen auditiva en cuanto es percibido por el oído (Cfr. BLANCO, G., *Curso de antropología filosófica*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004. pp. 305-318).

¹⁷ Cfr. BLANCO, G., *Op. Cit*, pp. 125-135.

de sus patas y alas. Por su parte, el hombre podría seguir siendo hombre aunque su potencia intelectual dejara de llevarse a cabo en acto.

Y dichas operaciones tampoco podrían ser el principio vital pues es claro que el viviente no vive porque crezca, camine o razone, sino lo contrario: crece, camina o razona porque vive. Las potencias de dichas operaciones vitales se manifiestan como principios próximos de cada una. La potencia aumentativa es el principio próximo del acto de crecer, y la vista lo es del acto de ver, pero ni una ni otra son principios primeros de la vitalidad del viviente. Por lo tanto debe haber un principio vital aún más radical y primario que las operaciones vitales o actos segundos. ¿Será posible que dicho principio se relacione más bien con el acto primero? Si el acto primero se refiere a aquella perfección que determina el ser del viviente, parece que dicha perfección debe ser el principio de vital que tratamos de identificar. Sin embargo, tendríamos que delimitar qué es lo que se entiende por acto primero para evitar errores posteriores.

Para hacer clara la idea del acto primero, consideramos oportuno recordar que cualquiera de las operaciones vitales (actos segundos) supone un sujeto (acto primero) del cual se dice que posee la capacidad de realizar dicha operación. Este sujeto supuesto debe tener en sí la perfección del ser como algo anterior a la capacidad o potencia de operación vital de la que se hable. Pero aquí hay que prestar especial atención, puesto que el hecho de que la potencia operativa vital suponga el ser del sujeto que la posee, no quiere decir que todo lo que tiene ser es capaz de poseer una potencia de operación vital: una roca tiene ser, pero es incapaz de crecer por sí misma, ver, razonar, etc. No todo lo que tiene ser es capaz de tener una operación vital. El acto de ser se presenta como el acto fundamental de todas las cosas, lo que más radicalmente es compartido por todas ellas, y lo único común a todo lo que existe.

Por eso el acto de ser podría distinguirse como el acto último de todo lo existente. No obstante, hacer esta afirmación no quiere decir que por ser el acto último supuesto por toda operación vital, entonces todo ser en acto tenga potencias operativas vitales. No cualquier ser tiene dichas capacidades, sino algunos seres en

específico, los seres vivos, los seres con un acto primero tal que los distinga de los seres carentes de vida. Y el principio vital será precisamente aquello que permite tal distinción entre viviente y no viviente, aquello que hace que el viviente sea tal. Y entonces la pregunta ahora precisamente es esa: ¿cuál es el principio vital del viviente?

4. Ser animado y principio vital

Para tratar de clarificar cual será el principio vital de los vivientes, creemos oportuno considerar el siguiente texto de Santo Tomás: «*Pero solamente las cosas que se mueven por sí mismas se mueven a sí mismas, (...) como los seres animados. Mas todas las demás cosas son movidas por principios externos de movimiento, sea por un generador o por algo que remueve los obstáculos, o que da un impulso*».¹⁸ El este texto pareciera que únicamente se confirma la misma idea de la vida y del automovimiento.

Sin embargo, hay una idea importante y nueva que conviene señalar, y esta es que se habla de ciertos «*seres animados*». En efecto, un ser animado, por su definición etimológica, es aquel que tiene *alma*, pues el término *alma* proviene precisamente del latín *anima*. No obstante, dentro del campo semántico de esta palabra encontramos más frecuente su relación con la idea de los seres animales, que identificamos exclusivamente con seres como la gallina, el perro, la lombriz, etc., y esto implicaría la exclusión de los seres vegetales y de los seres superiores a los animales.¹⁹ Parecería entonces, que la cita de Santo Tomás se refiere únicamente a seres como los animales, y la expresión «*seres animados*» carecería de mayor importancia si no fuera por las palabras que le siguen inmediatamente en el texto: «*Mas todas las demás cosas son movidas por principios externos de movimiento...*».

¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, Libro I, c. 97.

¹⁹ N. b. Excluimos aquí una concepción del ser animado en el sentido del ánimo emocional, como cuando se dice que alguien está animado porque tiene cierto entusiasmo o alegría. Un empleo del término “animado” en este sentido sería un término más popular que filosófico, siendo este último el que le otorgó Tomás de Aquino, como veremos a continuación. Por otra parte, también excluimos la acepción metafórica del término animado que es aplicada a ciertas cosas cuando parecen tener alma o vida propia, como cuando se habla de “dibujos animados”, “juguetes animados”, etc. El sentido filosófico del término “animado” tiene mayor relación con su significado etimológico que acabamos de mencionar, como de aquello que tiene “alma”, lo que en latín se dice “ánima”.

Estas palabras cambian por completo el sentido de los «seres animados» como exclusiva de los animales, y esto se debe al modo en que las separa de las cosas que son movidas por principios externos. Es claro que una gallina o una lombriz no se mueven únicamente por factores externos como lo hace la roca u otros seres que carecen de vida, no obstante, cuando el texto afirma «*Mas todas las demás cosas*» quiere decir que todo lo que no es animado sólo puede ser movido «*por principios externos*». ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que para el doctor Angélico, todo lo que tiene automovimiento es un ser animado, y por consecuencia todo ser viviente tiene alma.

Esta idea nos lleva a plantear una posible respuesta a la pregunta por el principio vital que hemos propuesto anteriormente: ¿el principio vital que buscamos, aquello que hace al viviente ser viviente, tendrá alguna relación con la idea del alma presente en todo ser vivo? A continuación procuraremos responder a esta interrogante.

5. El alma como principio vital

¿Tiene el alma alguna relación con el principio vital del viviente? En diversos textos del santo de Aquino se deja ver claramente que sí. Y precisamente esta relación es de identidad, es decir, el alma es el mismo principio vital del viviente, lo que le hace ser viviente. Esto lo podemos apreciar en un texto de la Suma contra gentiles del Aquinate, donde dice que «*Los seres vivientes, (...) están compuestos de cuerpo y alma, la cual hace que vivan en acto*».²⁰ En estas palabras se puede observar claramente la identificación de alma con el principio vital, pues si este último sería aquello que hace ser viviente al viviente, esto sería lo mismo que ser aquello que lo hace vivir en acto. Puesto que así como el *vidente* no es *vidente* sino cuando *ve* en acto, así el viviente no es viviente sino cuando vive en acto. Y así como la potencia visual es el principio próximo del acto de ver, así el acto de vivir requiere de un principio propio, de algo que sea la razón de que el viviente lleve a cabo el acto de vivir. Y, en el texto citado, este principio ha quedado identificado con el alma, con la expresión «*la cual hace que [los vivientes] vivan en acto*».

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, II, c. 65, a. 1.

Con lo anterior, podemos decir ahora que las operaciones vitales que hemos ejemplificado, el crecer, el caminar, el razonar, y las demás funciones propias de los seres vivos que se han mencionado, tienen por principio común el alma del viviente. Esto lo afirmamos porque dijimos que el viviente no vive porque ve o camina, sino que ve o camina porque vive, y puesto que aseguramos que todas las operaciones vitales, en cuanto son actos segundos de un ser vivo, tendrían como primer principio al acto primero por el cual el viviente vive y puede realizar alguna de dichas operaciones, y si el alma es el principio por el cual el viviente vive en acto, entonces es también el principio de cualquier operación vital de este.

Esto está de acuerdo con el pensamiento aristotélico, en el cual se basa primordialmente el pensamiento de Tomás de Aquino, y que afirma que «*el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente*».²¹ En esta aserción de Aristóteles se manifiesta que el principio por el cual decimos que un viviente vive es el alma, y por eso se dice que «*es aquello por lo que vivimos*». En cuanto a la expresión «*sentimos y razonamos*», lo que indica es lo que deducimos anteriormente, que el principio por el cual el viviente vive es el mismo por el cual puede realizar las funciones vitales, como sentir y razonar, y por eso se pone a continuación de «*vivimos*».

Así, el viviente puede sentir, es decir, ejercitar alguno de sus sentidos,²² en virtud de su alma. Así mismo, el hombre puede razonar (acto vital) en virtud de su alma. Y de este modo, el alma se coloca como el principio de todas las potencias. Sin embargo, podemos notar que se añade una expresión más a esta definición: «*primaria y radicalmente*». ¿A qué se refieren estas palabras? ¿Por qué el alma es por lo que

²¹ ARISTÓTELES, Sobre el alma, c. 2. (414a12-13).

²² N. b. La palabra *sentir* es muchas veces entendida como un acto exclusivo del sentido del tacto (“siento calor” “siento dolor”, “siento una textura”, etc.), o referida a alguna emoción (“siento tristeza”, “siento felicidad”, “siento miedo”, etc.). Sin embargo, en la antropología filosófica tomista, el término *sentir* se refiere al acto propio de cualquier sentido del viviente (ver, oír, gustar, palpar, u oler), por lo que se vuelve exclusivo de los seres en los que se distingue la *vida sensitiva*, es decir, que manifieste actos de automovimiento mediante *sentidos*. De modo que se puede afirmar que los colores se *sienten* con el ojo, por la vista, pues el color es el objeto propio del órgano sensorial visual (el ojo), el acto de ver sería la realización de la capacidad de la vista, la cual viene a ser su potencia. Y así sucede con los demás sentidos. Por esto, a las diversas *capacidades de sentir* se les puede llamar *potencias sensitivas* (Cfr. BLANCO, G., *Op. Cit.*, pp. 235-238.).

vivimos y sentimos de manera *primaria*? ¿Habrá algo por lo que vivamos o sintamos de manera *secundaria*? Pensemos, ¿con qué (por medio de qué) vive o siente el viviente? Ya hemos que en el crecimiento, la planta aprovecha nutrientes y minerales externos a ella; en la vista, el animal percibe el color y la figura de los objetos que ve; y en el razonamiento, el hombre abstrae los rasgos universales de las cosas que conoce por los sentidos, y elabora juicios y raciocinios con ellos.

Sin embargo, además de factores externos, algunos actos vitales también requieren de un factor distinto del alma para realizarse: el cuerpo. ¿Por qué? Porque no decimos que el alma crezca, sino que lo hace el cuerpo del viviente; no es el alma la que ve, sino el ojo, o más propiamente dicho, el viviente ve mediante el ojo; y propiamente el alma no entiende a partir de la nada, sino que lo hace a partir de lo que abstrae por los sentidos²³.

En fin, podemos decir que los vivientes de nuestra experiencia realizan los actos vitales mediante un cuerpo. Y en ese sentido es que se puede hablar de un principio de la vida de modo secundario. En efecto, el cuerpo, por ejemplo, un órgano sensorial como el ojo, es principio de la vista, pues vemos por el ojo, sin embargo, no es lo primero por lo cual vemos, pues si así fuera, todo ojo podría ver, y la experiencia nos muestra que no es así, como el caso del ojo de un muerto, que físicamente tiene la constitución material necesaria para ver, pero le falta la vida. Lo mismo sucede con los otros actos vitales que requieren del cuerpo. Por eso el alma se sitúa como el principio primordial de toda acción vital, como lo primero *por lo que vivimos, sentimos y razonamos*, y el cuerpo del viviente se coloca, sí como aquello por lo que se vive o se siente, pero de modo secundario.

Podemos notar que esta definición del alma según Aristóteles parecería ser únicamente válida para el alma humana, pues el hombre es el único ser que vive, que siente, y que a la vez puede razonar. Sin embargo, hay comentaristas de Aristóteles y de Tomás de Aquino que consideran que esta definición aristotélica del alma *«puede*

²³ N. b. Respecto a la relación del intelecto del alma con el cuerpo haremos algunas precisiones en el cuarto capítulo, cuando tratemos las potencias del alma humana y lo que santo Tomás considera que sucede con esta después de la separación del cuerpo. Por ahora lo que se quiere señalar es que los actos vitales involucran en cierto modo el cuerpo.

*extenderse a toda alma en virtud de que, lo que interesa, es la relación alma-efectos, alma-operaciones, lo cual es necesario en cualquier caso».*²⁴ Y en nuestro trabajo, consideramos apropiada y compartimos esta opinión, pues en la reflexión antropológica del Aquinate, puede distinguirse esta idea en otros textos.

Así, en sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*, dice: «*Porque es manifiesto que aquello por lo que vive el cuerpo es el alma. Y el vivir es el ser de los vivientes. Consiguientemente, el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto*».²⁵ Aquí podemos distinguir tres partes de la cita de Tomás. En la primera, vemos nuevamente la idea del alma como aquello *por lo que vive el cuerpo*. Pero en las otras dos se enuncian dos ideas interesantes. Por una parte, se dice que el vivir es el ser de los vivientes. Esta expresión señala que el viviente es viviente porque vive. Este enunciado parece absurdo, aunque tiene lógica y verdad. Pero hace un señalamiento importante para lo que se quiere afirmar después. Si el vivir es el *ser* del viviente, pero se dijo que precisamente el cuerpo puede vivir por el alma, entonces el alma cobra una importancia crucial en el viviente, y por eso se dice en la tercera parte de la cita que *el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto*. Pues el ser de este viene a ser determinado fundamentalmente por el alma. Pero, ¿Cómo se entiende esto? Parece más apropiado decir que si el viviente vive por el alma, entonces el alma da el ser en acto al viviente en vez de dárselo al cuerpo. Entonces ¿Por qué se dice que le da el ser en acto al cuerpo? ¿No tiene el cuerpo el ser en acto antes de poseer un alma?

Es evidente que existen cuerpos que no tienen alma pero tienen el ser en acto. Tal es el caso de la roca o de cualquier ser no viviente. Pues si todos los cuerpos necesitaran de un alma para ser en acto, por consecuencia: primero, o todos los cuerpos tendrían un alma (pero esto sería sostener un pampsiquismo²⁶), o segundo,

²⁴ KRAMSKY, C., *Op. Cit.*, p. 91.

²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 1.

²⁶ N. b. El pampsiquismo es una teoría de la naturaleza de los seres que consiste en atribuir a todos los entes, incluso los materiales, propiedades psíquicas o espirituales, y reconocer un alma incluso en los objetos materiales como principio de sus atributos específicos (extensión, movimiento, etc.). Esta doctrina es sostenida por platónicos ingleses modernos como Cudworth y G. E. Moore, y, en su forma clásica, por G. W. Leibniz. El término pampsiquismo es en ocasiones usado indistintamente a animismo

los cuerpos inanimados no tendrían el ser en acto, por lo que serían indeterminados, tendrían una existencia imperfecta, lo cual es lo mismo que no existir propiamente sino solo en potencia, y esto es imposible puesto que la experiencia nos muestra que existen de hecho rocas y otros seres concretos inanimados.

Es necesario, entonces, que no todos los cuerpos precisen de un alma para tener el ser en acto (como de hecho son las rocas, los cristales, el agua, etc.), y que únicamente algunos cuerpos requieren el alma para ser en acto, y estos son los cuerpos de los vivientes. Pero ¿por qué? La razón se encuentra en sus operaciones. En los seres inanimados, sus operaciones no son originadas por ningún principio interno de automovimiento, por lo que su materia no necesita estar dispuesta para realizar operaciones por sí misma y se limita a depender únicamente de factores externos.

Mientras tanto, en los seres vivos, sus operaciones parten de sí mismos, no dependen solamente de factores externos, y por eso requieren de cierta disposición en su cuerpo para realizar esas operaciones vitales. Así, el alma es el principio primero del acto de ver, pero como se ve por medio del ojo, es preciso que también el cuerpo observe cierta disposición para ejecutar el acto de ver. Y a esta disposición le llamamos *órgano visual* u *ojo*. Del mismo modo, el sentido del oído requiere de una disposición del cuerpo, el *órgano auditivo*, para oír, y el crecimiento requiere también de disposiciones corporales para efectuarse, como las raíces y el tallo en la flor, o el aparato digestivo en los animales, etc.

Esta idea sobre la disposición del cuerpo para realizar las operaciones vitales la podemos encontrar formulada tanto en Aristóteles como en Santo Tomás. En efecto, el Estagirita apunta en su tratado *Sobre el alma* que «*el alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia*».²⁷

Con esta cita comprendemos el discurso de los párrafos anteriores. Pues decir que el alma es el «*acto primero de un cuerpo natural*» es decir que es aquello que hace que dicho cuerpo sea tal cuerpo, aquel principio que hace ser en acto a tal cuerpo. Y en esta cita, la expresión «*cuerpo natural*» debe entenderse como lo mismo que un

o pananimismo. (Cfr. ABAGNANO, N., *Op. Cit.*, “Pampsiquismo”, “Pananimismo”, y “Animismo”, pp. 791-792. 79).

²⁷ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, c. 1. (Bk 412a28-29).

cuerpo físico, que tiene una realidad y existencia concreta. Y entonces, en estas palabras se indica que no cualquier cuerpo puede ser determinado por un alma, sino solo un cuerpo que tenga cierta disposición, que tenga la capacidad o la potencia de tener vida. Y el acto propio de este cuerpo será el alma, *aquello por lo que vivimos*. Pero no es cualquier acto, como el ver el acto del órgano que tiene la potencia visual, sino que el alma es el *acto primero*, es el principio primero de cualquier función vital, de modo que vemos, crecemos, degustamos, etc., por el alma, incluso antes que hacerlo por los órganos y el cuerpo en general.

Y una idea semejante la tenemos dicha por el Angélico en la *Suma Teológica*, donde se afirma:

Pero decimos que el primer principio vital es el alma. Aunque algún cuerpo pueda ser un determinado principio vital, como en el animal su principio vital es el corazón. Sin embargo, un determinado cuerpo no puede ser el primer principio vital. Ya que es evidente que ser principio vital, o ser viviente, no le corresponde por ser cuerpo. De ser así, todo cuerpo sería viviente o principio vital. Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo.²⁸

Con todo lo dicho anteriormente, esta cita queda suficientemente clara, por lo que nos limitamos a puntualizar que en ella se dice que el cuerpo puede «*ser viviente o principio vital en cuanto es tal cuerpo*», donde la expresión «*tal cuerpo*», indica la necesidad de que este, para poder ser animado por el alma, sea determinado tipo de cuerpo, pues se indica que el viviente no vive por ser cuerpo, ya que de ser así, todo cuerpo sería viviente. Por lo tanto, solo un determinado tipo de cuerpo tiene la capacidad ser viviente. Y el texto afirma que este cuerpo que puede ser viviente, lo es «*por la presencia de algún principio que constituye su acto*». De modo que el cuerpo se presenta como potencia, y el principio que le hace ser viviente es su acto. Y esto concuerda con lo que dice Aristóteles, a saber, que el cuerpo que tiene la vida en potencia requiere un acto, y él identificó este acto con el alma.

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q. 75, a. 1.

Así pues, se concluye, que tanto para Tomás como para Aristóteles, el alma es el acto del cuerpo que tiene la capacidad de tener vida, y por lo tanto, el alma también es el primer principio vital.

6. El alma como forma sustancial del viviente

Hasta aquí, hemos comprendido el modo de ser de los vivientes, y la relación del alma con el cuerpo. Hemos dicho que el alma es el principio primario y fundamental de los actos vitales, y que es el acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia, que determina al viviente como tal y le hace ser viviente. Mas con estas afirmaciones, surge una idea con la que queremos cerrar este capítulo, y es que estas afirmaciones sobre el alma parecen tener una cierta relación con lo que se expuso en el capítulo anterior. Efectivamente, decir que el alma es el acto primero de un cuerpo vivo en potencia, y el principio determinante del ser del viviente nos hace pensar en la estructura hilemórfica de los seres compuestos, aquella que implicaba en los seres corpóreos un principio determinante del ser de la cosa, al que llamábamos forma, y que actualizaba al principio potencial llamado materia. Así pues, la cuestión que queremos plantear es si la estructura del viviente tendrá relación con la estructura de los entes compuestos.

Para analizar esta cuestión, existen diversos textos del doctor Dominico que pueden iluminar nuestra reflexión. Uno de ellos, bastante claro, lo tomamos de la *Suma contra gentiles*: «Los seres vivientes, como son cosas naturales, están compuestos de materia y forma. Y están compuestos de cuerpo y alma, la cual hace que vivan en acto».²⁹ Esta cita ya había sido tomada anteriormente, pero centrándonos en el alma como acto del cuerpo. Ahora queremos destacar la afirmación de que los seres vivos, observan la composición de materia y forma, a la vez que manifiestan una composición de cuerpo y alma. ¿Qué relación habrá entre estas dos composiciones? El mismo texto lo indica inmediatamente después:

Luego necesariamente uno de tales elementos [cuerpo o alma] es materia y el otro es forma. Mas el cuerpo no puede ser forma, porque no está en otro como en su

²⁹ Ídem, *Suma contra gentiles*, II, c. 65, a. 1.

*materia o en su sujeto. Luego el alma será forma. Por consiguiente no es cuerpo, ya que ningún cuerpo puede ser forma.*³⁰

En estas líneas se afirma que tiene que haber una correspondencia entre la materia y la forma con respecto al cuerpo y al alma. Y se descarta la posibilidad de que el cuerpo corresponda a la forma, pues se dice que «*no está en otro como en su materia o en su sujeto*». Esta aserción la corroboramos recordando que la forma es el principio que determina a algo para que tenga el ser en acto, ya sea como sustancia o como accidente, y que necesita de otro principio que esté en potencia para recibir dicha determinación, o sea, que la forma requiere de estar en otro como su materia o su sujeto. Por otra parte, se dice que «*ningún cuerpo puede ser forma*» porque el cuerpo implica en sí mismo a la materia, no se puede concebir un cuerpo sin materia, y por eso no puede decirse que el cuerpo informe a una materia para ser sustancia o accidente. Esto sería lo mismo que decir que la materia informa la materia, lo cual es imposible y absurdo. Al cuerpo le corresponde propiamente ser informado y determinado por un principio externo, del mismo modo que a la materia le corresponde ser informada por la forma, ya sea sustancial o sea accidental.

Ahora bien, si el cuerpo del viviente corresponde a la parte potencial y determinable, para Tomás de Aquino, la parte actualizante y determinante se identificará con el alma del viviente. Y esto lo comprobamos por cuanto hemos dicho acerca de que el alma es el primer principio vital, y que es el acto del cuerpo que tiene la vida en potencia. Por eso se dice «*Luego el alma será forma*».

En otro texto del Aquinate, ahora de sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*, se dice que «*...el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto. Ahora bien, la forma es de tal naturaleza. Luego el alma es forma del cuerpo*».³¹ En esta cita se confirma la idea de que el alma da el ser en acto al cuerpo. Pero además tenemos que la naturaleza de la forma es precisamente dar el ser en acto a las cosas. Por lo tanto el alma se identifica con la forma del cuerpo. Además, en el principio de la misma cita se habla solamente del *cuerpo humano*, pero después se extenderá la afirmación hacia todo *cuerpo*, donde entendemos obviamente el cuerpo de cualquier viviente, pues ya se ha dicho por qué un no viviente es incapaz de ser animado por un alma.

³⁰ *Ibíd.*

³¹ *Ídem, Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 1.

Del mismo modo, hay otros dos textos interesantes respecto a la identificación alma-forma del cuerpo. El primero, de la *Suma contra gentiles*, dice que «*al decir que el animal es viviente en cuanto tiene alma, que le da el ser por su propia forma, es preciso que el vivir no sea otra cosa que el ser que de tal forma proviene*». ³² En estas palabras del santo Doctor se deduce que si el viviente vive por el alma y tiene el ser por la información de esta, entonces el vivir es el ser mismo que le viene del alma. El vivir, acto propio del viviente, es originado primordialmente por el alma como forma.

Pero cabe mencionar que si el alma es la forma que da el ser al viviente, hay que señalar de qué forma se trata, pues ya hemos visto que algo es forma de dos modos: en cuanto determina una cosa para ser sustancia, es forma sustancial; y en cuanto la determina para ser accidente, es forma accidental. La diferencia entre la forma sustancial y la forma accidental, es que la primera da el ser en absoluto a la cosa, mientras que la segunda solo lo da bajo cierto aspecto, es decir, relativamente. Y si el alma es el primer principio vital y el acto primero del cuerpo viviente en potencia, tal parece que el alma es forma sustancial del cuerpo, pues le hace ser en acto de forma primaria. Y aquí podemos introducir el segundo texto que anunciamos atrás, del comentario de Tomás al tratado aristotélico *Sobre el alma*:

Así que hay tres clases de sustancias, el compuesto, la materia y la forma, y como el alma no es el compuesto, que es el cuerpo que tiene vida; ni la materia, que es el cuerpo que como sujeto recibe la vida, queda, por exclusión, que el alma es sustancia como la forma o especie de tal cuerpo, es decir, del cuerpo físico que tiene en potencia la vida. ³³

En esta cita se indica que hay tres maneras de ser sustancia: como compuesto, como materia, y como forma. En el primer sentido, el ser sustancia como compuesto corresponde a las sustancias propiamente dichas, compuestas de materia y forma, susceptibles de recibir determinaciones accidentales. Es el caso del viviente, que como compuesto, es el «*cuerpo que tiene vida*» en acto. El segundo sentido, ser sustancia como materia, se refiere a un sentido potencial. La materia no puede ser

³² Ídem, *Suma Contra Gentiles*, I, 91.

³³ Ídem. *In II De anima*, lección 1, n. 239. en C. FERNÁNDEZ S.J., *Los filósofos medievales, selección de textos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979. p. 471.

sustancia en sentido estricto, pues es indeterminada. Solo puede decirse que es sustancia en cuanto está en potencia de recibir la determinación del ser. Este sería el caso del cuerpo que tiene la vida en potencia, en cuanto que no es viviente en acto sino cuando recibe dicha determinación, y por eso se dice que *«es el cuerpo que como sujeto recibe la vida»*.

Por último, el ser sustancia como forma significa ser el principio determinante del ser de la cosa y el acto por el cual la materia recibe la determinación necesaria para ser sustancia. La forma tampoco es sustancia completa sino solo en sentido formal. Corresponde a la forma sustancial de la que se habló en el primer capítulo, la cual ostenta una importancia fundamental al ser el elemento que determina radicalmente el ser del compuesto. En el caso del viviente, esta forma sustancial corresponde al alma, que como acto primero, determina el ser de la materia, es decir, *«del cuerpo físico que tiene en potencia la vida»*, y le hace ser viviente en acto. De este modo se puede concluir que el alma es la forma sustancial que determina fundamentalmente el ser del viviente.

III. LA GENERACIÓN Y LA CORRUPCIÓN DE LOS ENTES CORPÓREOS

Introducción

En el capítulo anterior explicamos el modo en el que se da la composición metafísica de los seres que además de ser corpóreos son vivientes y presentan algunas funciones de movimiento autónomo. Y al respecto de esta composición metafísica concluíamos que el ser viviente no vive por ninguna de sus funciones sino lo contrario, tiene tal o cual función por ser viviente, y entonces debe haber algún primer principio que origine todas sus funciones vitales y que le haga ser viviente. A este principio, según Aristóteles y Santo Tomás, se le puede llamar *alma*.

Esta alma de los vivientes es el principio fundamental por el cual todo ser vivo es viviente, es el principio sin el cual este no podría realizar ninguna de sus operaciones. Aunque evidentemente realiza sus funciones con alguna interacción del cuerpo, sin embargo, el cuerpo por sí mismo no es el origen de la vida en el viviente sino una condición de ella. El alma es el primer principio de la vida, no es un elemento condicionante de ella sino uno determinante. El cuerpo podría ser llamado principio de la vida solo de un modo secundario, pues el viviente no vive por ser cuerpo, de lo contrario, todo cuerpo sería viviente. Es necesaria el alma como principio fundamental que hace ser vivo al viviente, de modo que este no es viviente sino cuando su cuerpo es vivificado por el alma, y si el alma y el cuerpo se separan entonces el viviente deja de ser viviente.

Pero en el fondo de estas últimas afirmaciones podemos advertir una cuestión más: si el viviente *no es viviente sino cuando su cuerpo es vivificado por el alma*, ¿cómo es que sucede esto? ¿Cómo es que el viviente puede ser de hecho viviente? ¿Cómo se da esa *vivificación*? Y si el viviente deja de ser tal por la separación del cuerpo y el alma, también ¿cómo se daría tal separación? ¿Qué posibilidad tiene la misma y qué condiciones la harían posible? Si en tal caso ya no existe el viviente ¿qué sucedería con el cuerpo y con el alma?

En este tercer capítulo nos proponemos dar una respuesta a estas interrogantes para comprender de una mejor manera el ser de los vivientes. Para ello, creemos

apropiado tener presentes algunas de las afirmaciones que hemos concluido en el primer capítulo acerca de la composición metafísica de los entes corpóreos.

1. La generación de los seres corpóreos

Si hemos dicho que el alma es la forma que da el ser viviente al cuerpo de manera primaria y radical, hay que recordar que tales rasgos son propios de la forma sustancial, pues esta da propiamente el ser a la materia que la recibe. En efecto, en el primer capítulo afirmamos que hay dos modos en los que se manifiesta el ser: se puede ser sustancia o se puede ser accidente. La sustancia es aquello que permanece a pesar de los cambios en una cosa, y los accidentes son aquellos rasgos que cambian sin que se altere radicalmente el ser de la misma.

Por otra parte, Tomás afirmaba que *hay cosas que aunque no existen pueden existir y que hay otras que existen*. De las primeras se dice que son en potencia y de las segundas se dice que son en acto. No se puede ser acto y a la vez ser potencia bajo el mismo aspecto, por lo que una sola cosa no puede ser blanca y negra simultáneamente. Además, toda potencia necesita de un ser en acto que le haga pasar a ser en acto. Al paso de la potencia al acto se le llama movimiento o actualización. Ahora bien, hay algo que puede ser sustancia y algo que puede ser accidente. A lo que está en potencia de ser sustancia se le llama materia, y a lo que está en potencia de ser accidente se llama sujeto.

Por lo tanto, si la materia está en potencia de ser sustancia, y el sujeto está en potencia de ser accidente, ambos necesitan de un ser en acto que los actualice. A ese ser en acto el Aquinate le llamó *forma*. A esta forma se le llega a llamar acto, e incluso Tomás llega a identificar forma con acto, debido a que la forma actualiza a la materia: «Y puesto que la forma hacer ser en acto, de ahí que la forma se diga que es acto».¹ Y por eso en el capítulo anterior dijimos que el alma es el *acto del cuerpo que tiene vida en potencia*. Pero como la sustancia y el accidente son distintos y requieren de dos tipos distintos de materia, así también la forma que los actualiza es de dos tipos. La

¹ TOMÁS DE AQUINO, *Los principios de la naturaleza*, 1.

que hace que la materia pase a ser sustancia se denomina *forma sustancial*, y la que hace al sujeto recibir a los accidentes se le llama *forma accidental*.

Y es aquí donde introducimos las interrogantes de este tercer capítulo. Pues si los seres corpóreos deben el ser en acto a la forma, nos preguntamos ¿cómo es que la forma le da el ser a la materia? Y ¿qué sucede cuando la materia pierde su forma? En su opúsculo sobre *Los principios de la naturaleza*, el doctor Angélico hace algunas referencias a estas cuestiones. De hecho, esta pequeña obra suya está dedicada a establecer los principios que originan a los seres corpóreos, cómo es que estos se constituyen y qué relaciones guardan el ser de unos con el de los otros. Así pues, en esta obra se afirma:

Y puesto que la generación es un movimiento hacia la forma, al doble tipo de forma responde un doble tipo de generación: a la forma sustancial responde la generación sin más, a la forma, en cambio, accidental, la generación relativa. Cuando se introduce la forma sustancial, se dice que se produce algo sin más, cuando, en cambio, se introduce la forma accidental no se dice que se produce algo sin más sino que se produce esto: así, cuando el hombre se hace blanco no decimos que se hace o se genera el hombre sin más, sino que se hace o se genera blanco.²

En estas palabras, el santo Dominico habla de la idea de la generación. Cuando hablamos de que una cosa recibe el ser, lo que se indica es que esta cosa comienza a existir, que se origina, que se genera. En efecto, la palabra generación proviene del griego γένεσις (génesis), que se traduce al latín como *generatio*, y significa el origen o principio de la existencia de algo. Y aplicada a las cosas corpóreas se refiere al comienzo de su existencia, a su principio, y por lo tanto, al hecho de que reciban el ser en acto. En ese sentido es que se habla de la generación de una cosa, de alguna planta, de un animal, o de un hombre. Y esta definición de la generación coincide con lo que dice tomas de ella, que *es un movimiento hacia la forma*, pues si esta última es el acto de la potencia de la materia, entonces se entiende que la generación sea el comienzo de la existencia y del ser en acto de las cosas. Por eso se dice que la generación es un *movimiento*, pues implica un cambio, un paso de un antes a un después, y, por ello, el comienzo de algo nuevo en algún sentido. Y cuando se dice *hacia la forma*, se indica

² Ídem, *Suma Teológica* I, q. 75, a. 1.

que lo nuevo que comienza es el ser en acto de lo que antes era potencia, en este caso, de la materia que recibe a la forma.

1.1. Generación sin más y generación relativa

Pero además se debe distinguir que si la materia y la forma son dobles, es decir, materia prima y sujeto por una parte, y forma sustancial y forma accidental por otra, entonces también la generación debe ser de dos tipos. El mismo Tomás lo indica al decir que *al doble tipo de forma responde un doble tipo de generación*. Y enseguida describe dicha duplicidad: «*a la forma sustancial responde la generación sin más, a la forma, en cambio, accidental, la generación relativa*»³. Y en el resto de la cita explica ambas generaciones. En el caso de la forma sustancial, cuando esta es introducida en su materia propia que es la materia prima, se dice que sucede una generación sin más, es decir, lo que se genera es el mismo ser en sentido propio, sin ninguna otra connotación añadida al ser mismo de la cosa. No se genera alguna característica o algún rasgo que no sea esencial a dicho ser.

Por ejemplo, cuando alguien cocina un pan, se puede decir que ha sucedido una generación sin más, puesto que la materia prima, como la harina, el huevo, la leche, etc., las cuales eran pan en potencia, han recibido la forma de pan, dando lugar al pan en acto. Y se trata de una generación sin más, es decir, sustancial, pues no se dice que la forma de pan se añada a la harina o al huevo de forma accidental, o que el pan sea una parte de lo que sigue siendo harina, sino que más bien la harina y los otros ingredientes se trans-forman (cambian de forma) completamente en pan. Por eso a esta generación *sin más*, podríamos llamarla generación *sustancial* o generación *simple*, pues lo que se produce es el ser mismo de una cosa, no un añadido suyo. De hecho, lo que en nuestra cita anterior tenemos como «*sin más*», santo Tomás lo escribe originalmente en latín como *simpliciter*,⁴ que se puede traducir precisamente como *simple*.

³ *Ibíd.*

⁴ N.b. En efecto, el original dice «*Formae substantiali respondet generatio simpliciter*», que, en la traducción hecha por Emilio García Estébanez, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, dice: «*A la forma sustancial responde la generación sin más*» (Cfr. *Ídem, Los principios de la naturaleza*, 1 en

Por otra parte, cuando la forma accidental es recibida por su materia propia que es el sujeto, se dice que ocurre una generación relativa. Al decir que se genera algo relativamente, quiere decir que se genera algo en relación a otro ser, que implica la presencia de otro ser. Y el sentido que el Aquinate quiere darle a esta expresión es que lo producido en la generación relativa es un rasgo o propiedad añadido a un ser ya constituido en acto, de modo que supone la presencia de otro ser ya existente. Pero no lo supone de un modo cualquiera, sino como un sujeto en el cual viene a residir, pues de lo contrario toda generación sería relativa, pues toda generación implica un ser anterior a lo generado.

Por ejemplo, la generación del pan sería relativa puesto que tanto el pan como la harina, el huevo, y la leche, presuponen la existencia del panadero, del horno, de la gallina y la vaca, etc., para existir. Por lo tanto es claro que la generación relativa supone un ser en acto no de modo absoluto, sino a modo de sujeto: la generación relativa no es más que la recepción de un accidente en un sujeto o sustancia. Y el santo Doctor anota el ejemplo del hombre blanco, que no se hace hombre por recibir el accidente de la blancura, no es una generación sustancial, sino que se hace o se genera «blanco». Por eso se dice que «*se produce esto*», donde el término *esto*, indica que se genera determinada cualidad o característica del sujeto, pero «*no se dice que se produce algo sin más*».

Aún más, esta idea de la generación relativa como de un rasgo no esencial a la cosa la comprobamos observando el texto original en latín, donde se dice *secundum quid*, lo que tenemos como *relativamente*⁵. En efecto, la expresión *secundum quid* se traduce literalmente como «*detrás de*», «*después de*» o «*en segundo lugar*», y lo que el Angélico quiere indicar con ella es el origen de un rasgo o característica que está en *segundo lugar* de importancia en el ser de una cosa, es decir, que le viene a ser como un añadido o un atributo secundario, y por lo tanto, como un accidente. Esto, en contraposición con lo *sustancial* o *simple*, por ser aquello que le es primario y esencial

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Opúsculos y cuestiones selectas de Filosofía (I)*, edición bilingüe, BAC, Madrid, 2001).

⁵ N.b. El original en latín dice «*Formae vero accidentali [respondet] generatio secundum quid*», y traducido por Emilio García, dice: «*A la forma, en cambio, accidental, [responde] la generación relativa*» (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Los principios de la naturaleza*, 1 en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Op. Cit.*).

a su ser. A esta generación relativa, por contraposición, se le podría llamar también *accidental o compleja*.

Ahora, parecen claras estas afirmaciones sobre la generación de los entes, sin embargo, hay algo importante que debemos señalar respecto a la materia que da lugar al compuesto en la generación, y es que no cualquier materia puede generar ciertos compuestos. ¿Por qué? Hemos dicho que la materia prima y el sujeto tienen la capacidad de dar lugar a sus respectivos compuestos, ¿acaso hay una tercera clase de materia que no hemos considerado? No. No decimos que haya una tercera clase de materia, sino que no cualquier materia, sea prima o sujeto, pueden convertirse en *tal o cual* sustancia o accidente. Y al decir *tal o cual* sustancia o accidente, nos referimos a este o aquel (aquella) sustancia o accidente concreto y determinado. Ilustremos esta idea con ejemplos.

Hemos dicho que la generación sin más produce el ente de absoluto, es decir, que le da el ser en sentido propio. Y como ejemplo hemos propuesto el caso de la harina y los ingredientes que dan origen al pan. Y así también podríamos aplicarlo a un ejemplo como el de la generación de una guitarra, cuya materia prima fuera madera o plástico. Por otra parte, también hemos dicho que la generación relativa es la que produce al ente solo en cierto sentido, como algo secundario al ser de un sujeto. Lo ejemplificamos, junto a Tomás, con el caso del hombre blanco, el cual recibe tal perfección de la forma de la blancura, pero no recibe de ella el ser en absoluto sino solo el ser de cierto modo: el ser blanco. Y la recibe como sujeto o supuesto en el cual puede residir el color blanco. Otro ejemplo de esto podría ser el de una campana con un diámetro de forma circular. En efecto, no todas las campanas son circulares, pues algunas pueden ser cuadradas o triangulares, así como no todos los hombres son blancos, sino algunos son morenos o bronceados.

1.2. Generación a partir de la potencia

Y es aquí donde podemos introducir aquel señalamiento importante que habíamos mencionado sobre la materia. Dijimos que no cualquier materia puede ser *tal o cual*

sustancia o accidente. Y lo podemos apreciar en los ejemplos que acabamos de exponer.

Efectivamente, en cuanto a la generación sin más, es cierto que la harina está en potencia respecto a la sustancia del pan, y que la madera está en potencia respecto a la sustancia de la guitarra, pero sería completamente absurdo pretender afirmar que a partir de la harina se pueda hacer una guitarra, o que a partir de madera se pueda cocinar un pan. Del mismo modo, en la generación relativa, es verdad que el hombre es un sujeto en potencia de ser blanco o moreno, y la campana es sujeto en potencia de ser circular o cuadrada, pero, aunque esta misma es también susceptible de ser blanca, es completamente falso que el hombre esté en potencia de ser circular o cuadrado en sentido estricto. Por eso afirmamos que no toda materia puede ser tal o cual sustancia o accidentes. Parece que tal capacidad corresponde solamente a ciertas materias primas y a ciertos sujetos, y que la materia que recibe una forma en concreto se relaciona con ella necesariamente como la potencia con el acto: la forma no es recibida por toda materia, sino únicamente por aquella que tiene tal forma en potencia. Si no fuera así, todas las cosas estarían en potencia de ser pan, guitarra, blancos(as), circulares, y, en fin, de ser lo todo sin excepción, lo cual es insostenible.

Por eso afirma el Aquinate que *«la generación no se hace desde cualquier no ser, sino desde el no ente que es ente en potencia: así, el ídolo desde el cobre, que es un ídolo en potencia, no en acto»*. En estas palabras, la expresión *cualquier no ser*, se refiere precisamente a que la generación, tanto sin más como relativa, implica necesariamente partir de un determinado tipo de ser, de un ser con ciertas características, que pueden ser expresadas en términos de *aptitud* o *capacidad* para recibir específicamente la forma a la que corresponden. Debe ser una determinada materia, un cuerpo en especial, el que reciba la forma. Por eso se indica que la generación se realiza desde *el no ente que es ente en potencia*, y se ejemplifica con el caso del cobre que es ídolo, es decir, cierta imagen o escultura⁶, en potencia.

⁶ N.b. Con el término "ídolo" no nos referimos aquí a un ídolo en el sentido de una cierta personalidad que se propone como estereotipo o ideal para uno o varios admiradores, sino del ídolo en sentido etimológico y literal. El término "ídolo", en efecto, proviene del griego, ἰδωλα (eídola), y se traduce al latín como *imago*, y al castellano como *imagen*, y su significación más propia se refiere precisamente a una escultura o imagen regularmente pequeña y comúnmente vinculada a lo sagrado o religioso. En

Esta concepción de la información de la materia también se ve expuesta en Tomás en otros textos, como el siguiente, tomado de sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*: «*la forma no adviene a la materia a no ser que esta haya sido adecuadamente preparada mediante las disposiciones debidas*». ⁷ Donde dichas *disposiciones debidas* no se refieren a otra cosa sino a la potencia de la materia para recibir tal o cual forma. El texto parece ser suficientemente claro con las explicaciones anteriores.

En el caso de los seres vivos de nuestra experiencia, esta generación es igualmente válida, pues en ellos, como en todo ente corpóreo, es posible distinguir entre la materia y la forma que le hace ser en acto. Y esto queda expresado en esta cita de la *Suma Teológica* del Aquinate, la cual ya habíamos citado en el capítulo anterior, y que dice:

Así, pues, a algún cuerpo le corresponde ser viviente o principio vital en cuanto es tal cuerpo. Pero es tal cuerpo en acto por la presencia de algún principio que constituye su acto. Por lo tanto, el alma, primer principio vital, no es el cuerpo, sino, el acto del cuerpo. ⁸

Y en estas afirmaciones de Tomás podemos ver que en el viviente, el cuerpo es principio vital, es decir, que por el cuerpo el viviente puede ser viviente. Pero también aquí podemos asegurar que no cualquier materia o cualquier cuerpo puede ser viviente, sino un determinado tipo de cuerpo. Y por eso se indica que es *principio vital en cuanto es tal cuerpo*, refiriéndose a un cuerpo que tiene la vida en potencia. Pero además se puede apreciar que lo que determina el ser viviente en acto a tal cuerpo es una forma. Y así, el alma que es el primer principio del ser vivo, se identifica con la forma. De lo cual podemos concluir que en la generación de un ser vivo, lo que sucede es la introducción de la forma del alma en la materia del cuerpo. Y esta generación será de tipo sin más; puesto que si se tratara de una generación relativa, encontraríamos que el viviente sería un accidente de algún sujeto, cosa que no sucede. Entonces, el ser viviente, que es sustancia, no puede generarse sino de modo sustancial, esto es, una generación simple o sin más.

este caso Tomás desdiga con ella a una escultura hecha a partir de cobre. (Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Ídolos*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996).

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 9, ad. 16.

⁸ Ídem, *Suma Teológica* I, q. 75, a. 1.

Por ejemplo, cuando una planta se genera se puede observar que su materia prima corresponde a la semilla (o a la raíz o parte de la cual surge la planta, cuando esta se reproduce por bipartición, como es el caso de algunas de ellas). Y la forma sustancial que se introduce y da lugar a la planta será justamente la forma de tal planta, como la de un tulipán o la de un clavel. Y podemos afirmar también que no toda materia es capaz de convertirse en tulipán o clavel, sino la materia específica para esta generación. Así, no podemos esperar que de la semilla del crisantemo surja un clavel, o que de la penca de un nopal se origine un tulipán o una mata de sandías. Esto es absurdo para nuestra experiencia común, pues sólo de las semillas o partes que tienen la capacidad, la potencia, de ser tulipanes o nopales, de recibir tales formas, surgen dichas plantas.

Y si pensamos en la generación de un ser vivo superior, como un animal o un hombre, sigue teniendo validez. Esto lo ilustra el mismo Tomás cuando afirma que *«una cosa está en potencia para ser hombre, como el esperma y la sangre menstrual»*.⁹ En estas palabras se identifica al *esperma y la sangre menstrual* con la materia prima propia del alma humana. Es obvio que las expresiones sobre el *esperma* y la *sangre menstrual*, no se dicen en un sentido riguroso y estrictamente científico. Lo que se quiere indicar con la expresión *sangre menstrual*, corresponde a lo que hoy sabemos que es la célula del óvulo, como principio por parte de la mujer que se une al esperma, célula propiciada por el hombre, para constituir la materia prima dispuesta para recibir el alma y originar una nueva vida humana.

Hay que considerar que esta obra es redactada alrededor del año 1255, y que los datos que presenta son un esfuerzo de su autor, quien no era un médico o un biólogo profesional, por integrar lo más novedoso en el campo de la biología y la medicina de aquel tiempo. A pesar de esto, es posible reconocer que, de acuerdo a sus teorías, los argumentos que presenta el Aquinate para dar su explicación sobre la generación no pierden sentido ni coherencia. Lo que se ha indicado es que en la generación del ser humano interviene como principio potencial tanto el esperma, en el sentido de lo

⁹ Ídem, *Sobre los principios de la naturaleza*, 1.

aportado por el hombre, como la sangre menstrual, tomada en el sentido de lo aportado por la mujer.

1.3. La privación del ser ¿principio del ser?

Para terminar con esta idea de lo que es necesario en la materia que recibe la forma, hay que señalar un dato interesante que propone Tomás al respecto. Y es que el hecho de que la generación de un ser requiera que la materia esté dispuesta para recibir a la forma, constituye para él un tercer elemento que puede considerarse necesario en la misma generación. ¿Cómo es esto? Entonces ¿son tres elementos necesarios en la generación según el Angélico? Sí. Pero él mismo hace algunas precisiones sobre esta teoría suya.

Así, en los textos posteriores a los que hemos citado de *Los principios de la naturaleza* dice: «Así pues, para que haya generación se requieren tres cosas, a saber, el ente en potencia, que es la materia, y el no ser actual, que es la privación, y aquello que lo hace actual, a saber, la forma».¹⁰ Al inicio y al final de esta cita se habla de los principios que hemos descrito, la materia y la forma. Pero en la parte central de esta misma se habla del tercer principio que anunciamos, y que el Dominico llama aquí *privación*. Esta, dice, es el *no ser actual* de la cosa.

Esto es importante, pues se considera como un principio necesario para la generación. El hecho tan simple, por ejemplo, de que un fósforo necesite estar apagado y en potencia del fuego, para poder luego ser encendido de hecho, es considerado por el Aquinate un principio requerido por la generación del fuego en el fósforo. Parece algo demasiado simple y obvio, pero el punto interesante es que le otorgue la importancia de un principio de la naturaleza.

No obstante, hay que precisar que el santo Doctor no ubica a la privación en el mismo nivel de importancia como principio de la generación que a la materia y la forma. De hecho, en algunos textos parece ubicarlo casi como un sinónimo de la materia: «*Los principios de la naturaleza son, pues, tres, a saber, la materia, la forma y*

¹⁰ *Ibidem*.

*la privación. De ellos, uno, la forma, es hacia donde parte la generación, los otros dos caen de donde parte la generación».*¹¹

Aquí podemos apreciar nuevamente cómo se considera que hay tres principios en la generación de las cosas. Pero también se deja ver la diferencia que se hace entre la forma y los otros dos principios, los cuales parecen coincidir en uno solo. En efecto, la forma es *hacia donde parte la generación*, es decir, hacia donde tiende, el fin hacia el que se orienta el cambio. Y lo entendemos al recordar que la forma es la que da el ser en acto al ser generado. Pero de los otros dos principios se dice que *caen de donde parte la generación*, o sea que tanto la materia como la privación coinciden en aquello de lo cual se hace el ser generado, es decir, la materia que está en potencia de recibir la forma. Parece realizarse una identificación a final de cuentas.

Entonces, ¿por qué decir que la privación es otro principio? ¿No bastaba decir que era una cualidad de la materia? ¿En qué sentido se dice que es principio? Esto lo aclara Tomás a continuación del mismo texto, cuando dice: *«Por lo tanto, la materia y la privación son lo mismo en cuanto al sujeto, pero difieren conceptualmente: el cobre es la misma cosa que lo no configurado antes del advenimiento de la forma, pero una es la razón por la que se dice cobre, otra no configurado»*.¹² Con estas palabras se entiende mejor por qué se dice que la privación es principio. Aunque la materia es la misma que tiene capacidad de recibir a la forma, y a la vez es lo que carece de la configuración propia de dicha forma, es necesario precisar que no es potencia y privación bajo el mismo aspecto, y por eso se dice que *difieren conceptualmente* y que *una es la razón por la que [el cobre] se dice cobre* y otra por la que se dice *no configurado*. Pero dicho de un modo más claro, continúa el Angélico diciendo:

*Por eso se dice que la privación no es un principio per se sino accidentalmente, a saber, porque coincide con la materia; así, decimos que es accidental que “el médico construye”: no lo hace, en efecto, en cuanto que es médico sino en cuanto que es constructor, lo que coincide con el médico en el mismo sujeto.*¹³

¹¹ *Ibidem.*, 2.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¿Qué significa que la privación es un principio accidentalmente? Quiere decir que no lo es de forma directa o *per se*. En efecto, la forma y la materia son principios *per se*, pues por sí mismos son necesarios de forma directa para la generación de las cosas. Pero la privación no lo es de forma directa, sino sólo *porque coincide con la materia*. Del mismo modo que el médico no construye por ser médico sino por ser constructor, así también el fósforo no genera el fuego por estar seco, sino por coincidir con la materia de su parte combustible. Si generara el fuego en sentido estricto *por* estar seco, se seguiría que únicamente lo seco generaría fuego, lo cual es falso en el caso de los combustibles líquidos.

Por último, cuando decimos que la generación se realiza desde el *no ser*, no se quiere decir que todo *no ser* sea un principio en la generación. Hay que aclarar que no es lo mismo la negación que la privación. Pues la negación indica la carencia de una perfección, pero no implica que aquello que carece de ella tenga la capacidad de poseerla. Por ejemplo, es correcto decir que una serpiente no tiene la capacidad de caminar. Esto es una negación. Pero sería inadecuado decir que la serpiente fuera coja por no poder caminar, pues en la propia constitución de la serpiente no está la capacidad natural de caminar. En ella no puede haber privación del caminar, pues nunca ha tenido tal capacidad, así como tampoco de volar o de razonar. Estas serían funciones negables en ella, pero no privaciones:

Y debe saberse que no decimos que la negación sea un principio porque la generación se efectúe desde el no ser, sino la privación, pues la negación no determina su sujeto: "no ve" puede decirse también de entes que no existen, como "la quimera no ve", y, asimismo, de entes que por naturaleza no tienen vista, como las piedras. Pero la privación solo se dice de un sujeto determinado, a saber, de aquel al que la tenencia de una cosa es natural: así, la ceguera sólo se dice de los que por naturaleza pueden ver.¹⁴

De este modo se puede entender de mejor manera lo que se expresa con la privación. No se trata de cualquier no ser, sino de aquel que implica la posibilidad de ser, la potencia. Por eso tanto la ceguera como el ser cojo solo se predicán de aquellos seres que tienen la capacidad natural de ver o de caminar, respectivamente.

¹⁴ *Ibidem*.

2. La corrupción de los entes corpóreos

Hemos dado hasta aquí algunas indicaciones de lo que implica la generación de los entes, y hemos resaltado la relación de la forma, la materia, y, últimamente, la privación. Y se ha descrito que la generación es la introducción de la forma en cierta materia, sea para generar una sustancia o para generar un accidente. Y esta era una de las interrogantes que nos formulábamos al inicio de este capítulo. Sin embargo, otra de estas interrogantes tiene que ver con lo que sucede en sentido inverso a la generación, es decir, con la separación de la forma y la materia.

En efecto, si es cierto que en la experiencia nos percatamos de que las cosas se generan, comienzan a existir, a ser en acto, también es cierto que la misma experiencia nos muestra que las cosas dejan de existir, que dejan de ser lo que son y pasan a ser algo distinto. De hecho, la misma generación de las cosas implica la destrucción del ser de otras, pues algo deja de ser en acto lo que era para pasar a ser algo diferente. ¿Cómo explicamos esto? Santo Tomás tiene algunas aserciones al respecto, que podemos revisar para tratar de esclarecer nuestros cuestionamientos.

Una de las citas que podemos hacer es de un texto de la *Suma Teológica*, donde se afirma que «*El ser corresponde sustancialmente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca*».¹⁵ Las primeras dos enunciados de esta cita reafirman lo que se ha dicho en temas pasados: que la forma es acto de la materia. Pero la tercera afirmación de la cita indica que la materia «*se corromperá cuando la forma desaparezca*». De modo que aquello que hemos descrito como la destrucción del ente por la separación de su forma, es decir, que deja de ser en acto, es conocido por Tomás con el término «*corrupción*».

Esto lo confirmamos en *Los principios de la naturaleza*, donde leemos: «*Y puesto que la generación es una cierta mutación del no ser o no ente al ser o ente, la corrupción, inversamente, debe ser del ser al no ser*».¹⁶ La corrupción, pues, es lo contrario a la generación. Pero, ¿cómo es esta posible?, es decir, ¿qué condiciones son necesarias para que se dé? Y ¿qué cosas son susceptibles de corrupción?

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 6.

¹⁶ Ídem, *Los principios de la naturaleza*, 1.

2.1. La corruptibilidad como propiedad del compuesto

En el capítulo anterior decíamos que hay tres modos de ser sustancia: la materia, la forma, y el compuesto de materia y forma.¹⁷ Ahora, al hablar de la corrupción de los seres, podríamos preguntar cuál de estos modos de ser es el que sufre la corrupción.

En efecto, al comentar aquella cita, decíamos que en realidad la materia y la forma son sustancias de modo incompleto y en cierto modo. La materia es sustancia solo en sentido potencial cuando se trata de la materia prima, pero sí lo es en sentido completo cuando se trata de un sujeto que recibe accidentes. Sin embargo, en este caso ya no se hablaría de materia propiamente dicha, sino ya de un compuesto de materia prima y forma sustancial. En el caso de la forma decíamos que solo es sustancia en el sentido de que da el ser sustancial a la materia prima, precisamente cuando se trata de una forma sustancial. Por lo tanto, parece que lo único que tiene el ser de manera propia es el sujeto o compuesto de materia y forma, un ente concreto o ser natural y corpóreo. Y si la generación es la introducción de la forma en su respectiva materia, y la corrupción es, por el contrario, la separación de ambos principios, entonces resulta evidente que lo único susceptible de corrupción es el compuesto de materia y forma.

Las afirmaciones anteriores parecen ser correctas, y de hecho son confirmadas, aunque de modo distinto, en algunos textos de Tomás. Uno de esos textos es el siguiente, del mismo opúsculo de *Los principios de la naturaleza*:

Y debe saberse que la materia prima, y también la forma, no se genera ni se corrompe, pues toda generación es desde algo hacia algo; de donde parte la generación es la materia, a donde parte es la forma; si, pues, la materia o la forma se generaran, habría materia de la materia y forma de la forma hasta el infinito. Por eso, hablando propiamente, la generación sólo es del compuesto.¹⁸

Esta explicación de la generación como propia del compuesto, parte del análisis de la generación misma. Y justamente se dice que del hecho de que esta se efectúe *desde* la materia y *hacia* la forma, se sigue que la materia no es generable pues a su vez

¹⁷ Cfr. Ídem. *In II De anima*, lección 1, n. 239. en C. FERNÁNDEZ S.J., *Op. Cit.*

¹⁸ Ídem, *Sobre los principios de la naturaleza*, 2.

tendría que partir *desde* cierta materia, y habría entonces otra materia a partir de la cual se hace la materia. Admitir esto sería aceptar que aquella *otra* materia provenga a su vez de una materia aún más originaria y primordial, lo cual llevaría a una regresión al infinito, situación que Tomás considera imposible e inviable¹⁹. Por lo tanto, la materia es ingenerable, y al serlo, por ende, es también incorruptible, pues si se corrompiera se daría en la materia una separación de elementos de los cuales resultaría a su vez otra materia, que sería también a su vez corruptible dando lugar a otra sucesión al infinito.

Algo similar ocurriría con la forma, la cual, si fuera generable, su generación tendería *hacia* cierta forma, es decir, se trataría de la introducción de cierta forma para generar a la forma. En ese sentido es que «*habría forma de la forma*», y esto de manera sucesiva infinitamente, lo cual ya hemos dicho que es rechazado por el Angélico. Por esta razón, la forma es ingenerable, y si es tal, es también incorruptible, pues con la corrupción ocurriría la descomposición en los elementos que mencionamos anteriormente, de los cuales uno sería la forma de la cual se había generado la forma corrompida, y admitir esto supondría nuevamente la corruptibilidad de formas al infinito. Así pues, queda claro, para el Doctor Dominico, que tanto la generación como la corrupción no pueden atribuirse ni a la materia ni a la forma, sino que son propias del compuesto de ambas.²⁰

¹⁹ N.b. ¿Por qué Tomás no admite esta regresión al infinito? Porque al hacerlo admitiría que la materia no tiene principio (y si es incorruptible, tampoco tiene fin), lo cual sería decir que la materia es eterna. Y para Tomás esto es absurdo y aberrante, pues el único ser eterno, sin principio ni fin, es Dios. Aquí, hay que tener clara una cosa: que el hecho de que Tomás afirme que la materia es incorruptible no quiere decir que sea eterna. Esto, por la sola razón de que la esencia de la materia no se identifica con su existencia. Por lo tanto, debe tener como razón de su existencia a un ser cuya esencia sea su propia existencia, y este solo es Dios. Pero ¿cómo, si la materia es ingenerable? Bien, pues el hecho de que sea ingenerable metafísicamente, no impide que pueda haber sido *creada*. En efecto, el término *creación* implica el comienzo de la existencia de las cosas pero con la particularidad de efectuarse *a partir de la nada*. Por esta razón, el único ser que podría haber creado a la materia y al mundo es Dios, pues ningún ser inferior puede causar algún ser partiendo de la nada, sino que parten siempre de seres que ya existen para transformarlos. Entonces el crear es un acto exclusivo de Dios. El planteamiento exhaustivo de este problema excede los propósitos de nuestro trabajo, por eso nos limitamos a señalar que en la metafísica tomista, el origen de la materia se explica por la *creación*. Y esta teoría fue desconocida para Aristóteles, por lo cual no pudo más que afirmar la eternidad de la materia y del mundo (Cfr. Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 44, a. 2).

²⁰ N.b. Aquí nos podríamos preguntar: si la generación y la corrupción son propias del compuesto de materia y forma ¿entonces cuál es la razón de la existencia de estas dos? Como hemos indicado en la nota anterior, esta interrogante requiere exponer exhaustivamente la idea de la creación en la

2.2. Corrupción sin más y corrupción relativa

Ahora bien, hemos comprobado que la generación y la corrupción son propias del compuesto de materia y forma. Pero si recordamos que tanto la materia como la forma se dan de dos modos diferentes, podemos advertir que el compuesto entonces también se dice de dos modos. ¿Cuáles son esos dos modos de la materia y de la forma? Los dos modos de la materia son la materia prima y el sujeto. Los dos modos de la forma son la forma sustancial y la forma accidental. Y los dos modos en los que es configurado el compuesto son 1) como sustancia, la cual resulta de la información de la forma sustancial en la materia prima, y 2) como accidente, el cual resulta de la información de la forma accidental en el sujeto. Y ¿por qué recordamos esto? Porque hemos dicho que la generación y la corrupción son propias del compuesto, y si este se da de dos modos, luego, la generación y la corrupción deberán darse de dos modos.

Ahora bien, esto concuerda con la explicación que ya hemos dado sobre la generación de los seres, en la que distinguimos la generación sin más, como propia de las sustancias, y la generación relativa, como la que se realiza en los accidentes. Pero resulta entonces que no hemos hablado de la corrupción en los dos modos del compuesto.

Para abordar esta cuestión, veamos la continuación del texto de *Los principios de la naturaleza*:

Y a este doble tipo de generación responde un doble tipo de corrupción, a saber, la sin más y la relativa; ahora bien, la generación y la corrupción sin más sólo se dan en el género de la sustancia, mientras que la generación y la corrupción relativas se dan en los otros géneros.²¹

En estas palabras del Aquinate podemos observar el doble tipo de corrupción que se distingue en los compuestos, del mismo modo en que se hizo con la generación. Así pues, resulta que la corrupción se da de acuerdo al modo de ser del compuesto, tanto

metafísica tomista, lo cual excede los intereses de este trabajo. sólo hemos señalado a la materia, la forma, y la relación que guardan mutuamente, en cuanto servirán a la comprensión de la incorruptibilidad del alma humana. Pero la teoría de la creación del mundo por parte de Dios no es el objeto de nuestro estudio y nos limitamos a mencionar que esta sería la razón de la existencia de la materia y la forma.

²¹ Ídem, *Los principios de la naturaleza*, 1.

si es sustancia como si es accidente. Y si se habló de una generación «sin más» respecto a la sustancia, se podrá hablar también de una «corrupción sin más» en el género de la misma sustancia.

Esto quiere decir, que si bien, para el Dominico la generación sin más de una sustancia consistía en la introducción de la forma sustancial en su materia prima correspondiente, y esto constituía el comienzo de la existencia de tal sustancia, ahora en la corrupción sin más de la sustancia sucederá exactamente lo contrario. De modo que la corrupción sin más consiste en la separación de la forma sustancial respecto a la materia prima, y por lo tanto, esto constituye la destrucción y el final de la existencia del compuesto o sustancia.

Algunos ejemplos de esto podrían ser los casos de la combustión de una hoja de papel y de la descomposición de un pan. En efecto, si tomamos una hoja común de papel y le encendemos fuego, aquella es consumida por este y queda convertida en cenizas. En este caso ha ocurrido un cambio sustancial, pues no decimos que la hoja de papel permanezca después de ser quemada. Si así fuera, estaríamos ante un cambio accidental, pues no se habría alterado el ser propio de la hoja de papel. Pero como se dice que la hoja no permanece después de la corrupción, sino que queda convertida en cenizas, entonces hay que afirmar que ha habido una corrupción sin más, sustancial, un cambio de sustancias, pues la materia prima que antes presentaba la forma sustancial de *hoja de papel*, ha perdido ahora tal forma y ha recibido en cambio la forma sustancial de *cenizas*. Se ha corrompido evidentemente la sustancia o compuesto de la hoja de papel, y a la vez se ha generado la sustancia de las cenizas.

En el caso del pan sucede lo mismo. Si se cocina un pan, pero se abandona expuesto a ciertos factores como el sol, humedad, polvo, contaminantes, bacterias, etc., después de un determinado tiempo ya no encontraremos pan sino un cúmulo de masa putrefacta. En tal caso, la sustancia del pan que habíamos generado al cocinarlo, habrá perdido la forma sustancial de *pan*, y su materia prima habrá recibido en cambio la forma sustancial de *masa putrefacta*.

Tal es la manera en la que se da la corrupción sin más, que también podríamos llamar *sustancial* o *simple*. Ahora, en cuanto a la corrupción relativa, se dice que se da *en los otros géneros*, es decir, no en la sustancia sino en los accidentes.

Así pues, si en la generación relativa se produce un accidente por la información de la forma accidental en su sujeto, ahora en la corrupción relativa lo que se efectuará será la eliminación de tal accidente por la separación del sujeto y la forma accidental. De manera que si una hoja de papel, por ejemplo, tiene la cualidad accidental de estar en blanco, pero la tomamos y escribimos en ella, podemos afirmar que ha sucedido una corrupción relativa. Esto es porque el sujeto de la hoja de papel ha perdido la forma accidental de *estar en blanco*, y ha recibido en cambio la forma accidental de *estar escrita*. Y afirmamos que el cambio suscitado es un cambio accidental, porque ni el estar en blanco ni el estar escrita le es esencial a la hoja de papel. No todas las hojas de papel están en blanco o están escritas, y de hecho pueden estar de uno u otro de estos modos y seguir siendo hojas de papel. A esta corrupción de tipo relativo se le podría llamar también corrupción accidental o compleja, en contra posición a la corrupción (y a la generación) sin más.

Antes de concluir este tema, hay que señalar que si se han observado con atención los ejemplos descritos, se puede decir que toda generación implica una corrupción, y viceversa. Pues siempre que se genera una cosa a la vez se está corrompiendo otra, y cuando se corrompe algo, se da lugar a otro algo distinto al corrupto. Esto se entiende precisamente por lo que hemos dicho acerca de la materia prima, a saber, que es incorruptible, razón por la cual necesita siempre ser informada por alguna forma, y esto propicia que aun cuando pierda una forma al mismo tiempo esté recibiendo otra distinta. Y no puede dejar de estar informada pues eso implicaría su corrupción. Y si es incorruptible, esto implica que siempre se halle formando un compuesto, el cual es a su vez necesario para que las formas accidentales se generen o se corrompan sucesivamente en él como sujeto. Y esto es lo que observamos a nuestro entorno como una continua sucesión de cambios sustanciales y accidentales que se manifiestan en las cosas.

Finalmente, concluimos que de esta manera se entienden, para Santo Tomás de Aquino, los modos en los que se pueden generar y corromper los seres corpóreos. No obstante, aunque hemos examinado los modos, cabe cuestionar la o las razones por las cuales se dan tales generaciones y corrupciones.

3. Las causas de la generación y la corrupción

¿Cuáles son las razones o causas de que se efectúen tanto la generación como la corrupción de los seres corpóreos? ¿Por qué la forma se une o se separa de la materia? estas cuestiones se vuelven necesarias a nuestro estudio para poder entender a fondo tanto la generación como la corrupción de los seres corpóreos.

3.1. Causas de la generación: material y formal, eficiente y final

Así pues, si nos preguntamos por aquello que hace que la forma informe a la materia, tenemos que decir que es imposible que la forma o la materia sean los que originan por sí mismos esa información. ¿Cómo puede ser esto? ¿No habíamos dicho que estos dos son principios del compuesto? Efectivamente. Dijimos que estos dos son principios de los seres compuestos, y se les puede llamar también causas, pues para Tomás «*se dice que causa es aquello de cuyo ser se sigue otro*». Y pues el ser del compuesto se origina a partir de la materia y la forma, por eso estos se pueden llamar principios y causas. No obstante, no por ser causas son también suficientes para la generación en sentido estricto. Esto lo advierte santo Tomás en *Los principios de la naturaleza*, y por eso afirma: «*De lo dicho está claro, pues, que los principios de la naturaleza son tres, a saber, materia, forma y privación; pero éstos no son suficientes para la generación*».²²

Y a continuación comienza a dar sus razones para esta declaración: «*Lo que está en potencia no puede reducirse a sí mismo al acto*».²³ Hay que recordar que se dice materia aquello que está en potencia de ser algo, sea sustancia o sea accidente. Y para Tomás, la materia no puede propiciar por sí sola la generación, pues nada pasa de la potencia al acto sino por algo que está en acto. De ahí que la materia requiera de un principio que le haga ser en acto, y esta es la forma. Así, la madera no es la que se

²² *Ibidem.*, 3.

²³ *Ibidem.*

mueve para tomar la forma de guitarra. Pero nos encontramos con que Tomás dice que *«Tampoco la forma se extraería a sí misma de la potencia al acto: y hablo de la forma de lo generado, que dijimos era el término de la generación»*.²⁴ Por lo que la forma tampoco resulta suficiente para propiciar la generación, en razón de que la forma de lo generado es aquello hacia lo que tiende la generación, es decir, es lo que determina el producto de la generación, pero no es aquello que la comienza en sentido temporal. Así, la forma de la guitarra no es algo que tome iniciativa para informar a la madera.

Por estas razones, el Aquinate afirma que *«Es necesario, por tanto, que además de la materia y la forma haya otro principio que opere; y a éste se le llama eficiente, o motor, o agente, o de donde toma principio el movimiento»*.²⁵ En estas palabras, el Angélico reconoce que, además de la forma y la materia, debe haber un tercer principio que *opere*, o sea, que actúe en la generación. Y en seguida indica que tal principio debe ser tal de modo que de él tome *principio el movimiento*, es decir, que este tiene que ser el que ponga en marcha la generación. Y por eso se le puede llamar eficiente, motor, agente. Ejemplo de esto sería que la generación de una guitarra tiene por principios propios la madera y la forma de la guitarra, pero quien pone en marcha la generación es la causa eficiente, en este caso, el artesano que fabrica la guitarra. Y así, todos los entes compuestos provienen de una causa eficiente que ha iniciado su generación.

Por otra parte, el Angélico reconoce un segundo tipo de causa de la generación. En efecto, cuando el artesano toma la madera y le hace tomar la forma de guitarra, el artesano tiene una intención con la cual fabrica la guitarra. A esta intención se le conoce como “causa final”: *«Y porque, como dice Aristóteles en el libro II de la Metafísica, todo lo que obra obra pretendiendo algo, es necesario que haya otro cuarto [principio], a saber, lo que pretende el agente: y a esto se le llama fin»*.²⁶ En este sentido, el santo Domingo considera principio de la generación a la finalidad con que las cosas son generadas por la causa eficiente, pues determinan en cierta manera el modo de ser de las cosas que se generan. Por esta razón, si el artesano fabrica la

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

guitarra con la finalidad de que pueda reproducir sonidos armónicos con sus cuerdas, esta intención se presenta como un principio de la misma generación de la guitarra.

De esta manera se concluye que, en el pensamiento tomista, las causas de la generación de las cosas son los cuatro principios que hemos descrito. Y esto queda indicado por el mismo Tomás cuando afirma que «*De lo dicho está claro, pues, que hay cuatro causas, a saber, material, eficiente, formal, y final*».²⁷ Y así, la causa material es aquello de lo cual se hace o se genera el ente; la causa eficiente es aquel agente que pone en marcha la generación; la causa formal es la que determina lo que va a ser el ente generado; y la causa final es aquello para lo que se hace lo generado.

Además, de estas cuatro causas, el Angélico realiza una clasificación: «*la materia y la forma se dicen intrínsecas a la cosa pues son partes constituyentes de la cosa; la eficiente y la final se dicen extrínsecas pues están fuera de la cosa*»²⁸. Las razones de esta clasificación son muy claras, y tienen que ver con la relación que cada una guarda con el compuesto, sea como partes constituyentes (materia y forma), o como externas a la cosa (eficiente y final). ¿Por qué la privación no es considerada una causa? Tomás mismo lo dice: «*La privación no se menciona entre las causas, pues es un principio accidental, como se ha dicho*».²⁹ La privación no puede ser una causa en sentido propio, pues es una característica de la materia, y aunque posibilita la generación de una cosa, no por eso determina propiamente el ser de lo que se genera. Efectivamente, la madera está privada de muchas formas simultáneamente, pues no es guitarra a la vez que no es un mueble. Además, la privación no puede ser un principio intrínseco de lo generado porque no permanece en él cuando sucede la generación, al contrario, desaparece la privación de una cierta forma para que la materia pueda adquirir dicha forma. Y tampoco la privación puede ser un principio extrínseco a la cosa puesto que se encuentra como característica de la materia (intrínseca), y no está fuera de lo generado como lo está la causa eficiente y la final.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

Y de esta manera, podemos apreciar las razones que explican la generación de las cosas, según el pensamiento tomista. Falta entonces explicar cuál es la razón por la que tiene lugar la corrupción

3.2. Las causas de la corrupción: la necesidad de la materia

En cuanto a lo que ocasiona la corrupción de los seres corpóreos, se ha dicho que esta es lo inverso a la generación, es decir, la separación de la materia y la forma del compuesto, y por consecuencia, el final de su existencia. Pero, ¿por qué se separa la forma de la materia? sobre esta pregunta, nos encontramos con un texto de las *Cuestiones disputadas sobre el alma* que pueden darnos una idea al respecto:

...así como la forma no adviene a la materia a no ser que esta haya sido adecuadamente preparada mediante las disposiciones debidas, así, faltando las disposiciones debidas, la forma no puede permanecer en la materia. Y de este modo se destruye la unión del alma con el cuerpo, una vez que desaparece el calor y la humedad natural y otras cosas semejantes, en cuanto que mediante estas disposiciones el cuerpo estaba preparado para recibir el alma.³⁰

Estas líneas pretenden explicar la razón de la separación entre forma y materia, partiendo de una de las condiciones necesarias que posibilitan su unión: la potencia. En efecto, el texto anota que la materia no puede recibir la forma «*a no ser que haya sido adecuadamente preparada mediante las disposiciones debidas*», y lo que se pretende indicar con esta expresión es que la materia debe observar ciertas características para poder recibir a la forma. Y estas disposiciones y características son los rasgos que hacen a la materia ser cuerpo que tiene tal forma en potencia.

Así pues, el texto continúa señalando que una vez «*faltando las disposiciones debidas, la forma no puede permanecer en la materia. Y de este modo se destruye la unión del alma con el cuerpo*». Claramente esta expresión indica lo que hace que la forma se separe del cuerpo, esto es, cuando en la materia dejan de estar presentes las disposiciones debidas para tal forma, o en otras palabras, cuando la materia deja de ser apta y de estar en potencia respecto a la forma. De modo que la corrupción tiene lugar por razón de la materia, pues cuando esta deja de reunir las condiciones que

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 9, ad. 16.

hacían posible su unión con la forma, entonces a esta última le es imposible permanecer en la materia.

Tomemos nuevamente el ejemplo del pan. De él dijimos que su corrupción se daría si por los factores externos que afectaran su consistencia se convirtiera en una porción de masa putrefacta. Lo que en realidad pasaría en este caso sería que los factores como el sol, la humedad, los contaminantes, el polvo, las bacterias, etc., degenerarían las propiedades que la materia propia del pan necesita para poseer la forma del pan. Lo que sucedería sería que la materia del pan se deterioraría, perdería las disposiciones debidas para la forma del pan, y daría lugar a un cambio de su forma sustancial, a una trans-formación, perdiendo la forma sustancial de pan y adquiriendo la de masa putrefacta. Se daría una corrupción sin más o sustancial, pero dicha corrupción se daría en razón de las condiciones de la materia.

Parece entonces evidente que la corrupción se da por la pérdida de disposiciones de la materia. Pero, ¿por qué la materia presenta esta capacidad de degenerarse? Tal parece que la respuesta es que se debe a su propia naturaleza material, es decir, que la descomposición le es necesaria esencialmente a la materia. Pero, ¿cómo se entiende que la materia pueda degenerarse, desintegrarse o descomponerse? ¿Acaso la materia de un ser compuesto tiene a su vez su propia composición? Hay algunos textos que nos puede ilustrar al respecto: «*Por razón de la materia, pueden, pues, algunas cosas existir pero corruptibles, como el animal, que está compuesto de elementos opuestos, ya que su materia puede reunir elementos contrarios*».³¹

En esta cita de la *Suma contra gentiles*, el santo Doctor reafirma nuestra idea de que la materia es la razón de la corruptibilidad de los seres. Pero a continuación el texto pone un ejemplo interesante. Por una parte, se dice que el animal «*está compuesto de elementos opuestos*», y por otra, se explica esa composición: «*ya que su materia puede reunir elementos contrarios*». La primera parte del ejemplo señala al animal como un compuesto. Y ante este señalamiento podríamos pensar que se refiere a la composición de materia y forma que hemos venido mencionando anteriormente, y nos preguntaríamos por qué se dice que son *opuestos*. Pero la frase

³¹ Ídem, *Suma contra gentiles*, II, c. XXX.

posterior nos deja ver que no se trata de la composición de materia y forma, sino que esos elementos opuestos pertenecen a la materia del animal, esto es, a su cuerpo. Esto lo entendemos en cuanto se dice del animal que «*su materia puede reunir elementos contrarios*».

Es claro entonces que la materia tiene a su vez una composición propia. Pero entonces, ¿Cuáles son los elementos de la materia y por qué se dice que son contrarios? Para comprender esto, veamos lo que dice Tomás acerca de los elementos: «*El elemento se dice propiamente sólo de las causas que componen una cosa, las cuales son propiamente materiales; y no de cualquier causa material, sino de la que procede la primera composición*».³² En estas palabras se confirma que la materia está compuesta a su vez de elementos, pues se dice que estos son las causas que componen una cosa, pero se especifica que se trata de causas *propiamente materiales*. ¿Qué quiere decir esto? Que no se trata de causas formales, eficientes, o finales, y que por lo tanto, son a su modo causas que componen únicamente a la materia.

Y más aún, se hace otra especificación en el texto cuando se dice: «*y no de cualquier causa material, sino de la que procede la primera composición*». Esto delimita aún más lo que son los elementos, pues no se trata, entonces, de partes de cualquier cuerpo, como los brazos, las piernas, y los otros miembros de un cuerpo humano, sino de aquellas que constituyen la primera composición, aquello que compone incluso a cada miembro del cuerpo. De este modo, se puede afirmar que el cuerpo humano está compuesto por miembros, órganos, tejidos, células, moléculas, etc., pero al final, los constitutivos últimos de cualquier cuerpo serán los elementos, aquellos componentes que ya no puedan dividirse en *otras cosas específicamente diferentes*, como, de hecho, los describe Aristóteles.³³

Pero no hay que confundir la idea de Tomás sobre el elemento, con las teorías de la ciencias fisicoquímicas contemporáneas, las cuales postulan un conjunto sistematizado y definido de ciento dieciocho elementos que constituyen la

³² Ídem, *Los principios de la naturaleza*, 3.

³³ «Se llama *elemento* lo primero, inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo está compuesto. (...) Y de modo semejante explican también los elementos de los cuerpos los que dicen en qué cosas últimas se dividen los cuerpos, sin que éstas se dividan ya en otras cosas específicamente diferentes» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V 3 [1014a25-30]).

composición química de las cosas. La idea del Aquinate sobre el elemento es un tanto más general, no tan específica. Para él, lo mismo que para Aristóteles, lo que se muestra como elemento de una cosa es simplemente aquella parte que ya no se divide en otras más. Recordemos que en el siglo XIII no se contaba con teorías científicas tan minuciosas sobre la química como las del siglo XXI. Así que la concepción del elemento tomista se ubica más en el campo filosófico-metafísico que en el científico-químico. Por eso encontramos que para Tomás, *«la tierra y el agua son elementos, pues éstos no se componen de otros cuerpos, sino que de ellos procede la primera composición de los cuerpos naturales»*.³⁴

Y ¿por qué se dice que la materia puede *reunir elementos contrarios*? Porque la materia, como hemos visto se compone de elementos, y en ella estos pueden ser contrarios puesto que no se da de hecho que los elementos sean todos idénticos o semejantes. En efecto, el agua y el aire, que son elementos para Tomás, no son iguales, y sin embargo, son elementos que la materia reúne para conformar el cuerpo del compuesto. Pero si se habla de elementos contrarios, ¿no deberían excluirse unos a otros? Para Aristóteles, en quien se inspira Tomás, puede darnos una respuesta con la definición de contrario. Efectivamente, dice que se llaman contrarias las cosas *«que no pueden estar simultáneamente presentes en lo mismo»*,³⁵ y desde esta perspectiva se tendría que afirmar la exclusión y repulsión mutua de los elementos entre sí, de modo que no podrían formar un solo cuerpo. Pero inmediatamente el Estagirita dice que también se llaman cosas contrarias a *«las más diferentes entre las que están en el mismo receptáculo»*,³⁶ y desde esta segunda acepción, es posible afirmar que los elementos pueden estar presentes en una misma cosa, y por lo tanto, en este sentido sí se puede decir que la materia reúna elementos contrarios.

Ahora bien, ¿Qué relación guarda la materia compuesta de elementos contrarios respecto a la corruptibilidad de las cosas? Se dijo que la corrupción tenía lugar por razón de la materia, cuando esta pierde las disposiciones debidas para recibir a la forma. Pues bien, podemos concluir que esas disposiciones debidas de la materia

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Los principios de la naturaleza*, 3.

³⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V 10 (1018^a25).

³⁶ *Ibidem*.

corresponden a la ordenación que observan los elementos de la materia.³⁷ De modo que cuando estos elementos dejan de observar dicha disposición, sucede que la materia es incapaz de mantener la forma que tenía y da paso a la corrupción.

Sin embargo, cabe preguntar ¿por qué se da dicha pérdida de disposición? Tal parece que desde la metafísica no se puede esperar una respuesta para cada caso. Cada pérdida de disposición en particular tendría que explicarse desde las disciplinas competentes, y a la metafísica le corresponde señalar solamente, desde un enfoque abstracto y universal, que los elementos contrarios de la materia tienen necesariamente que disolverse o desintegrarse. Así parece ser, pues los textos metafísicos que hemos revisado se limitan a mencionar la corrupción y la desintegración de elementos contrarios como algo necesario en la materia, sin dar explicaciones minuciosas y particulares sobre casos concretos.

Así, Tomás expone: «Hay que decir: Necesidad tiene múltiples acepciones. 1) Necesario es lo que no puede menos de ser. Esto se puede predicar de un sujeto por razón de su principio intrínseco, bien material, como cuando decimos que todo compuesto de contrarios necesariamente debe corromperse» (*Suma Teológica*, I, q. 82, a. 1). Y en otro texto dice: «La necesidad absoluta es la que procede de causas anteriores en la vía de la generación, las cuales son la materia y la eficiente: así, la necesidad de la muerte que proviene de la materia y de la disposición de componentes contrarios: y esta se dice absoluta, pues no tiene impedimento; también se dice necesidad de la materia» (*Los principios de la naturaleza*, 4).

En esta última cita explica la necesidad que procede de la causa material, pero ya no hemos incluido la explicación de la necesidad de la causa eficiente, pues no la consideramos necesaria para el tema de la corrupción y los elementos contrarios.

³⁷ N.b. El mismo Aristóteles dice que «Disposición se llama la ordenación, según el lugar o según la potencia o según la especie, de lo que tiene partes» (Ibídem. V 19 [1022b]).

IV. LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

Introducción

En el primer capítulo de nuestro trabajo expusimos, según la metafísica tomista, la composición que presentan las cosas corpóreas de nuestra experiencia, consistente en materia y forma. En el segundo capítulo, se trató de explicar el modo en que dicha composición de da en los seres vivos de nuestro entorno, en cuanto que también son seres corpóreos. Y al respecto se dijo que la forma de los seres vivos es identificada con el alma, pues esta es la que informa a la materia, que es el cuerpo que tiene vida en potencia, y le hace ser viviente en acto. Por otra parte, en el tercer capítulo, hemos señalado la manera en que las cosas se generan, en que comienzan a existir, es decir, cómo es que la materia adquiere una forma determinada para conformar un ser compuesto, y también el modo en que las cosas se corrompen, o sea, cómo es que estas pierden la forma que tenían y dejan de ser lo que eran.

Ahora bien, para finalizar este trabajo, y recordando el propósito que nos establecimos desde el comienzo, pretendemos tratar en el presente capítulo qué es lo que pasa con el cuerpo y con el alma una vez que se han separado el uno de la otra. ¿Desaparecen por completo o habrá posibilidad de que sigan existiendo después de la separación? Si puede probarse que alguno de ellos subsiste después de la separación, ¿cómo se entendería eso? ¿Qué condiciones darían lugar a la subsistencia de uno o de otro? Para responder a esto, tenemos que tener presente lo que sucede en la corrupción, pues el presente planteamiento está estrechamente relacionado con esta. En efecto, si la corrupción es la separación de forma y materia, y si hemos dicho que la forma del viviente es el alma y que su materia es su cuerpo, es claro que la corrupción del viviente será la separación de su alma y su cuerpo.

Así pues, cuando tratamos el tema de la corrupción tanto de la sustancia como de los accidentes, hemos puesto ejemplos para comprender mejor. Los ejemplos que pusimos fueron el de una hoja de papel y el de un pan, y podemos ver que estos son seres inertes, sin vida. Pero para comprender lo que sucede con el alma y el cuerpo después de su separación, hay que analizar la corrupción ahora del modo en el que se

da en los seres vivos. Para eso, lo que se ha dicho de la forma de cualquier cuerpo lo diremos ahora del alma del viviente, y lo mismo haremos respecto al cuerpo del viviente, aplicándole lo que dijimos acerca de la materia de cualquier cosa en general.

1. La corrupción de los seres vivos

Antes de analizar la corrupción de los seres vivos, podemos hacer una observación acerca de la misma, y es que la corrupción de los seres vivos se refiere a lo mismo a lo que podemos llamar muerte¹. En efecto, se dice que la corrupción es separación de materia y forma, y si se entiende el término *muerte* como referente al final de la vida por la separación del cuerpo y el alma, en cuanto esta es su forma y su primer principio vital, puede decirse, por esta razón, que la corrupción de un ser vivo es lo mismo que su muerte.

De estas afirmaciones se puede también deducir que los únicos seres de los que se puede predicar propiamente la muerte son aquellos de los cuales en algún momento se pudo predicar propiamente la vida, pues no se puede decir que está muerto lo que nunca estuvo vivo, del mismo modo en que no se puede decir que deje de existir lo que nunca ha existido. La única manera de predicar la muerte de algo que nunca ha tenido vida es por semejanza o en sentido equívoco, como cuando se habla de un teléfono muerto (en cuanto no funciona adecuadamente) o de tierras muertas (en cuanto son infértiles). Esta idea la podemos confirmar cuando observamos algunos textos del Aquinate, en los cuales emplea cualquiera de ambos términos para designar la separación de alma y cuerpo de los vivientes, como veremos más adelante.

¹ N.b. El término *muerte* (del griego θάνατος [*thánatos*] y del latín *mors*) es usado con distintos sentidos según el contexto en que se emplee. Sin embargo, puede distinguirse como rasgo común a todo ellos el hacer referencia al final o la privación de la vida. Así, se llega a hablar de una muerte clínica o biológica como deceso de las funciones vitales de un organismo; de una muerte metafísica como la separación del cuerpo y del alma, vista como su principio primario de vida; de muerte en sentido equívoco, como cuando se dice que un aparato, o algún otro objeto, está muerto cuando no funciona debidamente; e incluso hay quienes llaman muerte a un cierto personaje representado por un esqueleto humano, al que atribuyen fantásticamente la responsabilidad del deceso de los seres humanos o hasta poderes milagrosos, como el caso del fenómeno religioso del culto a la llamada Santa Muerte. Esta personificación se entiende por el simbolismo del esqueleto humano respecto al final de la vida humana. No obstante, en nuestro estudio, santo Tomás asume el sentido metafísico de la muerte y a él se refiere cuando trata la corrupción de seres vivos, empleando para estos casos los términos *corrupción* y *muerte* indistintamente (Cfr. ABAGNANO, N., *Op. Cit.*, "Muerte" p. 733-735; Cfr. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Herder, Barcelona, 1970, pp. 47-71).

Ahora, en cuanto al análisis de la corrupción del viviente, podemos comenzar recordando que la corrupción se da de dos modos: *sin más*, que es la separación de la materia prima y la forma sustancial, y *relativa*, que corresponde a la separación del sujeto y sus formas accidentales. Y entonces, ¿a cuál de estos dos tipos de corrupción corresponde la separación del alma y el cuerpo? Tendríamos que afirmar que se trata de una corrupción sin más. ¿Por qué? Recordemos que en el segundo capítulo se dijo que el alma es forma del cuerpo del viviente, pero además se señaló que no es cualquier forma, pues no le da al viviente alguna perfección secundaria o accidental, sino que es la forma sustancial, ya que le da al viviente su mismo ser viviente. Esto lo concluíamos al observar que los vivientes tienen funciones y operaciones vitales, pero que no se dice que vivan por alguna de ellas sino que, por el contrario, operan con esas funciones porque viven. Por lo tanto, los seres vivos deben tener un principio fundamental y primario por el cual vivan, por el cual reciban el ser vivientes. Y vimos que a este principio primario de vida Tomás lo llamó alma. Y como la forma sustancial de algo es la que le da el ser primaria y fundamentalmente, entonces, el alma es la forma sustancial del ser vivo, mientras que el cuerpo vendría a ser su materia prima. Y por esta razón, tenemos que decir que la separación del alma y el cuerpo corresponde a una corrupción sin más.

Así pues, veamos lo que sucede en la corrupción *sin más* del viviente tanto con su cuerpo como con su alma, y recordemos las preguntas que nos interesa responder: ¿desaparecen? ¿Siguen existiendo? ¿Qué es lo que sucede en cada caso?

1.1. El cuerpo del viviente tras la corrupción

En cuanto al cuerpo, se dijo que en la corrupción sin más este corresponde a la materia prima. Y ¿qué pasa con la materia prima en la corrupción? Si dijimos que la corrupción tiene lugar porque los elementos de la materia pierden las disposiciones necesarias para tener determinada forma, entonces en la corrupción sin más lo que sucede es que la materia prima deja de estar dispuesta para tener cierta forma sustancial y por eso esta se pierde. Pero también afirmamos que cuando una sustancia se corrompe se genera otra, es decir, que cuando la materia prima deja de

estar dispuesta para una forma, al mismo tiempo está propiciando las disposiciones necesarias para recibir una forma distinta. De modo que la materia no puede estar sin ser informada absolutamente por ninguna forma: necesita una forma para poder existir. Esto se debe a dos características de la materia: 1) que por sí misma es indeterminada, de manera que no puede realmente existir sin forma alguna: en la realidad no se puede encontrar una materia sin ninguna forma, y la distinción de estas dos se lleva a cabo únicamente por el intelecto en un campo abstracto; 2) La materia es incorruptible, de modo que al no poder destruirse y no poder estar sin alguna forma, es necesario que en ella sobrevenga continuamente una sucesión de formas que le vayan determinando, ahora como una cosa, después como otra distinta, dependiendo de las disposiciones particulares de la materia en cada caso.

Ahora bien, para ilustrar esto, en el capítulo anterior pusimos los ejemplos de la combustión de la hoja de papel y de la descomposición del pan, y decíamos que la materia prima de uno y de otro ejemplos, al dejar las disposiciones propias para tener las formas sustanciales del papel y del pan, dejan de tener dichas formas y adquieren otras, pasando a ser algo distinto (cenizas y masa putrefacta, respectivamente). Estos ejemplos parecieron ser claros. Pero ahora nos preguntamos ¿qué pasa con la materia prima de los vivientes cuando les sucede una corrupción sin más?

Bien, si el cuerpo del viviente corresponde a su materia prima, hay que decir que la corrupción del viviente es causada por la pérdida de disposiciones propias de los elementos del cuerpo para conservar el alma. Así que cuando un ser vivo muere, la forma sustancial del alma deja de animar al cuerpo, y este adquiere una forma sustancial diferente, a saber, la de un cadáver. Por ejemplo, cuando se habla de la muerte de una flor o de una gallina, se puede decir que lo que se tiene después de la muerte de estos es el cadáver de la flor y el de la gallina. Ya no son la flor ni la gallina como tales los que están ante nosotros, sino sus cadáveres. Y aunque a veces se pueden encontrar expresiones que siguen llamando flor o gallina al cadáver de cada una, hay que decir que estas expresiones no son apropiadas, y pueden ser usadas solo en sentido análogo o equívoco. Una idea semejante la dice el mismo Angélico en sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*, donde afirma:

...se encuentra en el hombre la mayor distinción de partes por razón de sus diversas operaciones; y el alma a cada una de ellas les da el ser sustancial según aquel modo que corresponde a la operación de las mismas. Señal de esto es que, una vez que se retira el alma, no permanece ni la carne ni el ojo sino equívocamente.²

En estas palabras, Tomás de Aquino indica que cuando el alma se retira, es decir, cuando un viviente muere, la materia que queda no puede llamarse igual que antes: ya no se trata del compuesto del viviente sino de la materia que ha dejado de ser del viviente y se ha convertido en cadáver. En efecto, el texto recuerda que el hombre observa gran diversidad de partes en función de sus diversas operaciones. Pero se afirma que el alma es la que le da el ser sustancial a cada una de esas partes según le corresponde a cada una el ser para su operación.

Aquí será útil recordar dos cosas: 1) que el cuerpo necesita cierta disposición para recibir al alma, y que esta consiste en estar preparada para efectuar las funciones vitales propias del ser vivo (crecer, ver, oír, etc.). Esta disposición se refleja en la organización del cuerpo que recibe al alma, es decir, en los diversos órganos del cuerpo que preparan cada función vital (raíces, tallo, aparato digestivo, ojos, oídos, etc.). Dicha organización es la que hace al cuerpo tener la vida en potencia. Y 2) hay que recordar también que el alma es la forma y el acto del ser viviente. Esto quiere decir que, si la materia del cuerpo está preparada para las funciones vitales mediante los órganos, ahora necesitará de un principio que les haga efectuar dichas funciones, algo que las haga ser órganos vivos de hecho y no solo en potencia, que les dé el ser sustancial de órganos de un ser vivo. Este principio es el alma, pues se ha dicho que es el *principio primero de las operaciones vitales*³ y es el *acto primero del cuerpo que tiene la vida en potencia*⁴. De modo que el alma es la responsable de que el cuerpo efectúe de hecho las funciones vitales, y, por lo tanto, de que sea un viviente en acto. Y por eso se dice que «*el alma a cada una de ellas les da el ser sustancial según aquel modo que corresponde a la operación de las mismas*».

² TOMÁS DE AQUINO, Cuestiones disputadas sobre el alma, q. 9.

³ Supra, Capítulo II, p. 59.

⁴ Ibídem.

Con estas dos ideas presentes, se entiende la última parte de la cita del Aquinate: «una vez que se retira el alma, no permanece ni la carne ni el ojo sino equívocamente». Pues si al cuerpo se le quita aquel principio que origina *formalmente* en él las funciones vitales, los órganos de cada una de esas funciones quedan imposibilitados para realizar sus operaciones. Y si se retira del viviente aquello por lo cual sus partes reciben el ser *sustancial* de partes del viviente, aquello que las constituye realmente como partes del ser vivo, entonces se comprende que estas partes no puedan seguir conformando al ser vivo sino que se conviertan en materia de algo diferente (un cadáver), y conserven su nombre solo en sentido equívoco o por semejanza. Por esta razón se dice que sin el alma *no permanece ni la carne ni el ojo sino equívocamente*, pues la carne se dice solamente de la materia de los seres vivos, y si se habla de carne de un muerto es solo por semejanza. Del mismo modo, se habla del ojo de un muerto en cuanto alguna vez tuvo la función vital de la vista, pero ya no es capaz de efectuarla. Esto queda más claro en otro sitio de la obra citada de Tomás, donde dice:

*...retirándose el alma, cada una de las partes del cuerpo no retiene su nombre primitivo sino equívocamente. El ojo de un muerto, en efecto, se dice ojo equívocamente, como el pintado o el de una estatua, y de manera semejante sucede con las partes.*⁵

Aquí se reitera la idea que acabamos de exponer, acerca de lo que pasa con el cuerpo cuando es abandonado por el alma, y se pone como ejemplo «el ojo de un muerto», el cual, no se dice que es un ojo en sentido propio sino solo «*equívocamente*», es decir, en sentido figurado, del mismo modo que el ojo de una pintura o de una estatua. ¿Por qué no se puede seguir llamando ojo? Porque ya se dijo que el ojo es el órgano mediante el cual opera el sentido de la vista, por lo cual, si el ojo de un muerto o el de una obra de arte no realizan las funciones propias de la vista, entonces no se pueden llamar *ojo* propiamente, y si se les llama así es solo en cuanto a la semejanza que guardan respecto al órgano visual del viviente.

Además, lo mismo que sucede con el órgano puede afirmarse también de todo el ser vivo. Efectivamente, la pintura o la escultura de una planta o de un animal no son

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 1.

propriadamente la planta o el animal como seres vivos concretos, sino que se les llama con tales nombres solo por semejanza. Y cuando nos referimos a la muerte de una planta o algún animal, por ejemplo una flor y un perro, debería decirse con propiedad que lo que se tiene es el *cadáver* de una flor y el de un perro, pues propriadamente ya no se trata de ninguno de los dos como seres vivos. La única manera adecuada en que se puede seguir empleando el nombre de flor o de perro es cuando se predica de ellos el estar muerto. Así lo indica el santo doctor en sus *Suma teológica*:

*Lo primero, por lo que decimos que un animal vive, es el movimiento que empieza a tener por sí mismo; y decimos que vive mientras manifiesta tener tal movimiento. Pero cuando no tiene movimiento por sí mismo, o tiene que ser movido por otro, entonces se dice que está muerto, que le falta la vida.*⁶

En esta cita se recurre a definir la vida en términos de automovimiento, y recordamos que el principio de tal modo de moverse, es decir, de obrar, es precisamente el alma en cuanto es el principio de las funciones vitales. Por lo tanto, cuando ser vivo deja de realizar alguna de las funciones de automovimiento que le definen como ser vivo, «*entonces se dice que está muerto, que le falta la vida*». Y así es como se habla de una planta muerta o de un animal muerto.

1.2. El cuerpo como causa de la corrupción del viviente

Por otra parte, ¿cuáles serían las causas de la corrupción del viviente? En el capítulo anterior se dejó claro que la corrupción es causada por la indisposición de los elementos de la materia, ya que esta es capaz de reunir elementos contrarios que tienden naturalmente a desintegrarse. En el caso del ser vivo debe suceder lo mismo, pero ¿cuáles son los elementos de su materia? Se dijo, igualmente en el capítulo precedente, que los elementos son aquellas partes de las que se compone alguna cosa, que disponen a la materia para recibir una cierta forma, y que a su vez ya no pueden dividirse en partes específicamente diferentes. Por lo tanto, en un viviente se podrían considerar como elementos aquellos componentes primarios que le disponen para recibir al alma.

⁶ Ídem, *Suma Teológica*, I, q. 18, a. 1.

Ahora bien, ya hemos recordado que las disposiciones del cuerpo necesarias para el alma consisten en la organización de partes u órganos que preparen las funciones vitales, de modo que los elementos del cuerpo del ser vivo serán aquellos que constituyan a estas partes u órganos. Cada órgano del cuerpo de los distintos seres vivos se compone de tejidos, moléculas, células, etc., y tratar de exponer en nuestro trabajo las partes elementales de cada uno implicaría extender indiscriminadamente nuestro texto, y exceder los intereses del mismo. Por lo tanto, nos limitamos a señalar lo que realmente nos interesa: que la destrucción de la disposición del cuerpo para mantener al alma se debe a la desintegración de los elementos que lo componen.

Esto lo confirma el mismo Tomás cuando dice que *«de este modo se destruye la unión del alma con el cuerpo, una vez que desaparece el calor y la humedad natural y otras cosas semejantes, en cuanto que mediante estas disposiciones el cuerpo estaba preparado para recibir el alma»*.⁷ Es cierto que en este texto se mencionan el calor y la humedad como disposiciones del cuerpo para el alma, pero nosotros podríamos afirmar que el calor y la humedad corresponden a los elementos del cuerpo, pues entre estos dos y el mismo cuerpo se hallan las disposiciones orgánicas que mencionamos: el calor y la humedad son constitutivos de los órganos, y estos son constitutivos del cuerpo.

1.3. El cuerpo del viviente ¿es incorruptible?

Por último, respecto al cuerpo del viviente que se corrompe, hay que aclarar un posible error que amenazaría con confundirnos. Nos referimos al hecho de haber afirmado dos cosas: 1) que el cuerpo del viviente corresponde a la materia prima que recibe el ser del alma como forma sustancial, y 2) que la materia prima es incorruptible. Lo amenazante de estas dos ideas es que parece que hay que concluir que el cuerpo del viviente es necesariamente incorruptible, y esto es lo que consideramos confuso. ¿Por qué? Porque afirmar la incorruptibilidad del cuerpo del viviente implicaría afirmar que jamás deja de existir, lo cual es falso pues por la experiencia nos damos cuenta que los cuerpos de los seres que mueren también se

⁷ Ídem, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 9, ad. 16.

desintegran y dejan de existir. Entonces ¿cómo se entienden las dos afirmaciones que hicimos anteriormente?

En primer lugar, hay que recordar que cuando afirmamos que la materia prima es incorruptible dijimos que lo es en virtud de su indeterminación absoluta, es decir, que de ningún modo tiene la determinación de alguna forma, no está configurada como ninguna perfección o acto, es potencia pura. Es claro que no se puede encontrar a la materia prima como una más entre las cosas de la realidad, es más, en sentido estricto ni siquiera puede ser imaginada sino sólo concebida conceptualmente como lo absolutamente indeterminado. En ese sentido, se dijo que es incorruptible, pues si se corrompiera sería necesario que se separara a su vez en *otra materia* y en alguna forma, pues la corrupción es separación de materia y forma. Habría entonces *materia de la materia* y esto daría lugar a una sucesión infinita de materias resultantes de infinitas corrupciones de una primera materia, lo cual es rechazado por el Aquinate.

En segundo lugar, hay que recordar también que de la incorruptibilidad de la materia se sigue, por tanto, que si en la realidad no puede haber materia prima sin ser determinada por las perfecciones de una forma sustancial, entonces es necesario que haya una sucesión de formas sobreviniendo continuamente en ella, de modo que cuando se corrompa un compuesto se dé simultáneamente la generación de otro. Esto último implicaría que la materia pierda las disposiciones para una forma, al mismo tiempo que se disponga para recibir una forma diferente.

¿Qué nos dice esto sobre el cuerpo del viviente? Nos dice que si el alma del ser vivo es la forma sustancial, entonces el cuerpo del viviente debería ser absolutamente incorruptible por ser la materia prima del compuesto viviente. Pero también es cierto que el cuerpo del viviente deja de existir como tal, pues deja de estar dispuesto para ser viviente y pasa a ser un cadáver, y por esta razón se podría hablar de la corrupción del cuerpo del viviente. ¿Cuál de las dos expresiones es más apropiada? ¿El cuerpo del viviente es o no es incorruptible? A nuestro parecer, es más apropiado decir que el cuerpo del viviente es corruptible. Esto en razón de que la materia prima es incorruptible en cuanto que es absolutamente indeterminada, y por eso la sucesión de formas desfilando para determinarla continuamente.

No obstante, el cuerpo del viviente es materia prima del alma en cuanto recibe el ser sustancial de ella como de su forma, pero en la realidad no es absolutamente indeterminado, siempre está determinado por alguna forma; ahora es cuerpo *del viviente*, y después será cuerpo *del cadáver*, pero no hay algún momento en el cual se encuentre sin ninguna forma en absoluto. Y de esta manera se soluciona la confusión que mencionamos como amenazante, pues por el hecho de que la materia deje de ser viviente y pase a ser cadáver, se puede decir que propiamente el cuerpo del viviente deja de existir como tal, y por lo tanto se puede hablar de la corrupción del mismo. El cuerpo del viviente es corruptible en cuanto deja de existir en sentido estricto.

2. El alma del viviente tras la corrupción

Hemos tratado hasta aquí lo que se puede decir del cuerpo del viviente cuando sucede la corrupción de un ser vivo, y hemos enunciado de paso algunas ideas que ilustran ya un poco lo que pasa con el alma. Sin embargo, en el presente tema hablaremos más a fondo de esta cuestión. Para ello, tengamos presente nuevamente la pregunta que pretendemos responder, ahora sobre el alma: ¿desaparece después de la separación con el cuerpo, o sigue existiendo?

Así pues, recordemos que se dijo del alma que es la forma sustancial del viviente y que le hace ser viviente en la realidad, en acto. Para ello necesita del cuerpo dispuesto orgánicamente, pues es la materia a la que da la determinación de ser vivo. Pero entonces, ¿qué implicaciones se siguen para el alma por el hecho de ser forma sustancial? Se dijo que en un compuesto la parte más importante y de mayor preeminencia es la forma sustancial, y esto se debe a que es ella la que da el ser de manera radical y fundamental a la cosa. Es la forma sustancial la que determina lo que es la cosa, y por ese motivo tiene una relación estrechísima con lo esencial de esta. De hecho, se puede afirmar que si algo le es esencial a una cosa, lo es propiamente por su forma, de modo que el ser sigue a la forma de la cosa. Esto mismo lo afirma el santo de Aquino, pero además hace un señalamiento interesante a partir de estas ideas:

...hay que considerar que aquello que sigue esencialmente a algo no puede ser separado de ello, como del hombre no se separa el que sea animal, ni del número

*que sea par o impar. Ahora bien, es evidente que el ser por sí sigue a la forma, pues cada uno tiene el ser según la forma propia. Por tanto, el ser no puede separarse de la forma de ningún modo.*⁸

En estas palabras, Tomás confirma lo que estamos diciendo de la forma, pero lo primero que afirma es que lo que es esencial a algo *no puede ser separado de ello*. Pero ¿cómo se entiende esto? ¿Acaso una cosa no puede perder algo de lo que le es esencial? Es posible que algo de lo esencial cambie en una cosa, lo cual llamamos un cambio sustancial. Pero no es posible que algo cambie alguno de sus rasgos esenciales y siga siendo la misma cosa. Recordemos que en el primer capítulo se dijo que si se cambia lo esencial de algo, se cambia lo que es necesario para que aquello sea ese algo y no otro, de modo que es imposible que siga siendo la misma cosa después de modificar lo que le es esencial. Por eso se dice que *no puede separarse de ello*, pues si se separa de la cosa algo que le es esencial, ya no estaremos frente al mismo *ello*, sino frente a algo diferente.

Y también por eso se anotan los ejemplos del hombre, del que *no se separa el que sea animal*, y del número, del que *no se separa el que sea par o impar*, pues si al hombre se le quita el ser animal, ya no se puede decir que siga siendo hombre, y si se quisiera decir que un número no es par ni impar, esto sería absurdo y falso, pues al dividir todo número entre dos, o da como resultado una cifra exacta (por lo que sería un número par), o da una cifra fraccionaria (por lo que sería un número impar), pero no puede ser neutro o resultar un cifra indeterminada, ni siquiera el cero, que es considerado como número par. De este modo se afirma que lo que le es esencial a una cosa no se puede separar de ella.

Ahora, el texto continúa relacionando a la forma con aquello que le es esencial a la cosa y que no se puede separar de ella. Pues si se dice que la forma determina el ser de una cosa, entonces determina lo que le es esencial, es decir, lo que es necesario para que sea lo que es y que no puede separarse de ella. Por eso se dice que «*el ser por sí sigue a la forma, pues cada uno tiene el ser según la forma propia*». Y también por eso se concluye que «*el ser no puede separarse de la forma de ningún modo*», entendiendo

⁸ *Ibidem.*, q. 14.

aquí el término «*ser*», no como existencia (esto sería exclusivo de Dios), sino como aquello que es la cosa.

Pero aquí podemos anotar una posible confusión amenazante más. Nos referimos a que se afirmó en el capítulo tercero que la forma es incorruptible. ¿Por qué es confuso? Porque si la forma es incorruptible, y si el ser de la cosa es determinado por ella misma, entonces parecería que todas las cosas deberían ser incorruptibles. Y aunque a esta confusión se pudiera responder que efectivamente, la corrupción no tiene lugar por causa de la forma sino de la materia, aún sería confuso cuál sería el destino de la forma después de la corrupción, siendo que esta es incorruptible. El problema no es, pues, que las cosas sean o no corruptibles, sino qué es lo que pasa con la forma después de la corrupción si esta, en cuanto tal, es incorruptible, pues parecería que entonces la forma separada del cuerpo debería seguir existiendo de alguna manera.

2.1. Corrupción de la forma por accidente

Para resolver el problema, recordemos por qué se dijo que la forma es incorruptible. Se afirmó, en efecto, que si la forma se corrompiera, sería necesario que se separara en dos elementos que la conformaran, de los cuales uno sería forma y el otro alguna especie de materia. Y entonces se tendría una forma más originaria que conformaría a la primera forma que teníamos, y así podríamos seguir en una sucesión al infinito, lo cual se ha dicho ya que eso no es aceptable para Tomás. De ese modo se afirma que la forma es incorruptible, igual que la materia prima.

Esto mismo lo podemos ver confirmado por el Angélico en un sus *Cuestiones disputadas sobre el alma*: «*Se corrompen, pues, los compuestos de materia y forma porque pierden la forma a la que sigue el ser, mas la forma misma no puede corromperse esencialmente*».⁹ Aquí vemos expreso el mismo planteamiento de la corrupción de los compuestos. Y se dice que esto sucede «*porque pierden la forma a la que sigue el ser*», de modo que, perdida la forma, la cosa deja de ser lo que era y pasa a ser algo distinto. Esto se entiende con todo lo que se ha dicho de la forma.

⁹ *Ibídem.*

Posteriormente, la cita concluye diciendo que la forma «*no puede corromperse esencialmente*». Ya se ha dicho lo suficiente acerca de que la forma «*no puede corromperse*», pero ¿por qué se especifica con la expresión «*esencialmente*»?

Pensemos, lo esencial es aquello que es propio del ser de una cosa, así que si la forma no se corrompe esencialmente, quiere decir que la corrupción no es algo propio de su ser, que no puede corromperse en cuanto es forma. Por lo tanto, se ve confinada la idea de que la forma es incorruptible en sí misma. Pero esto parecía ya claro aún sin la especificación de *esencialmente*. ¿Por qué especificar, sin embargo, que la forma no se corrompe *sustancialmente*? ¿Habría algún tipo de corrupción no esencial? Para que así fuera, sería necesario que una cosa no se corrompiera por sí misma, es decir, por ser lo que es, sino por una causa ajena a su ser. ¿Será posible que la forma se corrompa de esa manera, o entonces por qué Tomás menciona específicamente «*esencialmente*»? Veamos la continuación del texto citado:

...la forma misma no puede corromperse esencialmente. Pero al destruirse el compuesto se corrompe accidentalmente, en cuanto falta el ser del compuesto que existe por la forma, si la forma es tal que no es serhabiente, sino que es solamente aquello por lo que existe el compuesto.¹⁰

Al inicio de esta cita, se retoma lo antes dicho, acerca de que la forma no se corrompe esencialmente. Pero la continuación del texto nos aclara la duda que planteábamos, acerca de si habría una corrupción accidental en contraposición a la corrupción esencial. En efecto, el Aquinate afirma que la forma puede corromperse de modo accidental cuando se destruye el cuerpo. Pero ¿por qué, si habíamos dicho que la corrupción se da por causa de la materia, no de la forma? Pues precisamente por eso se dice que es una corrupción accidental y no esencial, puesto que no se da por causa de la forma, es decir, que la forma no se corrompe en cuanto es forma, sino en cuanto da el ser al compuesto. De manera que, una vez que la materia hace imposible que el compuesto siga existiendo, la forma también deja de existir al no existir ya la cosa a la que le daba el ser. Dicha corrupción, entonces no sucede a la forma por ser forma sino en razón de la corrupción del objeto al que le daba el ser. Por eso se dice

¹⁰ *Ibidem*.

que «*al destruirse el compuesto [la forma] se corrompe accidentalmente, en cuanto falta el ser del compuesto que existe por la forma*».

2.2. Forma que da el ser y forma serhabiente

Así pues, queda resuelta la cuestión sobre la corrupción accidental de la forma después de la corrupción del compuesto. Sin embargo, hay una parte del texto citado que no hemos comentado: «*...se corrompe accidentalmente (...) si la forma es tal que no es serhabiente, sino que es solamente aquello por lo que existe el compuesto*». En esta última parte de la cita, la expresión «*si*» es una conjunción condicional, por lo tanto, lo que se dijo anteriormente, la corrupción por accidente de la forma, solo sucede en el caso de que se cumpla la condición que sigue, a saber, que la forma no sea «*serhabiente*», sino «*solamente aquello por lo que existe el compuesto*». Pero, ¿qué significan esas expresiones? El texto parece hacer una distinción entre una supuesta forma “*serhabiente*” y otra que “*es solamente aquello por lo que existe el compuesto*”. ¿Cómo se entiende esta distinción?

Respecto a la segunda de estas expresiones, podríamos decir que solo puede referirse a la forma sustancial de una cosa, pues solo ella es por la *que existe el compuesto* en sentido propio. De este modo, habría que concluir que la corrupción por accidente se da únicamente en la forma sustancial de una cosa. Pero ¿por qué se menciona la expresión *serhabiente*? ¿Qué significa dicho término? A simple vista podemos decir que debe significar algo que hace que alguna forma no pueda corromperse por accidente, pues se distingue del otro tipo de forma que sí se corrompe de dicha manera.

Y además, si atendemos al significado etimológico del término *serhabiente*, tendríamos que afirmar que se refiere a algo que *tiene el ser*, pues se trata de una palabra compuesta de dos vocablos: 1) *ser*, que se refiere a la existencia o a la esencia de algo, y 2) *habiente*, que quiere decir “*aquello o el que tiene algo*”, pues se trata del participio presente del verbo *haber*. Este verbo, en castellano comúnmente es entendido únicamente como la estancia o presencia de algo en algún lugar o de algún modo en la realidad. De ahí que se encuentren expresiones como *hay comida, no hay*

problema, hay alguien allá, etc. En este sentido, el término *serhabiente* se debería entender como *el ser que hay de algún modo en la realidad*. Entonces, ¿por qué decimos que se entiende como *aquello que tiene el ser*? A esto se debe responder que la expresión *habiente*, se puede (y debe) entender aquí como *aquello o el que tiene algo*.

En efecto, dicha expresión en castellano se refiere al participio presente del verbo *haber*, sin embargo, en el latín medieval que fue empleado por santo Tomás, el verbo haber se dice *habere*, pero además de indicar la presencia de algo de alguna manera en la realidad, indica también la posesión que algún sujeto tiene de ese algo, es decir, lo que en castellano se indica con el verbo *tener*. Así, en latín, el participio presente del verbo *habere* se dice *habens*, y se puede traducir tanto como *aquello que hay*, como *aquel que tiene*.¹¹ Resulta claro entonces que la expresión *serhabiente* significa *el que tiene el ser*.

2.3. Forma serhabiente: forma incorruptible

No obstante, con estas ideas generales y etimológicas sobre el término *serhabiente*, queda ahora preguntarnos cómo se aplica este término a la forma. En efecto, cuanto el santo de Aquino menciona la idea de lo *serhabiente*, se encontraba hablando de la corrupción por accidente que sucede a la forma cuando deja de existir el compuesto al cual daba el ser. Y decía precisamente que dicha corrupción es posible en la forma a no ser que esta pudiera ser *serhabiente*, de modo que si una forma fuera *serhabiente* no se podría corromper ni siquiera por accidente. Así lo expresa el mismo Tomás en la continuación del texto:

*Por tanto, si hay alguna forma que sea serhabiente, es necesario que aquella forma sea incorruptible, pues el ser no se separa de lo serhabiente, sino porque se separa la forma de él. Por lo cual si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de él.*¹²

¹¹ N.b. De hecho, el original en latín de la expresión *serhabiente*, se dice *habens esse*, donde *habens* es el participio presente del verbo *habere* (tener) y la expresión *esse*, se traduce al castellano como el infinitivo del verbo *ser*.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 14.

En estas líneas, el Doctor Angélico reitera las ideas que ya mencionábamos acerca de que si alguna forma fuera serhabiente sería incorruptible. Y además se explica que eso se debería a que de lo serhabiente, de lo que tiene el ser, no se puede separar el ser sino por la separación de la forma. Pero si la misma forma tuviera el ser, o sea, fuera serhabiente, entonces sería imposible que dejara de ser, y así, sería imposible su corrupción. Pero entonces, si lo serhabiente es lo que tiene el ser ¿las formas que se corrompen por accidente no tienen también el ser? Se puede decir que sí lo tienen, pero sólo lo tienen en cuanto están unidas a la materia y no por sí mismas. En esto radicaría la diferencia entre las formas corruptibles y las incorruptibles, en que si las segundas fueran serhabientes quiere decir que tendrían el ser por sí mismas. Esto también implicaría una cierta independencia de la materia, pues las formas que no se corrompen también estarían unidas en algún momento a la materia, pero con la particularidad de que al separarse de ella no dejarían de existir, aunque dejara de existir el compuesto que conformaban.

2.4. ¿Pueden existir formas serhabientes?

Sin embargo, Tomás hasta ahora había estado hablando hipotéticamente, es decir, suponiendo que alguna forma fuera serhabiente. Pero ¿será realmente posible eso? ¿Alguna forma podría ser serhabiente, y, por lo tanto, incorruptible? ¿Qué sería necesario para que alguna forma fuera serhabiente? Recordemos que el serhabiente es el que tiene el ser, pero además lo tiene por sí mismo. Y ¿cómo nos damos cuenta si algo tiene el ser por sí mismo? ¿Cuándo vemos que no lo tiene por otro? Parece que tal respuesta es insuficiente pues cabe preguntar ¿y cómo nos damos cuenta que no lo tiene por otro?

Recordemos una afirmación del mismo Aquinate que se citó en el segundo capítulo, según la cual «*cada uno obra según lo que es*». ¹³ Siguiendo esta aseveración, podemos decir que una manera de conocer el ser de una cosa es conociendo su manera de obrar. Según esto, parece que es posible saber si una cosa tiene el ser por sí misma si vemos que puede actuar por sí misma. ¿Será esto correcto? Tomás de Aquino lo

¹³ *Ibidem*.

afirma, y para comprobarlo veamos el texto citado, ahora con la idea completa: «*Ahora bien, cada uno obra según lo que es. Las cosas que tienen ser por sí, obran por sí, mientras que las que no tienen ser por sí, no tienen operación por sí, pues el calor no calienta, sino lo caliente*». ¹⁴

Estas palabras confirman lo mismo que se dijo anteriormente, y se explica que lo que tiene el ser por sí puede obrar por sí, y lo que no es por sí, no puede obrar por sí. Así se agrega el ejemplo del calor y lo caliente, donde se dice que el calor no puede calentar pues no existe por sí mismo, es decir, como sustancia o cosa concreta. El calor existe solo en un plano formal, pues en la realidad concreta no vemos al calor yendo de aquí hacia allá para calentar algo, sino que solo encontramos cosas concretas calientes que pueden calentar a otras. De este modo, con esta cita se puede decir que una cosa existe o es por sí si puede obrar por sí. Así lo vemos confirmado en la *Suma Teológica*: «*Puede decirse que obrar por sí mismo corresponde al existir por sí mismo*». ¹⁵ Lo cual, que da entendible por lo dicho hasta aquí.

Ahora bien, ¿qué seres son capaces de obrar por sí mismos? En el capítulo segundo se dijo que el obrar por sí mismo corresponde al ser viviente, ya que las operaciones que manifiestan vida son todas aquellas que se realizan en razón de su mismo ser, originadas en el ser de uno mismo y no propiamente de otro agente externo. Por eso se hablaba de la vida en términos de alguna clase de automovimiento, como cuando se decía que «*Se atribuye la vida a algunos seres en cuanto se mueven por sí mismos, y no por la acción de otros*». ¹⁶ Así pues, si el viviente es el único que obra por sí mismo, y lo que obra por sí mismo tiene el ser por sí mismo y es serhabiente, entonces se puede decir que los únicos serhabientes propiamente son los vivientes.

Sin embargo, hay que notar que cuando se ha hablado de los vivientes, se ha hablado de seres compuestos. Pero tenemos que advertir que el texto donde Tomás comenzó a hablar de lo serhabiente no se refería a un compuesto sino únicamente a la forma, pues se trataba de averiguar si la forma podría ser o no incorruptible.

¹⁴ *Ibídem*.

¹⁵ *Ídem, Suma Teológica*, I, q. 75, a. 3, ad. 2.

¹⁶ *Ídem, Suma contra gentiles*, Libro I, c. 97.

Por lo tanto, volvamos a preguntar: ¿qué se necesitaría para que la forma fuera serhabiente e incorruptible? Si se dijo que lo único serhabiente es lo que tiene el ser por sí mismo, y lo único que es por sí mismo es lo que obra por sí mismo, y, a su vez, lo único que obra por sí mismo es lo que tiene vida, parece entonces que lo serhabiente necesariamente deberá relacionarse con lo que obra por sí mismo y con lo que tiene vida. Y, por lo tanto, si hubiera alguna forma serhabiente, esta tendría que manifestar alguna manera de obrar por sí misma, y por lo tanto se tendría que afirmar que tiene vida.

Ahora bien, en cuanto al segundo de estos requisitos, ¿cuál es el único tipo de forma del que puede decirse que tiene vida? Tenemos que decir que es el alma, pues se dijo que esta es la forma sustancial del ser viviente. Por ende, si hay alguna forma serhabiente tendría que tratarse de algún alma. Pero ¿qué hay del primer requisito? Se tendría que decir que toda forma serhabiente obra por sí misma, pero ¿se puede decir que las almas obran por sí mismas? Esta pregunta es más problemática de lo que parece, pues se trata de interrogar si será posible que el alma obre por sí misma, si el alma tiene alguna operación propia de la que no dependa de ninguna manera de algún ser externo a ella misma.

Para tratar de llegar a una respuesta a esta cuestión, analicemos las operaciones de las que hemos hablado ya al tratar acerca de los seres vivos. En efecto, dijimos que la vida se manifiesta en las operaciones que tienen algunos seres, y que estas se caracterizan porque dichos seres las realizan por sí mismos. Pero también se dijo que los vivientes pueden realizar tales operaciones en virtud de que todos tienen un alma, y que esta es entonces el primer principio vital, y por lo tanto, de las operaciones vitales del viviente. Así, a simple vista parecería que se puede afirmar que, puesto que todas las almas son principios de las operaciones que los vivientes realizan por sí mismos, entonces las almas puedan obrar por sí mismas. Sin embargo, el análisis de las operaciones vitales debe ser más minucioso, pues no debe olvidar que las operaciones también son realizadas mediante el cuerpo.

Así pues, al hablar de las operaciones vitales en los capítulos anteriores, mencionamos algunos ejemplos como el crecimiento, la locomoción, la vista, el oído, y

el razonamiento. En todas ellas podemos apreciar la participación del cuerpo en su realización. Esto ya lo mencionábamos también al decir que la generación de un viviente implica la disposición orgánica del cuerpo para recibir al alma, y que dicha disposición consiste en estar organizada de tal modo que pueda efectuar las operaciones propias del alma que recibe. De modo que en todas las operaciones se ve de algún modo la intervención del cuerpo.

Pero, entonces parece que aquí hay un problema, pues dijimos que el alma también de algún modo es la que realiza las operaciones. Tengamos presente que la cuestión que planteábamos era si podría existir alguna forma serhabiente, considerando que para serlo, esta tendría que ser capaz de obrar por sí misma. Y si el cuerpo tiene participación en las operaciones vitales, parece que el alma no puede realizarlas por sí sola, y por lo tanto, no puede obrar por sí misma. Esto lo podemos apreciar cuando analizamos dichas operaciones vitales.

Por ejemplo, si hablamos del crecimiento, el alma es el principio de esta operación, pero es evidente que si no hay un cuerpo en el que se realice el aumento de la materia por la nutrición y el desarrollo de sus órganos, entonces el alma no tiene ningún sujeto en el cual efectuar la operación del crecimiento. Así tanto la planta como el animal, requieren de órganos corporales mediante los cuales se manifieste el crecimiento: raíces, tallo, hojas, flores, frutos, etc., y aparato digestivo, músculos, órganos, etc., en el caso de los animales. Si, por otra parte, hablamos de la operación vital de la vista, también el alma requiere del órgano visual del ojo para poder ver, así como necesita del oído para poder oír.

Santo Tomás de Aquino también advirtió esta necesidad del órgano corporal para que el alma pudiera originar las operaciones vitales, y lo podemos corroborar en la siguiente cita de la *Suma Teológica*:

En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales. Ejemplo: Ver, por los ojos; oír, por los oídos. Lo mismo puede decirse de todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas. Por lo tanto, las

*potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma.*¹⁷

En estas palabras de Tomás podemos ver comprobada la necesidad del cuerpo para las operaciones vitales. Por lo tanto, no podemos decir que las almas que originan las operaciones nutritivas o las sensitivas puedan propiamente ser llamadas serhabientes. Esto lo entendemos porque la forma serhabiente debería obrar por sí misma, pero se dice que hay *«operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales»*. Y al mencionar como ejemplo *«Ver, por los ojos; [y] oír, por los oídos»*, se concluye que las almas sensitivas de los animales no obran por sí mismas y no pueden ser serhabientes. Así mismo, si habláramos de las almas vegetativas de los vegetales en general, habría que afirmar que no obran por sí mismas ni son serhabientes puesto que requieren de órganos para nutrirse y crecer. Por eso se indica en la cita que *«Lo mismo puede decirse de todas las demás operaciones nutritivas y sensitivas»*.

Y así se concluye que *«las potencias que son principio de tales operaciones, están en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma»*, pues recordemos que la potencia es la capacidad de ser o hacer algo, y en este caso, la potencia de ver será la vista; la potencia de oír será el oído; y la de nutrirse, desarrollarse, y crecer, será la potencia nutritiva. Y que estas potencias estén *«en el compuesto como en su propio sujeto, y no sólo en el alma»*, quiere decir que la vista, el oído y la nutrición son realizadas por el compuesto, es decir, por el viviente completo, y no solo por el alma, pues se llevan a cabo en unión con el cuerpo. Entonces no es el alma la que ve, la que oye, o la que crece, sino el viviente, y así, el alma que no obra por sí misma no es serhabiente.

Y de esto se puede afirmar también que las almas vegetativas y sensitivas, al no ser serhabientes tampoco son incorruptibles, pues, si bien tienen el ser de la planta o del animal en sí mismas por ser sus formas respectivas, también es cierto que al no ser serhabientes tienen que corromperse por accidente cuando los vivientes mueren y deja de existir el compuesto al que le daban el ser.

¹⁷ Ídem, Suma Teológica, I, q. 77, a. 5.

3. El alma humana: ¿forma serhabiente?

No obstante, cabe mencionar una idea importante: hemos mencionado los ejemplos de la nutrición, y de la vista o el oído, que son operaciones propias de los vegetales y animales respectivamente, pero no hemos mencionado la operación de la razón o entendimiento, que es propia de las almas racionales. Así es que ¿qué sucede con ellas? ¿Por qué el Aquinate no menciona el razonamiento en su texto, y en cambio, solo menciona las operaciones «*nutritivas y sensitivas*» como propias del compuesto y no solo del alma? ¿Será posible que el alma racional del hombre obre de manera distinta que las almas vegetativas y sensitivas, es decir, sin la necesidad del cuerpo?

Además, hay un detalle que nos puede hacer aún más insistente esta duda, el cual se encuentra en texto citado de Tomás, y es que comenzó diciendo que «*En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales*». A partir de aquí pudimos analizar esas operaciones que se realizan mediante el cuerpo, pero ¿por qué dice que hay «*otras*» operaciones? el término «*otras*» hace referencia a algo *distinto* de lo que se está hablando, y en el presente caso, nos hace pensar que existen *operaciones distintas* a las nutritivas y las sensitivas.

3.1. El alma humana: sujeto propio de la inteligencia y la voluntad

Ahora bien, ¿qué operaciones no están presentes en los seres vegetales ni en los animales? Estas solo pueden ser las operaciones características de un ser más perfecto que la planta y el animal, es decir, características del hombre, y por lo tanto, solo puede tratarse de la inteligencia y la voluntad. Volvamos al mismo texto de la *Suma Teológica*, pero ahora veamos lo que Tomás estaba diciendo inmediatamente antes de las palabras que ya citamos:

Es evidente, tal como lo dijimos anteriormente (q. 75 a.2.3; q.76 a.1 ad 1), que ciertas operaciones del alma se ejecutan sin intervención del órgano corporal. Ejemplo: Entender y querer. De ahí que las potencias que son principio de estas

operaciones estén en el alma como en su sujeto propio. En cambio, hay otras operaciones del alma que se llevan a cabo por medio de los órganos corporales...¹⁸

Esta cita es fundamental en nuestro capítulo y en nuestro trabajo, pues expresa la respuesta a la cuestión que hemos venido planteando sobre la posibilidad de una forma serhabiente e incorruptible. El Aquinate afirma que, efectivamente, existen algunas operaciones que se realizan «*sin intervención del órgano corporal*», y se mencionan los actos de «*Entender y querer*». Acerca de estas operaciones podemos decir que la capacidad de entender vendría a ser el entendimiento, la cual también es llamada razón, inteligencia, o intelecto; y también, que la capacidad de querer se llama voluntad o potencia volitiva. Y si se afirma que estas operaciones son llevadas a cabo *sin interacción del órgano corporal*, esto quiere decir que estas funciones no son realizadas propiamente por la materia y ni siquiera por el compuesto del viviente, sino que son efectuadas únicamente por la forma, es decir, por el alma.

Por lo tanto, se entiende la expresión del Angélico que afirma «*que las potencias que son principio de estas operaciones estén en el alma como en su sujeto propio*». Aquí la expresión «*las potencias que son principio de estas operaciones*» se refiere a las potencias intelectiva y volitiva, que son principio del entender y el querer. Y de ellas se dice entenderse que *estén en el alma como en su sujeto propio*. ¿Qué quiere decir *sujeto propio*? se refiere a aquello que tiene la capacidad realizar los actos de entender y querer. Por lo tanto, Tomás está afirmando que el alma es capaz de entender y querer por sí misma, y no con la estricta necesidad del órgano corporal.

Esta afirmación es importante, pues si el alma racional tiene la capacidad de entender y querer como operaciones propias, entonces se comprueba que hay un tipo de alma o forma que obra por sí misma, que es serhabiente, y que por lo tanto, no puede corromperse ni siquiera por accidente al morir el compuesto del viviente humano. Habría entonces que afirmar que el alma humana subsiste después de la muerte.

No obstante, para poder afirmar esto, hay dos cosas que aclarar respecto a las citas que hemos mencionado: 1) parece haber una confusión entre el ser principio y el ser

¹⁸ *Ibidem.*, I, q. 77, a. 5.

sujeto propio de las operaciones vitales, pues se dijo que el alma es principio de todas ellas, pero que es sujeto únicamente del entender y del querer. Y 2) el Aquinate afirma que la inteligencia y la voluntad son potencias del alma que no se realizan propiamente con el cuerpo, pero no hemos dicho por qué señala esto. Nos falta entonces comprender las razones que él tiene para afirmar esa independencia del alma respecto al cuerpo para obrar.

Respecto a la primera de estas cuestiones, efectivamente hay una confusión, pues si decimos que el alma es el principio primero de todas las operaciones vitales, y que el cuerpo es principio de dichas operaciones solo de manera secundaria, parecería que se debe afirmar que no solo el entender y el querer, sino también el crecer, ver, oír, etc., son operaciones que tienen por sujeto propio al alma y no al cuerpo o al compuesto, por lo cual todas serían maneras en las que el alma obra por sí misma. Pero esto implicaría afirmar que no solo el alma racional, sino también la vegetativa y la sensitiva obran por sí mismas, y que, por lo tanto, son serhabientes, incorruptibles, y que subsisten después de la muerte.

No obstante, para solucionar esta confusión hay que entender bien que no es lo mismo ser principio que ser sujeto, pues lo primero indica que el alma es la razón por la cual el compuesto puede realizar una operación, mientras que lo segundo implica que el alma es la que realiza las funciones vitales con independencia del cuerpo, y que ciertas operaciones deban predicarse solamente del alma y no del compuesto. En ese sentido, el alma es principio de todas las operaciones vitales, pues es el principio vital mismo del viviente, pero es sujeto solo de aquellas operaciones de las cuales se pueda probar que se pueden realizar sin la intervención del cuerpo, a saber, según Santo Tomás, el entender y el querer, como analizaremos más adelante.

Y esto lo podemos apreciar en un par de citas de la misma *Suma Teológica*. En la primera de ellas se anota que «*Se dice que todas las potencias pertenecen al alma, no como a sujeto, sino como a principio, porque por el alma el compuesto puede llevar a cabo tales operaciones*»,¹⁹ y por otra parte, en la segunda se dice que «*Todas las potencias del alma están antes en el alma que en el compuesto, no como en su propio*

¹⁹ *Ibidem.*, I, q. 77, a. 6, ad 1.

*sujeto, sino como en su principio».*²⁰ Así se soluciona la confusión entre ser principio y ser sujeto, y se puede concluir: 1) el alma es principio de todas las operaciones vitales, tanto vegetativas como sensitivas y racionales. 2) El alma es sujeto propio de las potencias intelectual y volitiva, pero no lo es de las potencias vegetativas y sensitivas.

3.2. Inteligencia y voluntad: operaciones inorgánicas

Sin embargo, aún falta explicar en qué sentido Tomás afirma que el entender y el querer son operaciones cuyo sujeto es el alma y que se hacen con independencia del cuerpo. Pero se nota que desde un inicio esta afirmación es problemática, pues podemos preguntarnos ¿de verdad el alma conoce y quiere sin la intervención absoluta del cuerpo? Y es que a simple vista esto parece ser completamente falso, pues vemos que ambas funciones requieren de algún modo de los órganos corporales, e incluso esto ya lo habíamos afirmado en el capítulo segundo, cuando hablamos del cuerpo como participante en las operaciones vitales.

En efecto, la inteligencia claramente necesita del órgano corporal para sus funciones, pues el conocimiento se lleva a cabo a partir de la abstracción de las cosas que nos rodean, lo cual se realiza mediante los sentidos. Así, los órganos sensitivos (ojos, piel, oídos, nariz, y lengua), perciben los rasgos sensibles de las cosas que son sus objetos propios (colores y figuras, texturas, sonidos, aromas, sabores, etc.), y a partir de estos rasgos sensibles, la inteligencia puede conocer las cosas, y elaborar ideas, conceptos, juicios y raciocinios en el interior de la mente.

Por su parte, la voluntad, que es la capacidad de tender o inclinarse hacia algún «bien deseable»²¹ que se presenta como apetecible en alguna cosa o situación, no puede inclinarse hacia algún bien concreto si este no es antes presentado como bueno y apetecible por el mismo intelecto. Y como se ha dicho que la inteligencia requiere de los sentidos, entonces también la voluntad requiere de los sentidos y de sus órganos para operar. Así pues, tal parece que las potencias características del hombre también

²⁰ *Ibídem.*, ad 2.

²¹ *Cfr. Ibídem.* I, q. 82, a. 1.

necesitan del cuerpo para realizar sus operaciones, y que el alma humana no puede obrar por sí misma, por lo cual tampoco puede ser serhabiente ni incorruptible.

Entonces ¿Por qué Santo Tomás dice que las potencias del entender y el querer están en el alma como en su sujeto propio? Hay una evidente contradicción entre la afirmación de Tomás y lo que acabamos de exponer sobre la inteligencia y la voluntad realizadas mediante el cuerpo. ¿Por qué Tomás afirmaría que entender y querer se realizan sin el cuerpo? Debe haber un rasgo del análisis de estas operaciones que no estamos considerando. Analicemos dichas operaciones con más cuidado. Así pues, se dijo que es claro que las otras funciones vitales, las nutritivas y las sensitivas, necesitan del cuerpo. Así que para no analizar cada una, tomemos como ejemplo alguna de ellas que resulte muy clara, la cual a nuestra consideración puede ser la de la vista. Y comparémosla con el entendimiento. ¿Qué sucede en la función de la vista?

Se dice que el ojo, que es el órgano de la vista, en cuanto está en el ser vivo, está dispuesto de tal manera que puede percibir los colores y las figuras de las cosas que nos rodean. Esto sucede porque la luz de alguna manera ilumina a las cosas y les hace reflejar una diversidad de colores, tonos, contrastes, e incluso figuras y dimensiones, las cuales el ojo está capacitado para percibir, pues constituyen su objeto propio. Un análisis más minucioso del proceso de la vista le corresponderá a las ciencias físico-biológicas, sin embargo, la antropología tomista se limita a decir lo que sucede de manera general, y por eso afirma solamente que la vista recibe sus objetos propiamente por el ojo.

Pero podemos advertir una cosa más: que la función de la vista se limita a presentar al viviente lo que los ojos perciben. En ese sentido, el ojo jamás podrá equivocarse en la percepción de su objeto, a no ser que haya una patología, enfermedad, o malformación en el órgano. Pero suponiendo que el ojo esté sano, nunca se equivocará en cuanto a mostrar lo que ve. Pues simplemente hace posible ver si lo que está enfrente es rojo, azul, o verde, o si es de esta o de la otra figura. Pero su acción no va más allá de los rasgos sensibles de las cosas. El color percibido se queda en el acto de la vista.

Cuando hablamos de que un animal, a partir de lo que ve, determina manifestar una u otra reacción, será ya con la intervención de alguna otra función vital, como cuando a lo que le muestra la vista lo valora como algo apetecible y bueno, o como algo de lo que hay que apartarse y huir. Esta reacción la realiza mediante el sentido interno de la estimativa, con la cual valora lo que le muestran los otros sentidos.²² Pero el acto de la vista se quedó atrás, en la sola percepción del objeto mediante el ojo. En el caso de la vista humana sucede lo mismo. El ojo solo ve lo que está enfrente. Y si el hombre confunde, por ejemplo, una figura de plástico con una fruta real, será ya con la participación del entendimiento que creyó ver una fruta real, pero el ojo no se equivocó, pues solo mostró lo que percibía. El error no estuvo en la vista sino en la interpretación que el hombre hizo de ella.

Ahora bien, ¿qué sucede con el entendimiento? ¿El acto de entender también se limita a la acción de algún órgano? Veamos lo que sucede con el entendimiento. En efecto, ya hemos dicho la inteligencia del hombre requiere de algún modo la participación del cuerpo. Y se dijo que cuando el hombre conoce las cosas, las conoce por medio de lo que percibe de ellas por medio de los sentidos. Así, el hombre puede conocer si una manzana es roja o verde, si es grande o pequeña, si es liza o áspera, si está tibia o fría, si es dulce o amarga, y, aunque la manzana por sí misma no produce algún sonido, el hombre podría familiarizarse con el sonido producido cuando alguien muerde una manzana, y, al escucharlo, pensar en ello aunque no se vea exactamente si se trata de una manzana o algún otro fruto.

De este modo, los sentidos muestran al hombre las características de las cosas, y así el hombre las conoce. Pero ¿realmente la operación de entender se realiza mediante los órganos? Es decir, hemos dicho que el los órganos sensoriales muestra cómo son las cosas al entendimiento, pero lo que hemos dicho en realidad es que lo sentidos sienten, *ven, huelen, oyen, gustan, y palpan* a las cosas, pero en sentido estricto, el hombre no piensa, ni trata de preguntarse el porqué de las cosas, ni reflexiona sobre sí mismo mediante alguno de los sentidos. Así pues, ¿con cuál de los

²² Cfr. *Ibídem.*, I, q. 78, a. 4.

sentidos el hombre *entiende*? La operación de entender ¿con cuál de los sentidos o de los órganos sensoriales se realiza?

La respuesta a esta pregunta parece exigirnos negar que el entender se realice con algún órgano. ¿Por qué? Porque entonces la inteligencia del hombre se vería reducida al mismo nivel de cualquiera de los sentidos. Y entonces, así como el acto de ver y el de oír se distinguen por el órgano propio de cada uno (el ojo y el oído), también la inteligencia se diferenciaría de ellos por el órgano con el cual se realizara el razonamiento. Pero aquí hay que hacer notar algo que es sumamente importante para todo nuestro trabajo, y es que hay una razón por la cual se vuelve imposible que el entendimiento o la razón obre por medio de algún órgano: que el objeto propio de la inteligencia no es algo puramente material, sino que se trata de algo abstracto y universal, contrario a lo que sucede con los sentidos. En efecto, los objetos propios de los sentidos, como el caso de la vista y el oído cuyos objetos son el color y el sonido respectivamente, son rasgos meramente materiales de las cosas. Y en cuanto son rasgos materiales, requieren de órganos corporales capacitados para percibirlos. Así el ojo puede ver, y el oído puede oír.

Pero aquí se puede observar otro dato importante: que los objetos propios materiales de los sentidos son exclusivos de su órgano sensorial correspondiente. Esto lo podemos comprobar pues es imposible que el ojo oiga, que el oído vea, así como que la lengua huela o la nariz perciba sabores. No obstante, aquí se podría opinar que el sentido del tacto sí se puede realizar mediante los otros órganos, como cuando sentimos dolor, frío, o alguna irritación en un ojo, en la nariz, o en la lengua. Sin embargo, se debe aclarar que el objeto propio del tacto no se realiza con los otros órganos por ser tales, sino sólo por accidente, es decir, el ojo no siente irritación por ser ojo, sino por estar de algún modo vinculado al sistema nervioso del ser vivo, lo cual es propio del sentido del tacto. Lo mismo sucede con los demás órganos, y por eso podemos comprobar cómo el sentido del tacto se puede ejercer casi mediante todo el cuerpo. Sin embargo, puede seguirse afirmando que los objetos propios de cada sentido tienen un órgano exclusivo para sus operaciones.

Dicho lo anterior, ¿por qué la inteligencia no podría obrar con algún órgano exclusivo? Porque si hubiera un órgano corporal exclusivo para entender, sería necesario que el entendimiento se redujera a entender las cosas materiales como su objeto propio. Pero la inteligencia claramente puede entender cosas que no son materiales en lo absoluto. Puede elaborar ideas y raciocinios, preguntarse las razones y el porqué de las cosas, reflexionar y pensar en cosas que no son materiales como la libertad, la belleza, la justicia, la solidaridad, etc. Y estas ideas trascienden los aspectos meramente materiales de las cosas. Entonces es necesario afirmar que la inteligencia no se reduce a la operación de un órgano corporal como los sentidos, sino que se vale de ellos para conocer los aspectos universales e inmateriales de su entorno. Tomás expresa esta misma idea de la manera siguiente:

*Así pues, es evidente que el principio intelectual no es algo compuesto de materia y forma, porque las especies se reciben en él absolutamente de modo inmaterial. Esto se declara por el hecho de que el entendimiento es de los universales, que se consideran en la abstracción de la materia y de las condiciones materiales.*²³

Con estas palabras, el Aquinate confirma las ideas propuestas, que los conocimientos de las cosas que el entendimiento recibe, y que él llama *especies*, no son aspectos materiales, sino que *se reciben en él absolutamente de modo inmaterial*, y lo comprobamos al ver que son aspectos *universales*, no particulares. No entendemos propiamente solo los colores, aromas o figuras de las cosas, sino los aspectos que, aunque parten de lo sensible, lo sobrepasan. Entendemos así las esencias de las cosas, lo que ellas son. Los ojos, por ejemplo, ven el color de una silla, pero propiamente ellos no pueden decirnos que lo que tenemos ante nosotros es una silla o si es otro objeto. Eso lo hace el entendimiento. Los ojos solo ven si la cosa es roja o verde, si es de tal tamaño o figura. Pero es la inteligencia la que, a través de lo que va aprendiendo con la experiencia, se da cuenta de que los rasgos que mis sentidos captan corresponden a lo que llamamos silla.

De este modo el entendimiento trasciende lo meramente sensible y tiene por objeto los rasgos inmateriales de las cosas, sus esencias, y a través de ellos puede

²³ Ídem, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 14.

desarrollar aún más su capacidad cuando realiza juicios, raciocinios, reflexiones, etc. Y esta cualidad inmaterial de los objetos que recibe la inteligencia es la que nos muestra que su actividad se realiza sin la intervención de algún órgano corporal en sentido propio. Y hay que decir “en sentido propio”, porque es claro que los órganos de los sentidos participan en el conocimiento, pero lo hacen solo como instrumentos que la inteligencia emplea para conocer. Sin embargo, propiamente hablando, el conocimiento no se realiza con un órgano exclusivo.

Y por esa razón Tomás comienza la cita anterior diciendo que «*el principio intelectual no es algo compuesto de materia y forma*». En esta cita hay que entender el *principio intelectual* como la potencia o capacidad de entender. Y al decir que no es «*compuesto de materia y forma*» se está distinguiendo de los sentidos, los cuales sí están compuestos de materia y forma, en cuanto su materia es su órgano propio y su forma es el alma en cuanto les hace ser órganos vivos capaces de sentir. Esto mismo lo reitera Tomás en diversos textos, los cuales, por razones de espacio y extensión de este trabajo, no comentaremos ya, pues consideramos suficientemente clara esta idea.²⁴

4. El alma humana: forma incorruptible y subsistente

Para terminar este capítulo, tenemos que señalar que, si ya se indicaron las razones por las cuales el santo de Aquino considera que el alma racional obra sin la intervención del cuerpo, se puede ahora afirmar también que entonces el alma humana tiene una operación propia, y que por lo tanto, no solo es la forma que da el ser y el obrar al compuesto del viviente, como las almas de los vegetales y los animales, sino que además obra por sí misma, y por lo tanto, tiene el ser por sí misma con independencia del cuerpo. Y por eso el Aquinate afirma que «*es evidente que el principio por el que el hombre entiende es la forma serhabiente, y no solamente es aquello como por lo que algo es. Porque entender, como prueba el Filósofo en III De*

²⁴ N.b. Algunos de estos textos son los siguientes: *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 1. 14; *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 1.

*anima*²⁵, no es un acto completado por un órgano corporal». ²⁶ Y si el alma obra por sí misma y es una forma serhabiente, por ende es también incorruptible. Y esto lo concluye el doctor Angélico con las siguientes palabras:

*Y así es necesario que el alma intelectual obra por sí, puesto que tiene una operación propia, que no comunica con el cuerpo. Y como cada cual obra en cuanto está en acto, es necesario que el alma intelectual tenga un ser absoluto por sí misma, que no dependa del cuerpo. Pues las formas que tienen un ser dependiente de la materia de un sujeto no obran por sí mismas.*²⁷

De esta manera queda respondida la cuestión que planteábamos al inicio del capítulo presente, acerca de si el alma puede corromperse después de la corrupción del compuesto del viviente. Y afirmamos entonces, que las almas de los vegetales y de los animales se corrompen no por sí mismas sino por accidente cuando deja de existir el viviente. Pero que las únicas almas que no se corrompen ni siquiera por accidente deben ser las almas humanas, en cuanto son serhabientes y obran por sí mismas. Y por eso, finalmente, dice el santo doctor: «Hay que concluir, por tanto, que el alma humana, llamada entendimiento o mente, es algo incorpóreo y subsistente». ²⁸ Y en otro texto dice: «Se concluye, pues, que el principio intelectual por el que el hombre entiende es la forma serhabiente. Por tanto, es necesario que sea incorruptible». ²⁹

²⁵ ARISTÓTELES, *De anima* III 4 (429b5).

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 14.

²⁷ *Ibidem.*, q. 1.

²⁸ *Ídem*, *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 2.

²⁹ *Ídem*, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, q. 14.

CONCLUSIÓN OBJETIVA

Después de lo que se ha dicho en el desarrollo de este trabajo, podemos afirmar que la conclusión a la que llega Santo Tomás respecto al alma humana es que esta debe ser inmortal, es decir, debe subsistir después de la muerte. Esta afirmación la hace el Aquinate después de analizar al hombre en cuanto es un ser compuesto de materia y forma, y más específicamente en cuanto es ser vivo, es compuesto de cuerpo y alma. En efecto, desde el comienzo de nuestro trabajo se dijo que el hombre se descubre a sí mismo como un ser más entre los seres del mundo, y que si se propone conocer cómo es él mismo, tiene que hacerlo tomando en cuenta lo que conoce de las cosas que le rodean.

Así, cuando conocemos las cosas que hay a nuestro alrededor, nos damos cuenta de que no son de la misma manera, sino que descubrimos que algunas existen en sí mismas y otras existen en función de otras, es decir, algunas no dependen de otra cosa para poder ser, como una gallina, pero otras sí dependen de algo para poder ser, como el color de las plumas de la gallina que no puede existir sin ellas. A lo que existe en sí mismo y no en otro se le llamó *sustancia*, y a lo que existe en otro se le llamó *accidente*, pues este se añade siempre a una realidad ya existente, a una sustancia. Por lo tanto, la sustancia es también lo que sustenta o recibe a las otras perfecciones que son los accidentes. Estos pueden estar o no estar en las sustancias sin que estas últimas dependan radicalmente de los accidentes para ser, como la gallina que puede existir aunque su plumaje sea de uno o de otro color. Por esa razón la sustancia observa una cierta independencia en su ser respecto a los accidentes.

Por otra parte, al observar que las cosas poseen una sustancia y unos accidentes, advertimos que ambos implican un rasgo en común para existir: la materia. Tanto la gallina necesita una materia de la cual estar hecha, como el color necesita de una materia en la cual existir. Los dos modos de ser exigen una materia de la cual o en la cual ejercer su ser. Pero para comprender mejor esto, se dijo además que hay cosas que no son en la realidad pero que tienen la capacidad de ser, y esto se llama ser en *potencia*, y que también hay cosas que de hecho son ya en la realidad, y a esto se le

llama ser en *acto*. Pues bien, la materia se puede presentar como un ser en potencia tanto respecto a la sustancia como respecto a los accidentes, pues puede recibir las determinaciones tanto de una como de los otros. Pero como el ser sustancia y el ser accidente no son lo mismo, la materia no está en potencia de ser una u otra del mismo modo, por lo que hay dos tipos de materia, y a estos el santo de Aquino los llamó materia prima y sujeto.

Se llama materia prima a lo que está en potencia respecto a la sustancia, como el cuerpo mismo de la gallina, y se llama sujeto a la que lo está respecto a los accidentes, como a las plumas que reciben el color. De esto que llamamos sujeto podría decirse que viene a ser el mismo que la sustancia de una cosa, pues a su vez viene a ser ella misma la materia que funciona como sustrato el cual recibe a los accidentes.

Ahora bien, si la materia es ser en *potencia* respecto a la sustancia y a los accidentes, ¿cuál sería el ser en *acto* de esta *potencia*?, es decir, ¿qué será aquello que hace que la materia pase a ser en acto y exista de hecho, ya sea como sustancia o ya sea como accidente? Se respondió que este principio es aquello a lo que se puede llamar *forma*. La *forma* es el principio que determina el ser de las cosas, aquello por lo cual las cosas son lo que son. A la constitución de las cosas como compuestos de materia y forma se le llamó estructura *hilemórfica*. Y ya que la materia que es potencia se da de dos modos, materia prima y sujeto, también la forma se dará de dos modos en las cosas: la forma sustancial, que actualiza a la materia prima y hace ser a la sustancia; y la forma accidental, que actualiza al sujeto o sustancia y hace ser a los accidentes. De estas dos, la forma sustancial será la que mayor preeminencia manifieste respecto al ser de las cosas, pues es la que determina la sustancia de los seres. Tal es la composición que se puede distinguir en las cosas corpóreas, explicada en términos de la metafísica tomista.

Pero ¿qué tiene que ver esto con el alma humana? Bien, pues el hombre es un ser corpóreo como los otros seres de su entorno, por lo cual debe mostrar la misma composición. Pero entre los seres que le rodean, podemos notar que aunque todos tengan materia y forma, aun así no todos las tienen de la misma manera. Hay seres que manifiestan capacidades que los otros no. Así, una flor, un animal, e incluso el

hombre, tienen capacidades de desarrollarse y obrar de maneras que otros seres no pueden, como las rocas, los metales, y otros seres corpóreos. ¿A qué se debe esa diferencia? Se dijo que se debe a que tienen vida, y que esta se entiende como a capacidad de algunos seres para originar su propio movimiento.

Así pues, la pregunta giró en torno a cuál sería el principio de la vida y las operaciones vitales de los seres vivos. Y ya que ninguna de esas operaciones se sobrepone como principio de todas las demás o como principio de la vida, pues el viviente no vive porque vea o crezca, sino que crece y ve porque tiene vida, entonces tiene que haber un primer principio de la vida del viviente. Y se respondió que el principio de la vida para Tomás de Aquino se identifica con el alma. Por lo tanto, todo lo que tiene vida tiene un alma: tanto los vegetales, los animales y los hombres, que son los seres en la naturaleza que llamamos vivos y que tienen movimiento por sí mismos, todos son seres animados. De modo que el alma es el principio por el cual el viviente vive, es la razón de su ser como viviente. Posteriormente, retomando lo que se había dicho antes acerca de la composición de materia y forma de los seres corpóreos, el análisis del principio de la vida del viviente concluyó afirmando que tal principio tendría que identificarse con la forma sustancial del ser vivo, pues es la que en todo caso haría al viviente ser viviente. De esta manera, el alma en el ser vivo se identifica con su forma sustancial, aquello que determina al viviente como viviente. Y en cuanto a la materia que recibe a dicha forma sustancial, se dijo que tendría que ser el cuerpo, el cual recibe al alma. Pero no se trata de cualquier cuerpo, sino de un cuerpo con ciertas disposiciones para recibir al alma: el cuerpo que tiene la vida en potencia.

Más adelante, considerando lo que se dijo de los seres compuestos, se pretendió averiguar si las almas son capaces de subsistir después de separarse del cuerpo en la muerte. Para comprender esto, fue necesario analizar primero el modo en que la forma y la materia se unen y el modo en que se separan. Respecto al modo de su unión, se dijo que a ese suceso se le conoce como la generación de una cosa, y que a la separación de ambos se le conoce como corrupción.

De la generación, se concluyó que hay dos tipos: generación sin más (cuando se genera una sustancia) y generación relativa (cuando se genera un accidente en relación a una sustancia ya existente). La generación de un accidente se da cuando un sujeto recibe una perfección secundaria en su ser. Y la generación sin más se da cuando la una materia recibe una forma sustancial que determina radicalmente su ser. En ambas se necesita la materia y la forma, pero la que más importancia tiene es la generación sin más, por la misma preeminencia de la forma sustancial.

Sin embargo, no toda materia puede recibir cualquier forma, sino solo aquellas formas para las que está dispuesta. No basta con que la materia no tenga dicha forma, (lo que se llama negación) sino que además de no tener la forma debe también tener la capacidad de recibir dicha forma. A esa capacidad se le llamó privación, y entonces se distingue de la simple negación en que implica la potencia de recibir la forma que no se tiene. En el caso de la generación de una cosa, la privación es una característica que debe presentar la materia.

Además de la forma y la materia con cierta privación, también se concluyó que son necesarios otros principios que sean la causa de la generación de una cosa, pues ni la materia ni la forma por sí solos pueden dar comienzo a dicha generación. Es necesario, por lo tanto, que haya un principio o causa que haga a la forma determinar a la materia. A este principio Tomás de Aquino, que sigue a Aristóteles, lo llama causa eficiente. Esta causa existe antes de las cosas que se generan, y pone en marcha la generación. Pero también se dijo que cuando se genera una cosa, esta tiene un objetivo, una función, algo para lo cual ha sido generada, una finalidad. A esta finalidad también se le reconoce la calidad de causa, pues interviene también desde la generación de la cosa. Esta es llamada causa final. De este modo, Tomás clasifica las causas en dos: intrínsecas a la cosa (forma y materia con privación), y extrínsecas (eficiente y final).

Por otra parte, lo inverso de la generación es la corrupción. Se trata de la separación de la materia y la forma, y también observa dos tipos: sin más y relativa. La corrupción sin más es la separación de la materia prima y la forma sustancial, es decir, cuando una cosa deja de ser lo que es y se convierte en algo completamente

diferente. Por su parte, la corrupción relativa es la separación del sujeto y la forma accidental, o sea, cuando una cosa pierde una característica secundaria de su ser y cambia algo en ella, pero sigue siendo propiamente lo que es.

Respecto a las causas de la corrupción, se señaló que Tomás solo indica que esta se debe a una necesaria desintegración de las propiedades que disponían a la materia para conservar su forma. La materia, por lo tanto, también está constituida por ciertos elementos que son los que le permiten disponerse para una u otra forma, y por lo tanto, también son los responsables de que una materia pierda su forma. Sin embargo, también se señaló que cuando una cosa se corrompe, a la vez se genera otra. Esto se debe a que la materia prima en cuanto tal, es incorruptible, pues si se corrompiera, se daría en ella la separación de una forma y una materia más originarias, pero que a su vez también serían corruptibles. Habría entonces materia de la materia, y se daría lugar a una serie de corrupciones al infinito, y esto es inaceptable para el Angélico, pues supondría la eternidad de la materia. La materia solo puede originarse por creación, a partir de la nada, y por parte de un ser infinito como solo puede serlo Dios. Por otra parte, también la forma debe ser incorruptible, pues igualmente su corrupción daría pie a una corrupción infinita de formas, y habría forma de la forma.

Siendo entonces incorruptible la materia, se entiende entonces que en los cambios que vemos a nuestro alrededor lo que sucede es una continua sucesión de formas que advienen a la materia, cuando esta se dispone para una u otra forma. Hay una serie continua de generaciones y corrupciones en las cosas, desapareciendo unas y surgiendo otras.

Con estos conocimientos, se pusieron entonces las bases para comprender las razones que da santo Tomás para afirmar la inmortalidad del alma. En efecto, si el alma es la forma sustancial del ser viviente, entonces la corrupción de este como compuesto es lo mismo que denominamos muerte, como la separación del alma y el cuerpo. La muerte entonces es causada por la indisposición del cuerpo para conservar el alma, y es claro que cuando el ser que era vivo muere, su cuerpo deja de ser del viviente y pasa a ser cuerpo del cadáver. Pero ¿qué sucede con el alma? Si se

dijo que la forma es incorruptible igual que la materia, entonces parece que el alma debería seguir existiendo después de la muerte. A esto se respondió que efectivamente la forma es incorruptible por sí misma, pues ella es la que da a la cosa el ser lo que es, por lo que el ser le es inseparable sustancialmente. Pero también es claro que cuando una cosa deja de ser, deja de existir aquello a lo que la forma le daba el ser, y entonces también la forma debe dejar de existir en cuanto ya no existe el compuesto que conformaba. A este dejar de existir de la forma se le llamó corrupción por accidente, es decir, la forma no se corrompen sí misma, por ser forma, sino en cuanto deja de existir el compuesto al que le daba el ser.

Pero se observó una afirmación importante que Tomás hizo: que la forma se corrompe accidentalmente excepto si la forma no es solo lo que da el ser a una cosa, sino si además es también “serhabiente”. En efecto, el término serhabiente indica que una cosa tiene el ser por sí misma, que es subsistente, y que además es capaz de obrar por sí misma. Pero puesto que se dijo que lo único que obra por sí mismo es aquello que tiene vida, entonces la forma serhabiente será aquella que le da el ser a un ser vivo: el alma. Esas serían las condiciones para que existiera una forma serhabiente. Sin embargo, se tuvo que demostrar si había realmente un alma que obrara por sí misma. Para esto, dicha alma tendría que tener alguna operación vital independiente del cuerpo, pero al analizar las funciones vitales de las plantas y de los animales, se concluyó que todas sus operaciones se realizan con algún órgano corporal. No obstante, se también se concluyó que en el caso del hombre sucede algo distinto.

Efectivamente, el hombre realiza a su modo las mismas operaciones vitales que las plantas y los animales, pero además es capaz de razonar y de querer de manera consciente. Y al analizar dichas operaciones propias del hombre, se concluyó que en necesario que estas se realicen con independencia del cuerpo, puesto que los aspectos que la razón capta de las cosas, y que después le muestra a la voluntad, son absolutamente inmateriales, ya que son rasgos generales y universales. Es cierto que conocemos las cosas particulares por los sentidos, pero la razón después trasciende esos conocimientos sensibles y los vuelve universales. En virtud de esta inmaterialidad de los objetos propios de la razón y la voluntad, se pudo deducir que

su actividad no puede estar delimitada por algún órgano corporal, pues de ser así, sus mismos objetos estarían limitados solo a un tipo de aspectos de las cosas, como los ojos respecto al color y el oído al sonido. Los órganos corporales son incapaces de tener como objetos propios a los rasgos universales, pues su misma materialidad los limita a objetos particulares de la materia. Pero la razón entiende lo inmaterial de las cosas, su esencia, y además puede pensar en cosas abstractas, como la justicia y la libertad, y presentarlas como algo apetecible a la voluntad.

De este modo, se concluye que el hombre tiene operaciones que realiza sin el cuerpo, y que por lo tanto, debe realizarlas únicamente por el alma. Y si el alma tiene operaciones independientes del cuerpo, se prueba entonces que obra por sí misma, que es serhabiente, que, por lo tanto, tiene el ser por sí misma independientemente del cuerpo y que no se puede corromperse ni si quiera por accidente.

Estas son la razones por las que Santo Tomás de Aquino sostiene la inmortalidad del alma humana, la cual ha sido el objeto de nuestro trabajo. El alma humana, pues, según Tomás, subsiste después de la muerte. Cómo es que existe, qué características tiene, y qué sucede con ella, son temas que exceden al interés central de nuestro estudio, sin embargo, el Aquinate también formula respuestas para algunas de las interrogantes que pudieran surgir a partir de la afirmación del alma humana como inmortal. Algunas de sus propuestas son deducidas, según el estilo que lo caracteriza, desde el mismo tipo de silogismos lógicos y metafísicos, mientras que otras de sus propuestas son educidas a la luz de la revelación que la tradición cristiana a la que sigue sostiene como verdaderas.

CONCLUSIÓN VALORATIVA

Después de conocer los principales argumentos que llevan a Santo Tomás de Aquino a sostener la inmortalidad del alma humana, puedo enunciar algunos puntos que me parece el importante destacar acerca de la filosofía tomista y de la respuesta del Aquinate a la pregunta por el alma.

La metafísica en la que se basa la antropología tomista no está del todo rebasada. Desde las partes introductorias de este trabajo, se hablaba ya de una trascendencia muy importante del pensamiento metafísico medieval en el desarrollo cultural e incluso científico de occidente hasta nuestros días. No solo los sistemas educativos universitarios, sino también el lenguaje y las nociones tanto técnicas de las ciencias como las más cotidianas de nuestra cultura, están impregnadas y enraizadas en la tradición medieval. A pesar de los cambios y desarrollos abismales que la cultura, la ciencia técnica y la misma filosofía han experimentado a lo largo de los últimos quince siglos, se puede decir que la herencia de la edad media sigue pesando de diversos modos en las formas de pensamiento actuales.

Con estas afirmaciones no pretendo negar ingenuamente la trascendencia que a su vez estos cambios han tenido en la evolución de nuestras culturas y sociedades contemporáneas, ni tampoco ignorar las notables superaciones que en diversos campos se han efectuado hoy respecto a la muchas de las nociones que compartió Tomás de Aquino. Sin embargo, sí pretendo afirmar que no es posible desentendernos absolutamente del pensamiento que en muchos aspectos preparó las principales teorías y corrientes que pululan hoy en día. Muchos temas de discusión, diversos métodos de reflexión, variedad de respuestas actuales que comparten elementos y opiniones fundamentales, siguen siendo hoy las mismas o coincidiendo esencialmente con las formas de pensamiento que predominó en la edad media.

En cuanto a la metafísica tomista, considero que muchas veces se ve en exceso desvalorizada y menospreciada. En muchos casos es curioso encontrar quienes desprecian y desechan casi de forma apriorística a la filosofía tomista. Es posible encontrar quienes caen en el mismo método escolástico de las *auctoritas*, en el sentido de que ya que algún autor de cierto renombre se opone a la metafísica

tomista, entonces es válido y hasta bien visto oponerse también a ella, aunque en realidad no se le conozca ni se enuncien argumentos sólidos para sostener tal opinión. Por otra parte, las principales críticas a la metafísica tomista, pueden denunciar en ella el afán de conocer la verdad. Pero también hay que considerar que la misma metafísica y la antropología tomistas aceptan que el intelecto del hombre, en cuanto es una potencia orientada al conocimiento de la verdad, no puede actualizarse de modo absoluto, ni siquiera en el conocimiento de las cosas que lo rodean. Esto se entiende cuando se compara al ciencia humana con la ciencia divina, también postuladas por Tomás. La potencia intelectual humana no puede conocer absolutamente la verdad, pues en el momento en que lo hiciera conocería también absolutamente a Dios, lo cual es imposible para él en cuanto es creatura. Desde la misma filosofía tomista, el único que conoce absolutamente a Dios es Dios mismo. Si el hombre conociera la verdad absoluta sería Dios.

Y lo mismo puede afirmarse del conocimiento de las cosas. El hombre puede conocer las esencias de las cosas que le rodean, pero ese conocimiento debe ser algo imperfecto, dada la misma imperfección del ser humano, y la perfección del conocimiento que es exclusiva de la ciencia divina. Al único al que podríamos afirmar que le compete conocer las cosas de modo absoluto es a Dios. Y lo que el hombre conoce de las cosas, las esencias, efectivamente son lo que las cosas son, pero en cuanto a aquello que el hombre sí puede alcanzar a conocer de ellas. De ningún modo la esencia que el hombre conoce de algo, en cuanto es universal, puede llevarnos a afirmar que conoce de modo absoluto a la cosa, puesto que en sí misma también tiene infinidad de rasgos particulares y concretos desconocidos para el hombre.

Desde esta perspectiva, la misma filosofía tomista se coloca como una gran respuesta a las interrogantes que se plantea el ser humano, pero no se cierra a escuchar y valorar las propuestas de otras formas de pensamiento. Es cierto que se jacta de conocer con verdad las cosas que nos rodea, pero no lo hace de forma que excluya toda otra opinión y postura que pueda decirle algo más acerca de la realidad. Esto aplicado a la inmortalidad del alma humana, implica que la filosofía tomista tiene las razones que se han descrito en este trabajo para afirmar que el alma humana debe

subsistir después de la muerte, pero también acepta que las verdades que cree comprender al respecto, pueden enriquecerse, corregirse y perfeccionarse aún más con otros conocimientos acerca del alma.

Santo Tomás de Aquino tiene algo que decirnos, no solo por ser propuesto por la Iglesia católica, sino por la importancia de su obra. En efecto, la figura del Aquinate se ve muchas veces repudiada por pensadores contemporáneos, a veces más a causa del simbolismo que representa respecto a la doctrina católica y escolástica, que por una crítica sólida a su pensamiento. Y es que este santo efectivamente ha sido uno de los eruditos católicos más relevantes de la historia de la filosofía cristiana, aunque no propiamente como filósofo oficial de la Iglesia universal. Aun así, la importancia del Aquinate en la filosofía eclesiástica es patente. Tanto así que a finales del siglo XIX, el papa León XIII escribió una encíclica, la *Aeterni Patris*, reconociendo de manera más oficial la autoridad de Tomás de Aquino en la enseñanza de filosofía cristiana. No obstante, a partir del Concilio Vaticano II, el influjo de la filosofía netamente tomista en las instituciones católicas ha dejado de ser el de antes. Se ha notado la reducción de la presencia de sus textos en seminarios y universidades eclesiales, y la introducción acelerada de lecturas nuevas de otros muchos filósofos. Quizá por esta razón, y porque el dominico ha dejado de ser el «porta voz de un “partido”», en muchas partes del mundo se percibe un creciente interés por las obras del santo de Aquino, aún en ambientes no católicos.¹ Pero también quizá, dicha apertura a la filosofía escolástica, y en concreto a la del Aquinate, se deban a una valoración de la solidez de sus argumentos y respuestas a las interrogantes que el hombre se sigue planteando acerca de la realidad, y que tantas veces se han visto defraudadas por filosofías contemporáneas.

En cuanto al tema del alma, y la respuesta que Tomás propone acerca de la posibilidad de inmortalidad en el alma humana, considero que es digno de reconocer la solidez argumentativa, el rigor lógico, y una cierta claridad con la que el santo doctor elabora sus postulados, al menos cuando se está familiarizado con el lenguaje técnico tomista. Debo decir que del modo en que Tomás expone su pensamiento, me

¹ Cfr. KENNY, A., *Tomás de Aquino y la mente*, Herder, Barcelona, 2000, pp. 13-24.

parece digno de reconocer precisamente el rigor conceptual en el cual se desarrolla, pero también me parece que llega a parecer un tanto ambiguo el modo en que, de manera semejante a Aristóteles, define los conceptos y los sentidos de los términos en los cuales expresa su doctrina. A veces resulta un tanto confuso saber a cuál de los dos, tres, o muchos más sentidos de las palabras que emplea se está refiriendo. Incluso es posible encontrar expresiones en las que estaría contradiciendo completamente alguno de sus principios, si no fuera por que introduce un sentido o significado distinto y conveniente a dicha expresión, y la salva casi milagrosamente de la contradicción.

Pese a este estigma en la argumentación de Tomás, creo que las ideas que expone acerca del alma y las razones de afirmar su inmortalidad, son, en general, claras y convincentes. Estoy de acuerdo con la idea de que el hombre es distinto a los otros seres del mundo, debido a la capacidad que manifiesta de pensar, reflexionar, cuestionarse acerca del mismo mundo, y también de querer buscar su perfección y la de los semejantes. Creo que el hombre se sitúa claramente por encima de los otros seres, no en el sentido de un ser que debe imperar y destruir lo que le rodea, sino que está en el mundo como el único ser que puede cuestionarse sobre el sentido de su presencia aquí y buscar realizarlo del mejor modo posible, y esto lo coloca como un ser capaz de mayor perfección.

En cuanto a la idea misma de la inmortalidad del alma, me parece bastante aceptable la formulación de santo Tomás. Desde las motivaciones que tuve para realizar este trabajo y los conocimientos que he alcanzado con los estudios filosóficos, me ha quedado claro que el hombre no puede estar en este mundo únicamente por simple casualidad y sin ningún sentido. La vida del hombre es algo demasiado perfecto como para estar condenada a desenvolverse y terminar aquí. La pregunta por el origen y el sentido de la vida humana exige una respuesta, y creo que este trabajo sobre el alma y su inmortalidad tienen relación con esa respuesta.

En efecto, afirmar que el hombre esté constituido por un cuerpo y un alma que subsiste después de la muerte, puede dotar de cierto sentido a la vida, distinto al que tomaría si se negara o simplemente ignorara esta cuestión. Una formulación de la

importancia de la inmortalidad del alma en la vida concreta del hombre puede ser la de la fundamentación de la moral. Efectivamente, alguien podría decir que si el alma no es inmortal y la vida humana termina absolutamente con la muerte, parecería más atractiva la idea de pasar la vida en los placeres que mejor parezcan al individuo, incluso cuando tenga que atropellar los intereses de los demás. Pero si se afirma la inmortalidad del alma, entonces parece que la vida moral del hombre también se compromete de algún modo con el sentido de la vida terrena en relación a la post-terrena.

Y aunque es cierto que la moral humana no necesariamente se fundamenta en la pervivencia del alma después de la muerte y que hay variedad de fundamentos que se han propuesto independientemente de una metafísica del alma, también es cierto que hay filósofos que reconocen la importancia de esta postura en la vida del hombre. El mismo Emmanuel Kant reconoce que la idea del alma, junto a las de Dios y el mundo, se presenta como una idea reguladora de la razón, que aunque tales ideas no sean alcanzables absolutamente, pueden impulsar al intelecto a la reflexión y también son supuestos del orden moral.²

Por otra parte, me parece aceptable el modo en que Tomás deduce la composición de los seres corpóreos, tanto en la materia y la forma, como la sustancia y los accidentes. Y también el análisis que hace de la manera en la que estas se relacionan en la generación y en la corrupción de los seres. En efecto, una de las críticas al modo de proceder deductivo, no solo de la metafísica tomista sino de diversos sistemas filosóficos y científicos, es el fácil paso de lo particular a lo general. En contra del caso de la filosofía tomista, existen diversas posturas que rechazan la posibilidad de conocer objetos de estudio tan profundo y universal, ajeno a la experiencia directa de los sentidos, como lo son Dios, el origen del universo, la causalidad, la sustancia, la materia prima, o el alma misma. Algunas de estas posturas son el empirismo moderno y contemporáneo (donde destacan Hume y Locke) o, más recientemente, el positivismo lógico del Círculo de Viena, el cual afirma que las proposiciones

² Cfr. Cfr. CORTÉS, J. – MARTÍNEZ, A., *Metafísica*, Diccionario de filosofía en CD-ROM, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996).

enunciadas acerca de estas mismas nociones tan abstractas, carecen de sentido, pues no tienen ninguna referencia concreta experimentable en la realidad. Por otra parte, Heidegger también realiza una crítica importante a la metafísica y la pregunta por estos problemas, entre ellos el alma, pero él le da un sentido distinto. Para él, el estudio del ser se convirtió en el estudio del ente, con el nacimiento de la metafísica. Mientras el hombre, el Dasein, el único ente que podía hacerse la pregunta por el ser, buscaba precisamente una respuesta a esta pregunta, la metafísica apareció de la mano de Parménides, Aristóteles, y sus seguidores, y la pregunta por el ser se tornó en la pregunta por el ente. En este sentido, Heidegger acusa a la metafísica del *olvido del ser*, y reclama al hombre el tener que volver a la pregunta original, que en último término es la pregunta por el hombre. Sin embargo, Heidegger tampoco resuelve su reclamo.

A mi parecer, tanto las deducciones de conocimientos generales como la pregunta por el ente, siguen teniendo sentido hoy en día. Si bien he dicho que la metafísica no debe cerrarse a la crítica y al diálogo con otras posturas, también puedo afirmar que ciertos conocimientos producidos por esta disciplina siguen siendo vigentes y válidos hoy, pese a las objeciones que han recibido. Entre estos conocimientos válidos, creo que pueden ubicarse las deducciones acerca del alma, pues es evidente que en el hombre hay manifestaciones de vida, y que esta vida de algún modo se coloca como superior a la de otros seres, y reclama la justificación de su existencia. Además, es también evidente que el hombre no conoce únicamente lo particular de las cosas y que este hecho muestra una independencia de su interioridad y de su mente respecto a los sentidos y el cuerpo. En ese sentido, es patente en el hombre una actividad espiritual, entendida como contraposición a lo meramente material. Y si esta actividad superior a lo material en el hombre es una muestra de que su mente, su alma, es capaz de cierta independencia del cuerpo, es una razón suficiente para tomar en cuenta lo que Tomás de Aquino en el siglo XIII nos decía acerca de la posibilidad de que el alma no muera después de la muerte del hombre. En ese sentido el hombre se colocaría como un ser para la vida, y la misma vida humana tendrá una razón más para no reducirse a los intereses meramente materiales.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- TOMÁS DE AQUINO, **Suma Teológica I**, BAC, Madrid, 1994, 992 pp.
- _____, **Suma contra gentiles**, ,
- _____, **Los principios de la naturaleza**, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, Opúsculos y cuestiones selectas de Filosofía (I), edición bilingüe, BAC, Madrid, 2001, 861pp.
- _____, **El ser y la esencia**, en SANTO TOMÁS DE AQUINO, Op. Cit.
- _____, **Sobre la verdad**, en Op. Cit.
- _____, **Suma contra gentiles**, en Op. Cit.
- _____, **Cuestiones disputadas sobre el alma**, en Op. Cit.
- _____, **Quodlibetum VII**, en ALVIRA, - CLAVELL, - MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1989, 247 pp.
- _____, **In Sententiarium**, en ALVIRA, T., - CLAVELL, - MELENDO, Op. Cit.
- _____, **In IV Metaphysicorum**, en ALVIRA, - CLAVELL, - MELENDO, Op. Cit.
- _____, **In II De anima**, en C. FERNÁNDEZ S.J., *Los filósofos medievales*, selección de textos, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979, 1257 pp.
- _____, **Comentario a Sobre la hermenéutica de Aristóteles**, en ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, 128 pp.
- ARISTÓTELES, **Metafísica**, Gredos, edición trilingüe, Madrid, 1990, 830 pp.
- _____, **Física**, Gredos, Madrid, 2011, 506 pp.
- _____, **Sobre el alma**, Gredos (tomado de edición electrónica), Madrid, 2011, 120 pp.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ABAGNANO, N., "Metafísica", en **Diccionario de Filosofía**, FCE, México, 2012, 1101 pp.
- _____, "Pampsiquismo", en Op. Cit.
- _____, "Pananimismo", en Op. Cit.
- _____, "Animismo", en Op. Cit.
- _____, "Muerte" en Op. Cit.
- CORTÉS, J. - MARTÍNEZ, A., "Esencia", en **Diccionario de filosofía en CD-ROM**, Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. 1996.
- _____, "Ídolos", en Op. Cit.
- _____, "Sustancia", en Op. Cit.
- _____, "Accidente", en Op. Cit.
- _____, "Hilemorfismo", en Op. Cit.
- ALVIRA, - CLAVELL, - MELENDO, **Metafísica**, EUNSA, Pamplona, 1989, 247 pp.
- PIEPER, J., **Muerte e inmortalidad**, Herder, Barcelona, 1970, 208 pp.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, E., **Introducción al opúsculo "Los principios de la naturaleza"** en TOMÁS DE AQUINO, Opúsculos y cuestiones selectas de Filosofía (I), edición bilingüe, BAC, Madrid, 2001, 861pp.
- KRAMSKY, C., **Apuntes de filosofía 1, Antropología filosófica tomista**, Ediciones académicas Clavería, México D.F., 1989, 491 pp.
- BLANCO, G., **Curso de antropología filosófica**, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2004, 555 pp.
- TORRELL, J. P., **Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra**, EUNSA, Navarra, 2002, 439 pp.
- KENNY, A., **Tomás de Aquino y la mente**, Herder, Barcelona, 2000, 172 pp.
- HIRSCHBERGER, J., **Historia de la Filosofía I, antigüedad, edad media, renacimiento**, Herder, Barcelona, 1994, 621 pp.
- REALE, G., ANTISERI, D., et al., **Historia del pensamiento filosófico y científico I**, Herder, Barcelona, 1991, 618 pp.

- COPLESTON, F., **Historia de la filosofía 2: de San Agustín a Escoto**, Ariel, Barcelona, 2000, 582 pp.
- LUCAS LUCAS, R., **Horizonte vertical, sentido y significado de la persona humana**, BAC, Madrid, 2008, 428 pp.
- VÉLEZ C., J., **El hombre, un enigma: antropología filosófica**, CELAM, México D.F., 1995, 443 pp.
- GILSON, E., **El tomismo, introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino**, Desclée, Buenos Aires, 1951, 562 pp.
- CHESTERTON, G. K., **Santo Tomás de Aquino**, Espasa-Calpe, Madrid, 1973, 188 pp.
- VERNEAUX, R., **Filosofía del hombre**, Herder, Barcelona, 1971, 234 pp.
- TRESMONTANT, C., **El problema del alma**, Herder, Barcelona, 1974, 194 pp.
- BEUCHOT, M., **Manual de historia de la filosofía medieval**, Ed. Jus, México, D.F., 2004, 177 pp.
- TORRE, F., ZARCO, M., RUIZ, J., et al., **Introducción a la filosofía del hombre y de la sociedad**, Esfinge, Naucalpan, Edo. de México, 2009, 376 pp.

GLOSARIO

1. **Absoluto:** Aquello relativo a lo perfecto, a lo exhaustivo, a lo incondicionado. Si se toma el término como sustantivo, se refiere al ser perfectísimo que solamente puede ser Dios.
2. **Accidente:** Aquella perfección que sobreviene de manera secundaria y relativa a un ser ya existente o sustancia. También se dice de aquello que se da en un ser de manera no esencial.
3. **Acto:** Aquella perfección que se encuentra o se realiza de hecho en una cosa.
4. **Acto primero:** La perfección fundamental de cualquier cosa, el hecho mismo de ser lo que es. También puede tomarse como el principio primario y fundamental por el que una cosa es.
5. **Acto segundo:** La perfección o capacidad de perfección que una cosa posee después de su ser mismo. Puede tomarse también como la capacidad de operación de una cosa.
6. **Actualización:** el paso de la potencia al acto, de la capacidad de ser o hacer algo al ser o hacer de hecho en la realidad.
7. **Alma:** Principio primario y fundamental de vida en el viviente, y por lo tanto, aquello por lo que el viviente es, el principio que lo determina como tal, la forma sustancial del cuerpo que tiene la vida en potencia.
8. **Animado:** Aquello que tiene un alma o manifiesta tener vida propia.
9. **Causa:** Aquello que es razón de que algo sea u ocurra. Puede ser intrínseco, cuando es interno a la misma cosa producida o efectuada, o extrínseco, cuando es algo ajeno al ser mismo del efecto o cosa producida.
10. **Causa eficiente:** Razón extrínseca del ser de una cosa que pone en marcha su generación.
11. **Causa final:** Intención o finalidad de la generación de una cosa.
12. **Compuesto:** Aquello que manifiesta estar constituido de diversos principios o elementos.
13. **Corrupción:** Destrucción del ser de una cosa, y por lo tanto, la separación de la materia y la forma que la determina como un ser para pasar a ser de un modo diferente.
14. **Corrupción por accidente:** Destrucción de una cosa por alguna razón ajena a su propio ser. Aplicada a la forma sustancial, es la destrucción de dicha forma en cuanto deja de existir el compuesto al que le daba el ser.
15. **Corrupción relativa:** Destrucción de alguna perfección accidental de una cosa, y por lo tanto, la separación de la forma accidental respecto al sujeto en el que residía.
16. **Corrupción sin más:** Destrucción radical del ser de una cosa en sí mismo, y por lo tanto, la separación de la forma sustancial y la materia prima en la que residía.

17. **Elemento:** Parte de una cosa que ya no puede dividirse en otras cosas específicamente diferentes.
18. **Ente:** Aquello que tiene ser, sea en la realidad o como concepto de la razón. Gramaticalmente, dicho término proviene del participio presente del verbo ser.
19. **Entelequia:** Término aristotélico empleado para designar la actualización de las potencialidades de una cosa.
20. **Equívoco:** Relativo al uso de un vocablo en diversos sentidos. suele emplearse como sinónimo del sentido metafórico o figurado.
21. **Esencia:** Aquello que hace que una cosa sea lo que es y no algo distinto. También se refiere a aquellas propiedades que son necesarias en una cosa para que sea tal.
22. **Forma:** Principio que determina el ser de una cosa. Adviene a la materia para determinarla como un ser compuesto.
23. **Forma accidental:** Principio de determinación de una perfección secundaria que se une a una sustancia como a su sujeto. Hace ser a la cosa solo de cierto modo.
24. **Forma sustancial:** Principio de determinación fundamental del ser de una cosa que se une a la materia prima para constituir una sustancia. Determina al ser de una cosa y le hace ser lo que es.
25. **Generación:** El comienzo de la existencia de una cosa. Comprende la unión de una forma y la materia que está dispuesta para recibirla.
26. **Generación relativa:** La unión de la forma accidental a su sujeto para determinarle con alguna perfección secundaria.
27. **Generación sin más:** El comienzo de la existencia de un ser, propiamente dicho. Comprende la unión de la forma sustancia y la materia prima para determinar el ser de la cosa, de modo fundamental.
28. **Hilemorfismo:** Teoría metafísica que sostiene que los seres corpóreos están compuestos de materia y forma.
29. **Imagen:** Conjunto de rasgos o especies sensibles percibidas por los sentidos externos de los seres vivos.
30. **Inmortal:** Cualidad de un ser que no puede perder la vida por la corrupción. Solo se puede atribuir propiamente a algún ser vivo, a saber, el alma humana.
31. **Inteligencia:** Potencia o capacidad de conocer las rasgos universales o especies inteligibles de las cosas, además de razonar y reflexionar acerca de objetos inmateriales. Entre los seres corpóreos es exclusiva del hombre.
32. **Materia:** Principio indeterminado de la constitución de los seres corpóreos. En sí mismo no puede existir pues carece de toda determinación, incluso del ser. requiere de la forma para existir como principio intrínseco de alguna cosa, por lo que en sí mismo solo puede ser concebido conceptualmente en el entendimiento.
33. **Materia prima:** La materia propiamente dicha. Es el principio de mayor indeterminación que hay en las cosas corpóreas, que todas ellas tienen de alguna manera. No puede existir en la realidad sin ser determinado por alguna forma

sustancial. Solo puede concebirse conceptualmente en la razón. En cuanto es indeterminación absoluta, es también potencia pura.

34. **Metafísica:** Rama de la filosofía que estudia al ente en cuanto ente, es decir, a los seres en cuanto tienen ser.
35. **Muerte:** La pérdida de la vida por la corrupción del viviente. Comprende la separación del cuerpo y del alma, la cual es el principio primero de la vida del viviente.
36. **Naturaleza:** En una de sus acepciones, el conjunto de las cosas que constituyen el universo. Según otra acepción, más comúnmente empleada en metafísica, la esencia de una cosa que le hace manifestar ciertas características específicas.
37. **Necesario:** Lo que no puede no ser y cuyo opuesto es imposible.
38. **Negación:** La ausencia de cierta perfección o realidad en una cosa. Una perfección implica en un ente la negación de todas las demás perfecciones opuestas a la primera.
39. **Órgano:** Parte del cuerpo de viviente que está dispuesta de manera especializada para realizar una determinada función.
40. **Potencia:** Lo que no es pero puede ser. La capacidad de ser o hacer algo.
41. **Principio:** Aquello de donde algo se origina.
42. **Privación:** Ausencia de cierta perfección o realidad de una cosa, pero que además implica la capacidad real de alcanzar dicha perfección. Es la potencia de recibir cierta forma, sea sustancial, sea accidental.
43. **Sensitivo:** Relativo a los sentidos de los seres vivos. se dice de aquello que posee capacidades sensoriales o es objeto de los sentidos del viviente.
44. **Serhabiente:** Aquello que tiene el ser por sí mismo, y además tiene la capacidad de obrar por sí mismo. Tomás de Aquino usa este término atribuido a la forma que no se corrompe ni siquiera por accidente, pues tiene el ser por sí y debe ser incorruptible.
45. **Subsistente:** Aquello que tiene el ser por sí mismo.
46. **Sujeto:** Materia que ya tiene la perfección del ser en acto, y que solo recibe las perfecciones accidentales ulteriores a la perfección sustancial. Se identifica con la sustancia en cuanto recibe a los accidentes. También se dice materia en la cual algo se hace.
47. **Sustancia:** Aquello que tiene el ser en sí mismo y no en otro. Aquello cuya existencia no depende de otro como de un sujeto.
48. **Vegetativo:** Relativo a la vida que manifiestan las plantas o seres vegetales por las funciones que las caracterizan.
49. **Vida:** Capacidad de algunos seres de automoverse, es decir, de propiciar sus propias operaciones.
50. **Viviente:** Aquello que tiene vida. Individualidad sustancial que en virtud de su propia naturaleza es causa eficiente de su propia actividad.
51. **Voluntad:** Potencia o capacidad de los seres racionales para inclinarse libremente hacia algún bien presentado como deseable por la razón.