

Eval A. Araya Vega

## Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino

**Summary:** *This article considers the essence of the soul and its union with the body -hilemorphism- in accordance to the teachings of Saint Thomas Aquinas in his Treaty of Man (Summa Theologica I, 75-102), where he concludes that every human being is a result of a substantial indivisible unity of nature and soul.*

**Resumen:** *Este artículo considera la esencia del alma y su unión con el cuerpo -hilemorfismo- de acuerdo a las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino en su Tratado del hombre (Summa Theologica I, 75-102). Santo Tomás concluye que cada ser humano es unidad substancial de natura y forma y como tal, indivisible.*

Es importante considerar brevemente el significado que el término *esencia* con sus tres acepciones tiene en la doctrina que estudiamos: es la vía de acceso a la antropología tomista. Santo Tomás de Aquino en el opúsculo *Ente et Essentia* lo define primeramente como *quiddidad*, es decir, como aquello expresado por la definición de la cosa, que como tal, indica lo que la cosa es para la mente humana. Es el resultado conceptual expresado en la definición. En segundo lugar, siguiendo a Boecio, podemos entender la esencia como la *naturaleza* de la cosa, por ser de alguna manera inteligible y expresar la actividad propia de la realidad en cuestión, o sea, es la manifestación de la cosa. Por último, como definición de suma importancia ontológica, en la última frase del capítulo se dice "sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse".<sup>2</sup> De esta forma no sólo revela el significado más profundo y metafí-

sico del término, sino además, se advierte que ella trasciende los datos inteligibles (*quiddidad*) y la capacidad operativa de las cosas (*naturaleza*), llegando, finalmente, al verdadero ser de la *res*, desconocido en su totalidad para el entendimiento humano pero no así para el divino.<sup>3</sup> La esencia sería el centro ontológico en el que se posa la existencia del ser, captable, a medias, por vía intuitiva, mediante la existencia misma que se revela en las categorías y en las acciones. Nuestra intención en el presente artículo es aproximarnos lo más posible a la esencia del ser humano, a partir de su naturaleza, o sea, en síntesis, merced a la naturaleza racional, característica y especificadora del hombre según nuestro autor.

### A. El alma y su esencia<sup>4</sup>

La primera impresión que emprende el Aquinate es un detallado examen del alma como género, dentro del cual se encuentra el alma humana como especie. Tomada en ese sentido, ella es entendida como el *acto primero* o *primum principium vitae*<sup>5</sup>, inmanente a todos los seres vivos, de tal manera que "*animata enim viventia dicimus; res vero inanimata vita carentes*".<sup>6</sup> Como todo acto, el alma es forma indiferentemente conocida, o sea, más bien inferida por juicio basado en sus efectos: *conocer* y *moverse*.<sup>7</sup> Pero no debemos creer que el alma se limita a estas dos manifestaciones, sino, más bien, debemos entenderla como el principio de ellas y estas a su vez, como los indicadores de la vida y no como la vida misma. El alma, una vez unida a lo que antes era inanimado y ahora este cuerpo, ha

reunido y organizado los elementos del mismo, para que sea ese cuerpo, vivo, propiamente hablando. Y es en este momento en que el alma aparece en sentido pleno, como el *acto primero* dador de *esse*, merced al cual los seres vivos pueden ejercer sus actos segundos, o sea, sus operaciones vitales. Al respecto dice el Aquinate:

...por cuerpo que tiene vida se entiende la sustancia compuesta viviente, y el compuesto no se pone en la definición de la forma. En cambio, la materia del cuerpo que vive está, respecto a la vida, en la relación de potencia a acto: eso es el alma, al acto por el cual vive el cuerpo. Es como si dijéramos que la figura es el acto, no del cuerpo que tiene ya la figura del acto, sino del cuerpo que es el sujeto de la figura, que está respecto de la figura en relación de la potencia a acto.<sup>8</sup>

Síguese de todo lo anterior, que el alma no es un cuerpo sino, más bien, la actualización de él. Es la forma de la materialidad, su acto y, como tal, inmaterial en el viviente humano.

De esta consideración del alma en general, pasa el Angélico a la determinación más precisa de la esencia del alma humana, para lo cual demuestra que por ella entendemos el principio primero e inmanente de *intelectualis operatio-nis*. De este hecho deduce la incorporeidad y la inmaterialidad de la misma. En la demostración de la incorporeidad parte fundamentalmente de la operación del pensamiento humano, gracias al cual podemos conocer la naturaleza corpórea propia, pues, "si el principio de intelección tuviese en sí la naturaleza de algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, ya que cada cuerpo tiene una naturaleza determinada".<sup>9</sup> Por ende, el entendimiento humano es la operación de una forma intelectual que por ser apta para la intelección de los cuerpos, es esencialmente extraña a la corporeidad misma:

Ningún cuerpo puede recibir la forma substancial de otro cuerpo sino es perdiendo por corrupción su forma. Pero el entendimiento no se corrompe al recibir las formas de todos los cuerpos, antes bien se perfecciona, pues entiende en tanto que tiene en sí las formas de los objetos que entiende. *Nulla igitur substantia intellectualis est corpus*.<sup>10</sup>

Además de ésta, el Aquinate da otras dos razones no menos importantes para demostrar la incorporeidad del alma: el conocimiento por conceptos universales y el autoconocimiento. De esta forma, deja claro que esta "sustancia expansiva" es algo incorpóreo, inmaterial, de lo que fácilmente deduce su substancialidad.<sup>11</sup> El alma realiza su función en forma autónoma sin necesidad del

cuerpo, y esto reclama a su vez, su autosubsistencia, ya que necesariamente el ser es causa de toda operación y toda causa obra en cuanto es.<sup>12</sup> Y como lo que subsiste por sí es una substancia, tenemos que el alma humana es una substancia, además:

Como solamente las substancias pueden constituir primeros principios, bien claro está que el alma tiene que ser substancia. Si es algo substancial es distinta de las facultades; es simple, tanto en su esencia (por no ser compuesta), como en su entidad (por ser indivisible -incorpórea-). De aquí habemos de deducir su espiritualidad.<sup>13</sup>

Vemos como el alma es presentada por nuestro autor como una forma subsistente: "*ultra m anima humana possit esse forma et hoc aliquid*", es decir, tiene el ser en sentido propio.<sup>14</sup> Es éste el aspecto platónico de la antropología tomista, el cual, curiosamente, se justifica -a medias- en una afirmación aristotélica. El Estagirita dice que de haber una actividad o una pasión que fuera propia del alma, necesariamente el alma debía subsistir independientemente. Pero esta afirmación es sólo una hipótesis para el Filósofo que no pasa a más. Si de ella se quiere deducir, como conclusión contundente, la substancialidad del alma, es necesario agregarle otra premisa menor: *hay una actividad propia del alma*, pero esto no lo dijo Aristóteles, lo que al parecer no fue problema para Tomás, quien se adhiere a Avicena, al igual que lo había hecho al dar su principal argumento de la inmortalidad del alma.

De la substancialidad del alma humana así presentada resulta la diferencia fundamental con respecto al alma animal o sensitiva, pues ésta no tiene función propia o independiente, sino que todas sus operaciones pertenecen al compuesto. Ante lo que concluye nuestro autor: "si el alma de los animales irracionales no obra por sí misma, se sigue que no es subsistente."<sup>15</sup> La espiritualidad hace del alma humana una substancia simple, independiente de la materia, capaz de existir sin ella y de sobrevivir separada después de la muerte. Por otro lado, como toda espiritualidad cognoscente de formas generales, no puede componerse de materia y forma -es decir, de potencia y acto<sup>16</sup>-, ya que si en ellas hubiese materia, las formas serían percibidas en el pensamiento como individuales, pues: "*manifestum est enim quod omne quod recipitur in aliquod, recipitur in eo per modum recipientis*" ,se sigue que el alma es forma pura que se aproxima a cierta infinitud y,

en este sentido: es todas las cosas.<sup>17</sup> Comprender cabalmente todo lo estudiado hasta aquí, permite deducir la inmortalidad del alma humana. El razonamiento del Santo en este caso es el siguiente: que esta substancia sea corruptible es imposible pues no sería tal; esto es aplicable a cualquier ser subsistente que sea forma pura:

Pues lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto... es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir.<sup>18</sup>

Tenemos entonces que el alma no puede ser destruida *ni per se ni per accidens* y como lo que es incorruptible es a su vez inmortal,<sup>19</sup> síguese que el alma posee esta cualidad también. Además de estos argumentos hay otro de orden psicológico que lleva a la misma conclusión, presentado en la misma parte de la *S. Th.*, a saber:

...todas las cosas desean naturalmente el ser del modo que son. Ahora bien, el deseo de los seres cognoscitivos proviene de un conocimiento, y los sentidos no conocen más que lo actualmente existente y presente al sentido, mientras que el entendimiento desea, naturalmente, existir siempre. Más no se puede tener inútilmente un deseo natural. *Omnis agitur intellectualis substantia est incorruptibilis.*<sup>20</sup>

Podemos decir que toda substancia que sea forma es, por definición indestructible, pues lo que le pertenece a un ser por definición no se le puede quitar. Y, según se dijo, la materia es, existencialmente hablando, una potencialidad, *contrapuesta en este sentido a la forma en tanto acto de ser*. En los cuerpos esto se evidencia fácilmente, pues ellos son cuando reciben la forma y al perderla dejan de ser; mientras que la forma subsistente no puede ser separada del acto de ser que es ella misma. De tal modo que mientras un alma humana, vale decir, racional, siga siendo lo que es, existe por necesidad o definición, esto es lo que el Aquinate quiere decir al decimos insistentemente que es inmortal.<sup>21</sup>

## B. Hilemorfismo antropológico:

Una vez entendida la esencia del alma, nuestro autor habla de su relación con el cuerpo, esclareciendo mucho mejor lo antes visto y definiéndose en su totalidad la naturaleza humana. El Angélico abandona aquí las doctrinas platónicas seguidas por Agustín, Hugo de San Víctor y también por la escuela franciscana. Como recordaremos:

...según esta concepción platónica, en la determinación de la esencia del hombre de tal manera se acentúa la importancia del alma, que resultamente el alma es el verdadero hombre y el cuerpo aparece sólo como órgano del alma y no como parte esencial del total ser humano.<sup>22</sup>

Frente a tales concepciones, sostiene Santo Tomás, ajustándose más bien a la doctrina de Aristóteles, que el alma no es el hombre y que la *unión* del alma con el cuerpo dista mucho de ser un castigo para aquella, ya que gracias a esa unión, alcanza su completa perfección, pero ¿cómo debemos entender esto? Explicamos a lo largo de la sección anterior que el alma es la forma, como tal: actualizadora de la materia. Pero si decimos eso, decimos implícitamente, que no hay una realización perfecta en el alma por sí misma, ya que no realiza todo lo que podría al estar separada del cuerpo. Es decir, está en plena potencia, sin ser todo lo que podría ser y además, se encuentra en estado de privación al "sentir" que podría ser algo que no es. Su relación con el cuerpo es por tanto esencialmente necesaria para ella y, para fijarla, el Aquinate emplea *hilemorfismo*, es decir, la teoría metafísica aristotélica de la materia y la forma.<sup>23</sup> El hombre, como todo ser real, está compuesto por la confluencia de esos dos principios de ser, vale decir: *materia*, principio de individuación, pluralidad e imperfección y, *forma*, principio de inteligibilidad y perfección de las cosas:

...así como es de esencia de "este hombre" el que conste de esta alma, de esta carne y de huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comúnmente pertenece a las substancias de los individuos contenidos en ella.<sup>24</sup>

Así, al hablar del origen del hombre, le es necesario al Santo referirse al alma en tanto se une al cuerpo y viceversa. No trata estos dos principios como substancias independientes, completas, previamente existentes. Más bien, parte del supuesto de que el alma no ha sido siempre, sino por el contrario, como un ser natural comienza a ser. Consecuentemente, tiene que haber un comienzo absoluto después del cual algo que no existía llegara a ser:

Y puesto que la idea de comienzo, así como la de ser imperfecto y limitado, cual es el alma, repugna a lo absoluto en sentido de independiente y no causado, hay que invocar, a título de causa suficiente y propia del alma, al único verdadero absoluto, que es en todo caso la Causa Suprema del ser y que será aquí la causa también inmediata. Es lo que se expresa por una imagen, diciendo que el alma, creada por Dios, se infunde por El en el cuerpo y le viene a este de fuera....<sup>25</sup>

Tomás ha indicado que el alma humana sólo puede ser producida por creación y como en el pensamiento cristiano el único ser capaz de crear es Dios, ergo: el alma humana tuvo que ser creada por El, consecuentemente:

Por lo cual le compete -al alma racional- en sentido propio el existir y el ser producida. Y, dado que no pueda ser producida de una materia anterior ni corpórea -lo cual haría que fuera de naturaleza ni corpórea-, ni espiritual -porque, en este caso, las substancias espirituales se transmutarían unas en otras-, debe decirse que no es producida más que por creación.<sup>26</sup>

Vemos entonces cómo la creación de las almas humanas compete a Dios, el cual la realiza en forma inmediata y sin intermediarios. Además, según ya lo hemos dicho, el alma, de existir anticipadamente al cuerpo sería un acto potencial -acto en tanto forma y potencial en tanto no es lo que debería ser- pero, bajo el entendido de que Dios crea las cosas en el estado perfecto de su naturaleza, decir eso del alma, es aceptar una contradicción lógica y una imposibilidad ontológica.<sup>27</sup> Con ello se demuestra que el alma es creada en forma simultánea al cuerpo, de tal suerte que:

...Dios creó las primeras cosas en el estado perfecto de su naturaleza, conforme a lo que exigía la especie de cada una. Ahora bien, el alma, al ser parte de la naturaleza humana, no posee su perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. Por ello no sería conveniente el que fuera creada antes de que el cuerpo.<sup>28</sup>

Retomando la idea podemos decir que *anima immediate unitur corpori et sit tota in toto et tota in qualibet parte*, ya que es el acto del cuerpo orgánico en su totalidad y no de uno solo de sus órganos y debe estar en todo el cuerpo, según su esencia, por cuya virtud es forma del cuerpo.<sup>29</sup> Así, en el orden de la existencia, ni el cuerpo es antes ni el alma es antes, sino, más exactamente, para ser, deben comenzar simultáneamente como principios concomitantes. Pero esto sólo en este sentido, pues posteriormente, según se demostró, el alma puede seguir existiendo sola. Vemos pues que la unión del alma y el cuerpo se da en el momento que el ser humano comienza a existir:

El alma se ha unido al cuerpo para un bien que es la perfección substancial, esto es, para ser completa en la especie humana y para un bien que es perfección accidental, que es para perfeccionarse en el conocimiento intelectual que el alma adquiere por medio de los sentidos; porque este modo de entender es natural al hombre.<sup>30</sup>

Hemos visto cómo en el campo antropológico Tomás retoma el hilemorfismo con fuerza, expresando la relación del alma y del cuerpo en la siguiente tesis sucinta: el principio del pensamiento, el alma racional, es la forma esencial del cuerpo humano. Esta proposición se funda en la actividad del conocimiento intelectual, donde se centra el más hondo fundamento de la actividad humana. Por consiguiente, el principio de nuestra actividad pensante, llámese intelecto o alma intelectual o racional, es la forma esencial del hombre, la forma del cuerpo que, como tal, le da su especificidad.<sup>31</sup> El modo de unión entre estos dos principios permite atribuir el conocimiento intelectual, no al alma sola -*in status valoris*-, sino al hombre entero, cuestión legítimamente deducida del acto de conocer mismo, ya que por experiencia sabemos que es el hombre el cognoscente y no una de sus partes. La doctrina aristotélica, en la cual el principio intelectual del hombre es la forma substancial del cuerpo resultó afín y permite comprender que este hombre individual pone el acto del pensamiento.<sup>32</sup> En este sentido funda una prueba en consideración de la naturaleza específica del hombre. Dice el Aquinate que la actividad propia de este ser es el pensamiento, con el que supera a todos los demás seres vivos. Por consiguiente, lo que determina la naturaleza específica del hombre es el principio de la actividad pensante. Ahora bien, lo específico en una cosa es su forma esencial; luego, el principio del pensamiento, el alma racional, es la forma esencial del hombre, el aspecto más importante y sublime de él. La estructura de esta tesis recuerda aquella agustiniana según la cual lo característico y mejor del hombre era el alma.

Llegados a este punto, hay quienes podrían pensar que la espiritualidad y la substancialidad del alma humana quedan de alguna manera descartadas, por el hecho de ser considerada como forma esencial del cuerpo. Contemplando este asunto el Santo dice:

Cuanto más nobles es una forma, tanto más domina a la materia corporal, y menos inmersa está en ella, y más la sobrepuja por su operación y su facultad... Pero el alma humana es la más noble de todas las formas, por eso de tal modo excede su poder al de la materia corporal, que tiene la facultad y operación en la cual en modo alguno participa la materia corporal. Y a esta facultad llamamos entendimiento.<sup>33</sup>

Continúa tratando, quizá con mayor precisión y claridad, la misma temática, respondiendo en los siguientes artículos a las doctrinas de su

medio. Así advierte, contra el monopsiquismo de Averroes, que hay tantos principios intelectuales, o sea, tantas formas substanciales, como seres humanos existentes.<sup>34</sup> Esto queda respaldado por lo ya estudiado. Adherimos a las tesis averroistas será aceptar que todos los hombres poseen el mismo ser, lo que es evidentemente falso. Varias otras razones de nuestro autor para concluir siempre igual: "*Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconueniens est ponere unum intellectum omnium hominum*".<sup>35</sup>

Por otro lado, al admitir el Angélico una sola alma espiritual en cada hombre, se contrapone principalmente al mismo Platón. Dicha entidad espiritual es numéricamente una, principio de vida espiritual, sensitiva y vegetativa en el individuo humano; fuente del pensamiento, del sentimiento y de la vida física del hombre, todo simultáneamente. Así, ajustándose nuevamente a Aristóteles, rechaza la opinión platónica, según la cual el alma era solo motor y no forma ni principio de ser. Arguye nuestro autor, que puede haber en un mismo cuerpo varios motores, con funciones especializadas, pero no pueden, en un mismo cuerpo, existir varios principios de ser esencialmente diferentes. A lo que agrega que "nada es esencialmente uno sino en virtud de la forma única, por lo que tiene el ser, puesto que del mismo modo se tiene el ser que la unidad; por eso las realidades que deben su denominación a formas diversas no son esencialmente unas".<sup>36</sup> Resulta ser que al mismo tiempo esta alma espiritual es la única forma substancial en el hombre. Y así como el alma espiritual contiene, según la jerarquía de las almas en el esquema aristotélico-tomista, a todas las otras "almas", así también contiene, virtualmente, todas las "formas inferiores" y llena ella sola por sí las funciones que ejercen estas "formas inferiores". De modo que:

...se ha dicho que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectiva, la cual, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y a la vegetativa, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres".<sup>37</sup>

Es así como el Aquinate aplica la idea de forma substancial a la relación del alma y del cuerpo humano, además de haberla mantenido lógicamente, consiguiendo con ello poner notable relieve la idea de la *unidad substancial del hombre*, novedosa en su época y de fundamental

importancia para la filosofía posterior. Desde entonces, el compuesto humano es un solo ser al que se le debe sumar, como característica fundamental, el conocimiento intelectual.<sup>38</sup> La unión es tan estrecha entre sus dos componentes que el alma compenetra y envuelve al cuerpo hasta el punto de estar íntegramente presente en cada una de sus partes.<sup>39</sup> Por otro lado, pero con la misma intención, Tomás dice, fiel con lo hasta ahora visto y adhiriéndose a Boecio, que la persona es una substancia individual de naturaleza racional: "*persona est rationalis naturae individua substantia*".<sup>40</sup>

Cuerpo y alma, según los hemos estudiado, substancialmente juntos, conforman al ser humano, a la persona, que será tal siempre y cuando sus componentes guarden la misma relación; pues, si bien es cierto que el alma sobrevive a la muerte, no es cierto que como tal sea un hombre o persona propiamente dicha. La confluencia de los dos principios de ser, materia y forma, potencia y acto, es aquí esencialmente necesaria; sólo cuando ella se dé podemos hablar con precisión de la naturaleza humana, de otro modo no, ni aún cuando el alma esté separada, caso en el cual sería parte de la naturaleza humana, sin ser el hombre en sentido estricto:

Además al alma separada del cuerpo por la muerte, no se le denomina persona; y, sin embargo, es substancia individual de naturaleza racional. Luego no es conveniente esta definición... A la decimocuarta objeción hay que decir que el alma separada es parte de la naturaleza racional, es decir de naturaleza humana, y por ello no es personal.<sup>41</sup>

Vemos así como al hombre no se lo presenta en estas tesis tomistas ni como ángel encarnado ni como bestia sublimada, sino, por el contrario, como una naturaleza compuesta que posee un grado ontológico definido e intermedio en el *ordo naturalis*. En este ámbito, el Santo no se preocupa por demostrar la existencia de un alma en el hombre -según hemos podido ver-, más bien le interesa definir y ubicar el triple carácter de *esencia, poder y operación* que puede distinguirse de ella. Así, fusionando con Aristóteles concepciones cristianas neoplatónicas, opina que el alma es una entidad cabal según el orden del ser y la substancialidad, pero no así según la disposición de substancia completa en el orden específico, de aquí que está destinada a unirse, como -----, a una materialidad, junto a la cual conformará un individuo en todo el rigor del término. El ser

humano es, en cierto sentido, superior a cada uno de sus componentes, por ser más complejo que ellos y por contar con la posibilidad de actualizar las potencialidades de aquellos.

### Notas

1. Tomás de Aquino. *El Ente y la Esencia* (San José: Ed. Universidad de Costa Rica, 1980), cap. I.

2. *Ibid.*

3. Véase *De Veritate* X, 1; e *In Job expositio* I, 2. Vale recordar que aunque la existencia es *extra genus notitia*, se la intuye en lo real.

4. Recuérdese que tanto en este acápite como en el siguiente, el eje en torno al cual gira nuestra investigación es el *Tratado del hombre* de *S. Th. I*, 75-102.

5. *In tres libros de Anima* II, 1.

6. *S. Th. I*, 75, 1 *ad corpus*. Nótese lo acorde de esta definición con la aristotélica. Aquí se hace necesaria la siguiente salvedad: "Si entendemos la palabra *-alma-* en sentido amplio, se sigue inmediatamente de aquí que todas las cosas vivas tienen *alma*. Es evidente que esto parecerá ridículo si tomamos la palabra *alma* en el sentido usual actualmente, pero el *anima* de Santo Tomás equivale a la *psyche* de Aristóteles. Se trata del principio o factor componente de un ser vivo que hace de éste algo vivo y que está detrás, por decirlo, de todas las actividades del ser" Copleston. *El pensamiento de Santo Tomás*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), p. 174.

7. *S. Th. I*, 75, 1. Además, *In tres libros de Anima* II, 3.

8. *In tres libros de Anima* II, 1. Aquí se da una clara adherencia con la definición aristotélica según la cual el alma es la primera actividad, el acto (-----) fundamental de un organismo vivo capaz de vivir.

9. *S. Th. I*, 75, 2 *ad corpus*. Breton dice: "Aquí volvemos a encontrar el concepto griego de inteligencia que no tiene naturaleza... El intelectualismo tomista admira aquel poder conocer que le parece más inmaterial que el querer y por ello más propio del espíritu... El conocimiento desborda su prisión ontológica". *Santo Tomás*. (Barcelona: Editorial Edaf, 1976), p. 76-77.

10. *S.C.G.* II, 49.

11. Grabmann llama acertadamente al alma *potencia expansiva*; *Santo Tomás de Aquino*, p. 106.

12. Nuestro autor se refiere a las actividades espirituales propiamente dichas, funciones en las que el cuerpo no tiene parte, con lo que se entiende que el cuerpo no es necesario para el pensar, ni para la voluntad, como órgano de actividad espiritual, o potencia del alma. Quede claro que no se refiere a la cooperación del cuerpo para los contenidos del conocimiento intelectual del hombre.

13. Ameal. *Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Ediciones Gráficas Ultra S. A., 1945) p. 268.

14. *In tres libros de Anima* I.

15. *S. Th. I*, 75, 3 *ad corpus*. En esta opinión hay una clara adherencia a Aristóteles.

16. La analogía entre materia y potencia queda claramente expresada en la tesis VIII (de las así llamadas *Las veinticuatro tesis tomistas* de p. Hugon, O.P.) que reza así: "La criatura corporal, en cuanto a su misma esencia, está compuesta de potencia y acto, y esta *potencia* y *acto* en el orden de la esencia, se designa con los nombres de *materia* y *forma*". El padre Hugon al remitirnos a las fuentes directas

advierte: "Esta doctrina sale a cada paso en las obras de Sto. Tomás, p. ej. *De Spiritualibus Creaturis*. 1".

17. *S. Th. I*, 75, 5, Véase además: I, 14, 1.

18. *Ibid.* a 6 *ad corpus*.

19. *Ibid.* Además *S.C.G.* II, 84: "*Quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, oportet esse capax perpetua durationis. Unde potest probari ex aeternitate agens, patet ex his quae supra dicta sunt cum de aeternitate creaturatum quaereretur*".

20. También puede verse *S.G.C.* II, 55 y 79.

21. "Esta justificación de la inmortalidad del alma es una transposición de una prueba del *Fedón*, vista a través de San Agustín en *De Immortalitate Animae* XII, 19" Gilson. *Le thomisme*. (París: 1944), p. 243. (Traducción nuestra).

22. Grabmann, *op. cit.* p. 109.

23. El vocablo *hilemórfico* proviene filológicamente de las voces griegas --- (materia) y ---- (forma). Aquí lo que nos interesa es su confluencia en el ámbito antropológico.

24. *S. Th. I*, 75, 4 *ad corpus*.

25. Sertillanges. *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. (Buenos Aires: Editorial Descleé De Brouwer, 1948), p. 219.

26. *S. Th. I*, 90, 2.

27. Gilson dice: "Esta forma -el alma- incompleta es radicalmente incapaz de completarse por sí misma; se halla en potencia de toda la perfección que le falta; mas nada tiene de donde pueda sacarla; la operación que le completaría no la puede realizar. Y así vese condenada a la esterilidad y a la inacción, salvo que sea puesto a su servicio un instrumento, incompleto también sin ella, pero que ella organizará y animará desde dentro, y que le permitirá entrar en relación con un inteligible que le sea asimilable. Para que adquiera conciencia de lo que le falta y, estimulada por el sentimiento de su privación, vaya tras lo inteligible incluido en lo sensible, necesario es que la inteligencia humana sea un alma, y se beneficie con las ventajas que le procurará su unión con el cuerpo". *Op. cit.* p. 245-246 (Traducción nuestra).

28. *S. Th. I*, 90, 4 *ad corpus*.

29. *D.C.G.* II, 71 y 72.

30. *In tres libros de Anima*. I ad 7. Notemos bien las últimas palabras del texto que aclaran el sentido que debemos dar a "*perfectio accidentalis ut se perficiatur in cognitione intellectiva*". "Perfección accidental", pero ambos son naturales: "*hic enim modus intelligendi est naturalis homini*". Se trata de una operación propia y principal de nuestro compuesto.

31. Parafraseando a Ercilla podríamos decir que el cuerpo se une al alma, no por bien de aquel, sino porque el alma necesita del cuerpo para su perfección. Textualmente dice: "Y esa perfección que el alma obtiene por la unión es doble: una substancial, es decir un complemento de la especie humana (Véase *An I* ad 12), y también, es una perfección accidental que consiste en realizar su operación característica que es el entender, en la cual se ayuda del cuerpo". *De la imagen a la idea*. (Madrid: Editorial Gredos, 1954), p. 22.

32. *S. Th. I*, 76, 1, *ad corpus*. "*Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur Corpori ut forma*".

33. *Ibid.* Una vez más el Santo ha pasado de las tesis aristotélicas a una estructura neoplatónica-agustiniana, claro, con sutileza y moderación.

34. Recordemos que Averroes y sus secuaces sostenían que el principio intelectual *-intellectus agens-* no se multiplicaba a medida en que se multiplicaban los cuerpos, sino que todos los hombres tenían un mismo entendimiento.

35. Véase *S. Th. I, 76,2*. En este mismo sentido es sumamente luminoso el opúsculo *De Unitate intellectus contra averroistas*.

36. *S. Th. a 3*.

37. *Ibid. a 4*.

38. No queremos decir que no hayan surgido tesis otras a la aquí expuesta, pensamos e. gr. en la cartesiana y en la berkeleyana. Lo que se pretende advertir es que desde entonces nuestra doctrina ha quedado, en sus partes fundamentales, completamente elaborada, trascendiendo la de Aristóteles, entre otras cosas, por su carácter escatológico y por la asimilación de otras tesis complementarias.

39. Esta idea reaparece en *S. Th. I, 76, 8*. Puede verse también: *S.C.G. I, 72* y *De Spiritualibus creaturis 4 ad resp.*

40. En *S. Th. I, 29, 1* se dice: "La definición de persona que Boecio asigna en el libro *De las dos naturalezas* es la siguiente: *persona es la substancia individual de naturaleza racional*"; a ella se acoge fielmente Tomás de Aquino como lo indicáramos.

41. *De Potentia IX, 2, ob et ad 4*.

Eval Antonio Araya Vega  
Apartado No. 3168-1000  
San José, Costa Rica.