

La corrupción ontológica del hombre en Santo Tomás de Aquino

Summary: *In this paper we present the Thomistic anthropology, with its complex balance between Aristotelianism and Platonism, and later we discuss the dilemma of gradual corruption of the human being, a kind of impairment which irretrievably leads to death. The central problem is the essence of the human soul, in its nebulous interplay between the immortality and the contingency.*

Resumen: *En este artículo se presenta el pensamiento antropológico tomista desde su complejo equilibrio entre el aristotelismo y el platonismo, para desde allí problematizar el dilema de la corrupción paulatina del ser humano, deterioro que irremediablemente a la muerte. La cuestión central: la esencia del alma humana, en su nebuloso juego entre la inmortalidad y la contingencia.*

El pensamiento del Aquinate comporta aristas que, no obstante el exceso en las interpretaciones y valoraciones entorno a él, aún hoy llaman a la reflexión. Sin pretender asumir su filosofía o su teología como las paradigmáticas, podemos atrevernos a rescatar su aporte para un tiempo que ni siquiera presagiaba. Traer a nuestra época a Santo Tomás no podría ser simplemente aceptar la veracidad de todo su pensar, más bien se trata de tomarlo en serio, replanteando sus problemas y soluciones en la medida en que ellas aún hoy nos pueden impactar.

Este breve trabajo busca en Santo Tomás y a partir de él respuestas o, al menos, cuestionantes entorno a la vida humana, pero no en sentido general, lo cual a todas luces ha sido planteado casi hasta la saciedad, sino en el proceso de su deterioro,

decadencia o corrupción. Es de confesar que el tema no es agradable, de hecho ni siquiera en Santo Tomás es explícito; menos gustoso parece hoy en que el mundo nos lleva por un trajín tal que se nos olvida incluso nuestro propio ser, al perseguir un imagen idealizada de un hombre que no existe.

La metafísica tomista concibe al hombre desde su propia realidad, sabiéndolo necesitado y aparentemente débil, pero lo lleva a ser incluso la cumbre del orden ontológico material creado: ese ser entre material y angélico, entre santo y pecador. Por supuesto, la concepción antropológica cristiana es el presupuesto de todo ello; recordemos tan sólo cómo en el catolicismo el símbolo de fe es un hombre en cruz, muerto y ridiculizado, hombre que no obstante es el Dios salvador que desde ese lugar carga al creyente para llevarlo a la ciudad eterna del Cielo. El pensamiento del Aquinate debe asumirse sin prejuicios desde aquí.

La fe que lleva a cuestras Tomás de Aquino es paradójica; qué más ajeno a la racionalidad que un dios hecho hombre, que muere para reconciliar. Su misma teología, pese a todo lo que se pueda decir de ella, se inscribe allí donde lo racional deja paso a la Fe. Pero es indudable que las justificaciones de tipo racional que deja el discípulo de Alberto Magno, así como sus elaboraciones sistemáticas, no dejan el sinsabor del fideísmo. Al contrario, casi podrían espantar a un hombre de fe: ¿cómo puede llegar a tanto cuestionamiento sin quebrantarse? Tal vez allí es donde podamos infiltrarnos, donde nos animemos a inmiscuir nuestro escéptico espíritu contemporáneo.

Sin embargo, en este acercamiento a Santo Tomás tenemos un escollo insalvable. Y es que ya nos hemos confesado: el hombre no nos merece la

confianza que tantos depositan en él. Qué mejor muestra de ello que su particular contingencia: aunque sumáramos cada uno todo el pasado, todas las vidas que ya se fueron, y nos viésemos como el perfecto resultado, eso no eliminaría en nada nuestras propias fragilidades: ¡que alguno, si no, muestre lo contrario! En esta indagación antropológica hemos de tratar de penetrar esta desconcertante realidad desde una perspectiva optimista como el tomismo. ¿Acaso un pesimismo frente a un optimismo y/o viceversa? En efecto, ese es el principal problema y el motivo de estas páginas.

Se debe aclarar que no es nuestra pretensión inquirir desde una perspectiva ética, aunque sea este un tema tangencial, más bien interesa aquí el hombre en su ser y devenir, tanto material como espiritual. Tampoco, como es obvio, la preocupación es social. Por eso decimos en el título "la corrupción ontológica", esto es, la decadencia de cada hombre en su ser pleno, su degeneración particular.

Hilemorfismo

Al comienzo del libro I del tratado Sobre el alma Aristóteles determina con toda claridad el marco conceptual por el que va a concebir al ser vivo:

ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωῆν ἐχόντος.¹ (El alma es entelequia,² precisamente la primera, del cuerpo físico que posee en potencia la vida).

Esto no sólo se dirá para animales y plantas, sino también para el mismo hombre. No hay que hacer un gran esfuerzo para llegar a la celeberrima conclusión de que, a partir de tal definición, el hombre ha de ser concebido como compuesto de un cuerpo y un alma apropiados mutuamente. El dualismo en que Platón nos había sumergido se muda en uno menos bifurcador: el hombre tiene una unidad que le otorgan dos componentes hechos el uno para el otro. Al igual que una planta, cuya materialidad potencia la vida y cuya alma la actualiza, el hombre se individualiza a partir de una dualidad que no puede subsistir de otra forma. Para el alma ser entelequia de algo deja por fuera su posible actualización de otro ser o su subsistencia independiente del mismo algo; de igual modo la materialidad o cuerpo encuentra su asidero real sólo en tal entelequia. El hombre es una unidad hilemórfica.³

Es este, posiblemente, un postulado indefendible desde la tradición que llega a Santo Tomás, no obstante el "filósofo" podría y parecía tener razón. Aquino, en efecto, se atreve a aceptarlo:

enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et move-mur secundum locum; et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis.⁴ (El alma, pues, es aquello primero por lo cual nos nutrimos, sentimos y nos movemos de lugar; así similarmente aquello por lo que primeramente entendemos. De allí, este principio por el que primariamente entendemos, llámese intelecto o alma intelectiva, es la forma del cuerpo.)

La determinación de qué sea el alma es el paso primordial en la comprensión del sujeto humano,⁵ dado que es ella quien precisa su ser, su naturaleza. Así, el alma, que aporta especialmente dos operaciones primordiales, según Aristóteles: el movimiento y el conocimiento, traduce a realidad la capacidad ontológica que posee nuestro cuerpo. A más de que ella realiza el acto definitorio del ser humano, a saber, la racionalidad, su máxima perfección; es la misma alma la que posibilita la unión hilemórfica, en otras palabras, la que directamente posibilita la existencia al hombre. La vida del compuesto prístinamente procede de la primera entelequia, en segunda instancia de su misma conformación.

No obstante, la unión hilemórfica se entiende como la propia de dos principios incompletos dispuestos a unirse, y si tal reciprocidad se cumple en el hombre, no habría por qué otorgarle al alma cualidades ajenas a su concatenación con el cuerpo. En la tradición diversos pensadores habían supuesto que el alma, dada su perfección, debía tener una naturaleza completa, de modo tal que incluso el nacimiento de ella, si es que no preexistía eternamente, debía producirse mucho antes que el del cuerpo. Aquino fiel al aristotelismo expresa:

autem, cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde non fuisset conveniens anima sine corpore creari.⁷ (El alma, con todo, como es parte de la naturaleza humana, no tiene una perfección natural sino en cuanto unida al cuerpo. De donde no sería conveniente que se creara el alma sin el cuerpo.)

Pero esto no significa que el alma se produzca de la potencialidad corpórea:

rationalis non habet esse suum dependens a materia corporali ... et excedit capacitatem materiae corporalis.⁸ (El alma racional no tiene su ser dependiente de la materia corporal ... y [ella] excede la capacidad de la materia corporal.)

Se trata de una creación directa de Dios para con ese cuerpo del que es ella su perfección natural.⁹ Tal acción divina señala inmediatez y conformidad de las partes en la concertación del ser humano. Los padres son los productores de la corporeidad, pero hay elementos suyos que heredan sus hijos en ciertas cualidades anímicas, lo cual signa todavía más la correspondencia; aunque luego deberemos destacar cómo parecen haber distancias excesivas entre la corporeidad y el acto primero suyo.

Dado el acto creador de un alma apropiada para el cuerpo que nace, nos encontramos no con dos individuos, ni con un ser dual, sino con un solo y único ser. No es el alma el hombre, como reza el artículo 4 de la cuestión 75 de la *Suma*,

enim de ratione "huius hominis" est quod sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus; ita de ratione "hominis" est quod sit ex anima et carnibus et ossibus.¹¹ (Como, pues, de la razón de este hombre es que sea desde esta alma y estas carnes y huesos, así de la razón de hombre es que sea desde el alma y las carnes y los huesos.)

Aún más, las acciones por las que conocemos a tal o cual hombre no pueden achacarse sino a su naturaleza completa, a su persona o hipóstasis.

El hombre es, en consecuencia, una adición que siempre dará como resultado la unidad. La expresión más clara de ello está en que el alma no podría siquiera ubicarse en un sitio por allí, sea este el cerebro o el corazón o el estómago. Ella es forma de todo el cuerpo, de todas y cada una de sus partes; de lo contrario podría confundirse con un órgano más. Mas esto no significa que el alma se adapte a cada parte, pues en realidad es ella una forma simple en cuanto a su sustancia, a pesar de ser múltiple en su potencia y acción.

El sujeto humano, unitario y coherente, es el resultado de la dependencia de dos factores, una persona en cuya naturaleza lo corpóreo y lo espiritual son codeterminantes, pero cuya unidad es más esplendorosa que ambos sumados. Como dice Eval Araya,

"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".¹³

Esa es la persona humana de que hoy tanto se habla: más allá de la corporeidad, pero más acá de lo espiritual. Un justo medio que asciende a la categoría de *suppositum*.¹⁴

El concepto tomista de persona trasciende el aristotelismo, como señala Celedonio Ramírez,

"para Aristóteles el hombre es el tipo de ser viviente más elevado en el cosmos, sin embargo, como en las demás especies, él pone por encima del individuo a la especie como tal ... cada individuo no es más que una contracción de la especie humana ... los individuos existen sólo para su continuación."¹⁵

Frente a ello, Santo Tomás estima la vida del hombre como un acto irrepetible, incomunicable, absolutamente singular. Si Dios crea la vida del compuesto, lo hace sin antecedentes ónticos, *ex nihilo*. La vida humana es, por tanto, un regalo particular a cada uno de nosotros y no se justifica por la simple continuidad de la especie. La persona particular es superior incluso a la misma naturaleza humana,¹⁶ su riqueza ontológica es mayor que la que caracteriza en general a la especie. Si algún sentido teleológico debemos reconocer para esta donación es la beatitud que significa la contemplación de Dios, quizás la misma de la que habló Aristóteles con otros paradigmas.

Muy a pesar de ello, Santo Tomás asume los normales distanciamientos entre el alma y el cuerpo. De alguna manera el compuesto hilemórfico parece débil en su síntesis, tiende a sentirse disjunto. Culpable de ello, sin duda, es el alma, cuyos aires, acaso etéreos, le hacen pretender trascendencia. El alma, primera causante de la sustancia humana, posee un instrumental cognoscitivo e intelectual tal que procura no sólo manejar, tal cual navío, el cuerpo, sintiéndose lejana al mismo, sino también hacer de su labor algo que se distingue radicalmente del cuerpo. Así, por ejemplo, le achaca ella culpabilidad a secciones de su cuerpo, como si tuviesen una independencia tal que pudiesen decidir por sí.

Sin duda alguna estas intenciones del alma chocan con una barrera real. Ese cuerpo, todas y cada una de sus partes, es suyo y de él es ella; si hay algún distanciamiento, no pareciera que es ilusorio, acaso producto de una patología mental o de un extraño virtuosismo. ¡Cuántas veces nos

vemos derrotados por la cruda realidad: parece que no somos ángeles!

Conforme con esta postura podemos argüir que el deterioro corporal que sufre la persona al ir pasando sus mejores años, debería sumarse a algún tipo de corrupción en su primer entequeia. En efecto, el sujeto humano completo va declinando en su ser, tanto en su potencia como en su acción. Esto se empieza a mostrar especialmente en sus capacidades sensitivas y vegetativas. Poco a poco el hombre se va dando cuenta de que ya no puede comer lo mismo, que sus gustos y disfrutes juveniles deben mesurarse, que para no sufrir es mejor cuidarse. Así también el anciano va perdiendo la capacidad de sus órganos, como es el caso de los sensoriales.

Santo Tomás, por razones que más adelante apuntamos, señala en contra de esto último que las potencias del alma no se corrompen con el cuerpo,¹⁸ que permanecen virtualmente en ella, a pesar de que ya no se utilizan. Aristóteles mismo achaca a aquello que contiene al alma como el causante de la vejez,¹⁹ de modo que

εἰ γὰρ λάβοι ὁ πρεσβύτερος ὄμμα τοιονδί, βλέπει ἄν ὡςπερ καὶ ὁ νέος.²⁰ (Si recibiera el anciano un ojo tal, vería como el joven).

Mas sea quien sea el causante de esta “decrepitud” paulatina, que nos acontece a todos o al menos a casi todos,²¹ y su resultado final es por todos conocido. El morir, pese a las múltiples posibilidades con que especialmente hoy contamos para realizarlo, suele proceder por un proceso natural en el que la persona va cerrando su ciclo vital, allí donde cuerpo y alma se conjugan muchas veces en la enfermedad y el sufrimiento, y otras tantas en un regocijo inseguro y furtivo. El tiempo poco a poco lleva al desenlace, sea este abrupto o no.

Desde el hilemorfismo deberíamos abstenernos de señalar una separación entre cuerpo y alma al acontecer la muerte. Al ser uno forma y el otro materia, la corrupción que caracteriza este acontecimiento muestra un desequilibrio no entre el cuerpo y el alma, sino entre las partes y potencias todas. La vida aportada por el principio anímico no simplemente se va, más bien va decauyendo, mermando en su plenitud. A su lado, el cuerpo va perdiendo funcionalidad, llegando en tantos casos conocidos a perder partes o a desmejorar considerablemente las mismas aún antes del deceso.

Al morir, sencillamente desaparece la persona, el cuerpo se descompone y su forma, el alma, claudica. Incluso en los casos en que se mantiene lúcido el pensamiento, llega el momento en que este cesa, en que se cumple su propio ciclo. Al acabar la vida, acaba todo lo que somos y pudimos haber sido.

Inmortalidad del alma

Frente a esta concepción del hombre, que de un modo u otro nos despreocupa de lo que vaya a acontecer al morir, una larguísima tradición ha atribuido al alma una serie de características que la distinguen radicalmente del cuerpo; aquí distinción implica separación, es decir, la interrelación alma-cuerpo es un momento ilusorio, en el que no podemos conocer realmente cómo somos. Desde las remotas épocas prehistóricas, donde la construcción de tumbas no era una mera solución higiénica, hasta las construcciones racionales elaboradas por distintos filósofos, el hombre ha permanecido con la idea de que no sólo lo que le define es el alma, sino también que ella debe ostentar un mejor lugar que el presente, que la vida no puede acabar, pues habrá un estado ulterior, posiblemente más feliz, en el que deberemos entrar.

La gran mayoría de quienes llegan a aceptar esto tienen fundamentación religiosa. Haya concepto de castigo o recompensa o de reencarnación o lo que se quiera, casi toda religión contiene una escatología más o menos compleja. Así, el mismo cristianismo está orientado al Cielo, es una perspectiva de salvación del hombre. Santo Tomás, como firme creyente y bastión teológico, pese a su aristotelismo, es un acérrimo defensor de la inmortalidad del alma. Las razones para ello no son meramente religiosas o teológico-dogmáticas, sino también de índole racional. Él, quizás mejor que ninguno, se preocupa por hallar fundamento para su creencia, para ello se vale especialmente de lo que de aquí en adelante llamamos “platonismo”.

Si hay un pensador al que podríamos achacarle la defensa del concepto de un hombre escindido, casi desnaturalizado en esta vida, es Platón. Posiblemente esta atribución no sea certera, dada la disparidad de criterios que se desprenden de los *Diálogos*; pero lo cierto es que a él le han interpretado desde esa perspectiva. Al padre de la Academia le han seguido una considerable canti-

dad de pensadores que ven en su pensamiento a un hombre trascendente, al que el cuerpo no le es más que un obstáculo tanto cognoscitivo como real para la realización de su ser verdadero, el alma. Los platónicos, en general, han creído que en su mentor la doctrina órfica de la inmortalidad anímica es el punto clave para la intelección de la vida humana.

Santo Tomás usualmente descarta el pensamiento de Platón que conoció, pero no ofreció oposición aparente ante las argumentaciones en torno al alma que ofrecieron seguidores del platonismo, entre los que destaca principalmente San Agustín. La opción del Aquinate es compleja dada la disparidad entre su concepto de hombre, que hemos esbozado superficialmente atrás, y el que supone esta concepción anímica; más adelante deberemos acercarnos a este problema.

Dice Aristóteles en el *de Anima*,

εἰ μὲν οὖν ἔστι τι τῶν τῆς ψυχῆς ἔργων ἢ παθημάτων ἴδιον, ἐνδέξοιτ' ἂν αὐτὴν χωρίζεσθαι· εἰ δὲ μὴθὲν ἔστιν ἴδιον αὐτῆς, οὐκ ἂν εἴη χωριστή. ²² (Si alguno de los actos o afecciones del alma le es propio, sería posible que la misma se separara; mas si nada hay propio de ella, no sería separable.)

El Estagirita no ve en nuestra alma nada en que no participe la corporeidad. Tomás reconoce, en cambio, la discernibilidad en el quehacer racional; por eso, sin romper con el aristotelismo, salta a una perspectiva irremediadamente diferente.

En la *Suma contra los gentiles* el santo detalla una serie de argumentaciones a este propósito que incluso va a mantener consecuentemente hasta el *Compendio de teología*, acaso el último escrito sistemático donde se preocupa por dar razón del hombre desde la teología. Su elaboración busca fundamentar tres aspectos propios del alma: incorporeidad, subsistencia e incorruptibilidad; a partir de estos podremos hablar de inmortalidad, aunque eso no sea lo que directamente quiso probar. Como presupuestos de la argumentación podemos considerar los siguientes puntos: 1. El alma es la forma substancial del compuesto humano. Aquino, más allá de las distinciones aristotélicas entre forma y materia, acto y potencia, establece una dicotomía fundamental para toda entidad entre esencia y existencia, distinción que, por cierto, sólo en Dios no tiene cabida. El alma, como hemos visto atrás, procede de una creación directa de Dios, debe su existencia y esencia a este acto único y particular; a pesar de que nace para dar vida al cuer-

po, su propio ser no procede del compuesto. De allí se colige que el alma existe y tiene una esencia aún no estando el compuesto, aunque obviamente ella no posee materia y forma, al ser forma para su materialidad. 2. El entendimiento se diferencia de los sentidos, su operación es independiente de ellos. El manejo de especies inteligibles en la intelección distingue al hombre radicalmente de los otros animales. 3. La inteligencia es una "sustancia" singular y propia de cada hombre. La conformidad al cuerpo le otorga una singularidad irrepetible.²³

Si el alma humana dentro de la gradación ontológica es incorpórea, deberá poseer una naturaleza intelectual; esto es, el alma entraría en un estamento que está más allá de la realidad tangible. No sólo podríamos decir que el alma es únicamente forma y, por ende, no está compuesta, como los entes que conocemos cotidianamente, o que ella aporta el ser al compuesto, al actualizar la vida del cuerpo y entregarse como forma primera para el mismo; sino que más allá de todo eso, el ser propio de esta alma sólo podría ser, no tendría potencia para no ser; el acto de ser sería su propia forma. Sólo Dios, quien la creó, le podría quitar su existencia. Toda corrupción óptica de ella sería, a lo sumo, de sus facultades y de aquello en que participa más directamente de los actos de la materia, a la que corresponde toda corrupción. En ese sentido, el alma sería una sustancia simple y su ser estaría intrínsecamente unido a la noción de "vida".²⁴

El concepto de "incorporeidad" además de descartar todo tipo de materia en esta sustancia, hace que desechemos la corrupción y que asumamos sin temor la subsistencia de su ser. Santo Tomás se esmera en proponernos pruebas de cada uno de estos conceptos, no obstante, para simplificar, nos podemos atrever a proponerlos en una sola línea, teniendo en consideración que el fundamento principal es uno solo: el intelecto labora allende a la corporeidad. Así, los argumentos son los siguientes:

1. El intelecto obra por sí, el cuerpo no participa en sus actividades.²⁵

2. El intelecto puede entenderse a sí mismo.²⁶

3. En la cognición se da un proceso de desmaterialización de lo conocido.²⁷

4. En el alma no existen los contrarios como tales, dado que más bien se suman en reciprocidad para su conocimiento.²⁸

5. La recepción cognitiva no es corporal. Se conocen las formas. Así el alma puede recibir

diferentes formas a un tiempo; si fuese material, se "transformaría".²⁹

6. Para la intelección no se usa de órgano alguno.³⁰

7. Hay una infinitud potencial en el intelecto para llegar a conocer los cuerpos.³¹

8. El exceso en la intelección no corrompe al cognoscente sino que lo perfecciona.³²

9. No hay mutación en el sujeto cognoscente en la intelección. No importa si quiera qué clase de objetos llegue a conocer.³³

10. Al intelecto el objeto llega con una realidad completamente ajena a la que posee en su ser, dado que asume las propias características del sujeto cognoscente; en otras palabras, se asimilan sujeto y objeto.³⁴

11. El intelecto capta razones universales.³⁵

12. Se puede llegar a la intelección de lo incorpóreo.³⁶

13. El intelecto produce inteligibles en acto.³⁷

14. La intelección más perfecta supone una separación de lo corpóreo.³⁸

Según el modelo epistemológico que sustenta el Aquinate los argumentos se siguen consecuentemente. No obstante buena parte de ellos servirían para valorar el conocimiento incluso de otros seres vivos, tal como determinados animales con un cierto desarrollo cognitivo. Así, por ejemplo, un gato posiblemente conoce a su amo desmaterializado (3), le diferencia claramente de sus enemigos (4), a los que conoce por sus modos distintos de agredirle y sus particulares formas (5); además el mismo gato tendría la capacidad de conocer muchos más amos y enemigos e indefinida cantidad de situaciones posibles (7), y al contrario de corromperse, se perfeccionaría en su ser, haciéndose cada vez, quizás, más malicioso (8), a pesar de lo cual no se mutaría en su ser (9).

Este burdo argumento de algún modo demuestra que deberemos buscar en la intelección superior las pruebas de nuestra naturaleza incorruptible. Ciertamente que nuestro conocimiento es, posiblemente, muy superior al del susodicho gato, pero no nos distinguiría eficientemente. A este propósito en la *Suma* (I q. 75, a. 6) Aquino se hace una objeción interesante, pues acepta que el alma de los brutos y la humana tendrían un desarrollo muy semejante. Su respuesta es que el alma animal procede por energía corpórea y que su desarrollo es, por eso, muy distinto, aunque la diferen-

cia fundamental está en la intelección, y en la voluntad diríamos, y no en otras potencias anímicas.

Es el más alto grado de conocimiento humano el que nos lleva a considerar que existe un sujeto intelectual, que gracias a sus obras es cognoscible para nosotros y que tiene un quehacer particular y unitario, que es el manejo de razones universales, las que de tal modo se conciben que le hacen ir descartando más paulatina que inmediatamente la realidad corpórea. Más allá de la desmaterialización de lo conocido, el intelecto puede asentir realidades ajenas a su cotidiano conocer.

A pesar de ello, tal cosa parece objetable desde la epistemología tomista, la que se sostiene que el alma necesita imágenes sensibles para proceder a la intelección y que, por ende, sin cuerpo no tendría actividad. Tomás se aventura ante tal objeción a suponer que alejada del cuerpo ella deberá adquirir otro modo de intelección, lo cual lo lograría posiblemente sólo con ayuda externa. La respuesta no parece suficientemente convincente, pero es probable.

En última instancia, deberemos llegar al consentimiento de que la naturaleza anímica es superior al cuerpo,⁴⁰ su existencia propia no puede tener los límites de este,⁴¹ la temporalidad y corruptibilidad no son determinantes de su esencia: el alma es inmortal, su simplicidad es tal que no tiene en sí nada que le pueda destruir.

Y un último argumento⁴² podríamos añadir con el Aquinate: el entendimiento conoce la existencia en absoluto y abstrayendo el tiempo, por eso llega a desear existir siempre.⁴³ Si Dios es el creador bondadoso de todas las cosas y no hace nada en vano, no tendría razón para engañarnos en nuestras perspectivas ópticas. Todo ente desea ser lo que naturalmente es; la intelección, lo definitorio de nuestra naturaleza, nos abre una brecha por la que podemos transitar sin negarnos sino reafirmandonos plenamente.

Aunque este argumento final no pasa de ser un signo más, como lo señala en la *Suma*, de la necesidad de la incorrupción, sin embargo le suma un carácter afectivo a la serie de pruebas, lo cual no puede dejar de tomarse en cuenta, dado que de alguna manera u otra puede ser el justificador inicial de esta indagación.

Bajo estas consideraciones la muerte acontece gracias a un deterioro corporal en el que el alma no puede hacer mayor cosa. El impulso vital que origina el compuesto sigue presente, pero el cuerpo ya no responde del mismo modo; paso a paso

habrá de degenerar hasta el punto ignoto en que cesa la vida y el alma se retira. A lo mejor en cada paso de estos el hombre va perdiendo alguna que otra facultad, posiblemente por incapacidad paulatina de los órganos correspondientes; acaso la vista, la locomoción, etc.; pero el alma tal cual sigue virtualmente igual, bastaría una reposición de tales órganos para que el problema se solucionase. La cesación radical de la vida acontece por esa separación que exige la negativa corporal al hálito de vida anímico: el compuesto cesa, un cadáver y una sustancia incorrupta surgen de la división.

Con todo, queda la duda si esta alma responde por el hombre como persona o no. Según los antecedentes platónicos esta sería la consigna, pero en Santo Tomás no se podría aceptar. El alma, separada del cuerpo, subsiste inclinada aún al mismo:

humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.⁴⁴ (El alma permanece en su ser cuando haya de ser separada del cuerpo, teniendo una aptitud e inclinación natural a la unión con el cuerpo.)

Por ello siendo que fue creada como entelequia para el cuerpo, su condición "post mortem" es ajena a su propia naturaleza.⁴⁵ Tanto es así que las potencias suyas que son relativas al cuerpo se mantienen sólo virtualmente en ella, pero no las puede ejercer de manera alguna; aún más, como hemos señalado, no es sino quizá gracias a colaboraciones externas que nuestra alma podría mantener de algún modo su accionar.

En la cuestión 89 de la Pars prima de la *Suma* Aquino hace un esfuerzo por considerar el tipo de conocimiento del alma separada y el resultado no parece satisfactorio para ella misma. Las sustancias separadas conocen propiamente por la generalidad y la universalidad, pero a ello no está acostumbrada nuestra alma, para quien el conocimiento se vuelve general y confuso cuando hay pocas formas como objeto. El alma deberá volverse sobre sí y entender lo que es simplemente inteligible.⁴⁶ Mas para esto necesita tener una cierta ejercitación "científica", alguna relación con cosas a las que de diverso modo pudo haberse acercado antes de separarse, o quizás ayuda por parte de Dios y/o de las sustancias separadas.⁴⁷ A pesar de las dificultades, el alma sí estaría en capacidad de asumir la nueva situación, al menos por algún tiempo.

Queda claro, por lo pronto, que la inmortalidad anímica no es la del hombre, que los rasgos

distintivos del *suppositum* humano no superviven. Habrá de esperarse una resurrección de los cuerpos, adveniente para el juicio final, en la que el alma vuelva a su lugar natural y viva lo que realmente le corresponde.

Si en la gradación óptica hemos considerado al hombre como una especie de ser intermedio entre la materialidad y la espiritualidad, no podemos asumir que la muerte conlleve una separación radical entre los dos planos: el hombre deberá volver a su naturaleza peculiar, perdida por pecaminosas causas.

Entre Aristóteles y Platón

Llevadas hasta sus extremos las dos posturas anteriores entran en contradicción. Pareciera que hay que escoger entre dos conceptos de alma distintos: o es forma del cuerpo o es una sustancia subsistente ajena a la corporeidad. Santo Tomás transita por un camino intermedio que se inicia claramente en el aristotelismo, pasa al platonismo y resuelve de nuevo en el aristotelismo. En otras palabras, el hombre tomista comporta un alma y un cuerpo perfectamente coordinados, tanto que el compuesto es más perfecto que sus partes;⁴⁸ pero su alma es simple, es espiritual y, por ende, incorruptible e inmortal, de modo que una vez muerto el cuerpo y el mismo compuesto ella no cesa sino que se mantiene en actividad en relación con entes superiores;⁴⁹ aunque finalmente se llega a postular la necesidad de una resurrección de los cuerpos, por la que el compuesto volverá a aparecer y permanecerá de allí en adelante en un estado determinado conforme a su merecimiento.

La disyuntiva más importante no está en esos recorridos ulteriores, de los cuales no tenemos aún noticia, sino en la composición de la naturaleza humana actual. Si el compuesto se acepta en cuanto tal, la susodicha simplicidad del alma, presunción platónica para atribuir la inmortalidad al alma, no podría sostenerse coherentemente. Si hay alguna razón de singularidad del alma, esa está en su ser para el cuerpo, en su funcionalidad referida a cada parte del mismo. El ser forma para una materia excluye en ella todo grado de materialidad, lo cual ocurre en toda forma y no supone su respectiva simplicidad. El alma sobreviene al cuerpo apropiándose de toda la materia que posee, le da el acto a la potencia que tenía de suyo aquel. La vida se despliega en una multiplicidad de factores

corpóreos y psíquicos enlazados. Aún más, sustentar una unidad de actualización o un sujeto o *hypostasis* o supuesto que asuma el papel protagónico no significa que no hayan múltiples partes en cada uno de los dos componentes suyos. Si algo muestra el alma en el encuentro con el cuerpo sería su capacidad de desdoblarse funcionalmente.

Por tanto, la simplicidad en cuanto ausencia de materia podría respaldar la inmortalidad de toda forma y en cuanto unidad ontológica imposibilitaría la comprensión de la unidad hilemórfica. En todo caso, es difícil sopesar cuál es el sujeto humano, o es la persona con todas sus características corporales y anímicas o es el yo anímico relacionado casi accidentalmente con el cuerpo.

Si el hilemorfismo es una comprensión categorial del hombre que supone que la distinción ejecutada no es más que un proceso epistémico imposible de efectuar en la realidad, es todavía más difícil consentir la opción platónica.

Santo Tomás seguramente se daría inmediata cuenta de que su postura ecléctica tenía múltiples debilidades,⁵⁰ pero debió juzgar prudente respetar la larga tradición cristiano-platónica. Muy a pesar de que Aristóteles tenía razones más fuertes al hablar del hombre, muchas de las que el Aquinate repite sin problema alguno, la fe estaba en primer lugar. El respaldo teológico a la inmortalidad parecía imprescindible para un cristiano del siglo XIII.⁵¹

La fe desde un punto de vista filosófico es difícil de sopesar, dado que en ella los posibles equívocos o las contradicciones o las paradojas pueden tener cabida sin un cuestionamiento. La opción de un teólogo como el Aquinate por respaldar esa fe con rigor filosófico es muy problemática, especialmente si se cuenta con una estructura de poder que vela por el feliz cumplimiento de la doctrina. La Iglesia católica, como bien sabemos, tiene como una de sus principales características un fiel respeto por la tradición o "magisterio"; de modo tal que para poder valorar sus consideraciones no se puede tomar la opinión de uno u otro teólogo, sino que se debe ir a los documentos producidos en los diversos "concilios" que han tenido a lo largo de su historia, a más por supuesto de las "Sagradas Escrituras". Si Santo Tomás es un teólogo consecuente, como posiblemente lo fue, con su fe y su iglesia, deberá respetar lo que ella ha dicho y diga, aunque lo considerase erróneo.

La doctrina católica oficial en torno al hombre no es tan clara como quisiéramos; dice Fabro que

"a la misión sobrenatural de la Iglesia no le interesa directamente afirmar ni defender una concepción filosófica determinada relativa a la naturaleza y el alma en general".⁵² Lo cierto es que esta se ha ido conformando, especialmente durante los primeros siglos, a partir del enfrentamiento con movimientos disidentes o con opiniones "paganas" o ajenas a la Escritura o al sentir y vivir de las comunidades. Los distintos concilios fueron descartando doctrinas como el pansiquismo, el emanacionismo gnóstico, el dualismo maniqueo, la tricotomía platónica y los diversos exabruptos de algunos teólogos, entre los que resalta Orígenes.⁵³ El resultado fue en general una aceptación de la creación divina del alma humana y de su racionalidad e intelectualidad,⁵⁴ además de su inmortalidad;⁵⁵ es decir, una lectura fundamentalmente platónica del hombre.⁵⁶ Y aunque por largos siglos hubo una alta valoración de la corporeidad como motivo de redención, la mayoría de los "padres" y teólogos de la Iglesia llegaron a asumir su separabilidad y distinción radical respecto del alma.⁵⁷

El cristianismo católico, en cuanto religión salvífica, tiene como misión fundamental la redención del género humano. El presupuesto antropológico es la contingencia de la vida presente, la perspectiva de un más allá subsanador de todas nuestras debilidades. El hombre es primeramente un ser necesitado de Dios, un ser llamado a trascender, invitado a participar del Reino celeste: *la ciudad eterna de Sión*. Por tanto, no se puede dar excesivo crédito a nuestra naturaleza por sí, no es sino con la ayuda de la Gracia sobrenatural que podemos asistir a la plenitud de la vida, aquella que perdimos por causa del pecado adámico.

Si estos criterios últimos son fidedignos, pareciera que sostener que una parte de nuestro ser, la más importante por lo visto, de por sí es inmortal, no corresponde con exactitud a los presupuestos fundantes de la fe. Así, no obstante que de algún modo u otro llegan a compaginarse las doctrinas, sobre todo en el pensamiento de San Agustín, quien por demás es el teólogo más respetado y seguido por el catolicismo hasta Santo Tomás, la visión antropológica no es coherente.⁵⁸

El esfuerzo del Aquinate por acomodar dentro de la perspectiva hilemórfica la concepción de un alma unitaria, esencialmente intelectual, que para algunos constituye una labor admirable por superar verazmente el aristotelismo y el platonismo, llegó a ser la justificación teológica más plausible para dicha antropología, a pesar de que esta

concepción es ajena a la típica rigurosidad tomista. En todo caso, Santo Tomás ha sido llevado de un lugar a otro para justificar las más disímiles doctrinas.

A propósito de la muerte la concepción propiamente católica es consecuente con la misma problemática de la visión antropológica general. Hay, en primer lugar, un aprecio significativo por la corporeidad, lo cual corresponde con el dogma de la Resurrección de los cuerpos y se signa a través de una serie de ritos que se ejercen sobre ella. Pero también se respalda la subsistencia del espíritu o alma, quien queda en espera de la segunda venida de Cristo, pero en un estado no fácilmente determinable, puesto que bien puede ser el "Purgatorio", donde van "las almas que mueren en gracia de Dios pero sin haber expiado convenientemente sus pecados",⁵⁹ o directamente el Cielo, en el caso de los santos.

La dificultad principal radica en el concepto de persona humana que por demás es clave en el catolicismo. Acorde con el tomismo, la Iglesia propone una visión de la vida humana como unitaria: cuerpo y alma conforman un solo sujeto. Es el mismo *suppositum* descrito atrás, ser cuya individualidad y naturaleza pende de sus dos partes conformantes. Mas si es la persona el sujeto humano por excelencia, no es sino hasta que haya resurrección de los cuerpos que los hombres podrán ser castigados o premiados, puesto que sólo estando unida el alma al cuerpo hay humanidad. Si Dios premiase a un santo con la vida eterna inmediata, debería este poseer su propio cuerpo; es decir, sería necesario adelantar su resurrección, a menos, por supuesto, que le concediese una naturaleza angélica. Además, si hubiese purgatorio, este tendría sentido como expiador del hombre como un todo; con mucha mayor razón si el pecado es carnal.⁶⁰ Incluso castigar a la sola alma sería injusto porque no actuaba en nombre propio, aunque fuese la principal promotora del compuesto.

Pareciera manejarse en todo ello una doble concepción del sujeto humano: el que pasa esta vida, el *suppositum*, y el que está en el más allá, el alma inmortal. En efecto, separada dicha entelequia de esta carne, cargaría, acaso virtualmente, con la naturaleza del compuesto; pero ello parece imposible, dado que el alma, a pesar de estar constituida para ser forma del ese cuerpo específico, para ser subsistente, debe ser simple, no podría conllevar composición alguna. En todo caso, si el alma pudiese pasar por el sujeto humano,

¿qué necesidad habría del dogma de la resurrección de los cuerpos?

El catolicismo carga aún hoy con diversos de estos elementos platónicos,⁶¹ enarbolados con distintas banderas históricas, entre las que resalta la de Santo Tomás. Pero la tendencia entre sus teólogos es cada vez más de un acercamiento a posturas menos dualistas, para lo cual han encontrado fuentes bastante esclarecedoras en la Patrística, periodo que entusiasma por demás a todos ellos. Por eso, tal vez sea más fácil hoy acercarse desde esta fe a una antropología aristotélica, que aunque no fuese conocida en esos primeros siglos del cristianismo, rescata a un hombre más unitario, más persona.

¿Corrupción ontológica del hombre?

Como correctos aristotélicos debemos analizar desmenuzando. En el hombre la distinción entre materia y forma, que sólo se realiza para fines intelectivos, nos permite hablar del cuerpo y del alma como principios complementarios. Si queremos tratar la corrupción ontológica, debemos referirla a ambos separados, pero además, y muy especialmente, a su concatenación: la persona.

El cuerpo humano tiene, como lo define Aristóteles, vida en potencia. Al nacer viene dispuesto para un crecimiento y desarrollo difícil de determinar anticipadamente, pero evidente y efectivo.⁶² El proceso, concíbese como se conciba, llega hasta un punto culmen a partir del cual se empieza a decaer. El judaísmo y especialmente el cristianismo han atribuido esta degeneración al castigo divino por el pecado original: Adán y Eva son echados del Paraíso, siendo obligados a trabajar, a sufrir y a morir. Antes de la "caída" el hombre poseía una naturaleza incorruptible⁶³ y una vida feliz, pero quiso pecar y, por ende, obtuvo la nueva situación que mereció.

Aunque hoy demos razones distintas,⁶⁴ por demás elaboradísimas, lo cierto es que el hecho sigue siendo el mismo: el cuerpo empieza a fallar. Aún más en algunos casos, ya por desórdenes o por descuidos u otras causas, esto sucede muy temprano. Es notabilísimo, por ejemplo, el proceso de deterioro de la mujer que se prostituye; en una sociedad como la costarricense la prostituta suele iniciarse a los 14 o 15 años, si no antes, y a los 20 parece haber sobrepasado en muchos años su juventud. Mas ese progresivo deterioro que

empieza con pequeños signos, sean canas o arrugas o enfermedades constantes en un órgano, es irreversible, a pesar de todos los milagros técnicos y tecnológicos que podamos conocer hoy día. Cada órgano del cuerpo va perdiendo paulatinamente sus facultades hasta que llega a un límite en el que ya no funciona del todo. Aunque en la mayor parte de los casos la pérdida de funciones de un solo miembro fundamental es suficiente para provocar la muerte.

Las enfermedades suelen ser pasajeras, pero algunas de ellas son suficientes para que perdamos toda fe en la "eterna juventud". Y aunque la mayoría de ellas son producto del descuido, la verdad es que parecen inevitables. Una enfermedad no sólo produce dolor o angustia, también desgasta y degenera; además la suma de ellas va cercenando nuestra corporeidad completa.

Sin tener que manejar estadísticas, que suelen ser inconvenientes para decir del hombre como ser personal, parece evidente que la gran mayoría de las personas mueren paulatinamente, en otras palabras, que la naturaleza corporal humana exige un deterioro constante, una vez que se ha pasado el límite de desarrollo, proceso que produce una degeneración irremediable. La muerte, en ese sentido, es un hecho natural exigido por nuestra propia constitución.

En lo que respecta al alma debemos considerar la distinción tomista entre ella como entelequia y sus facultades. Coherente con la tradición teológica cristiana Aquino descarta la multiplicidad de almas en el hombre, al considerar que ella es un sujeto que se desdobra sólo funcionalmente. Lo definitorio en el alma es su mayor perfección, por eso es esencialmente intelectual, no obstante que realice papeles "bajos" como la nutrición y la acción. Esa "vida intelectual" la manifiesta en dos modalidades: una cognoscitiva, propia del entendimiento, y otra apetitiva, correspondiente a la voluntad. Esas dos son las facultades superiores, después de las cuales se puede hablar de las potencias vegetativas, sensitivas y locomotrices.

Las facultades "inferiores" comulgan directamente con el cuerpo, tanto en su desarrollo como en su degeneración. Por eso el esquema hilemórfico en estas es mucho más claro. Es así como la pérdida de una función sensitiva se enlaza directamente con la corrupción del órgano correspondiente, sea el tacto, la vista, etc. A pesar de lo cual, según hemos referido páginas atrás, Santo Tomás con Aristóteles sostiene que la potencia

anímica se mantiene virtualmente y que bastaría reponer el órgano para recuperar la función.⁶⁵ Tal virtualidad tendría al alma como sujeto; ella mantendría en potencia su facultad hasta tanto el cuerpo se reponga. No obstante, una virtud tan cercana a la corporeidad no puede sobrevivir sin esta, de ahí que en el caso de la muerte del compuesto, sujeto de tales potencias,⁶⁶ ellas no puedan permanecer realmente.⁶⁷

Es indudable que dentro de estas potencias "inferiores" hay gradaciones en cuanto al nivel de importancia vital; no es lo mismo perder la vista que la capacidad de asimilación de los carbohidratos. De hecho son más elementales las funciones vegetativas que la motrices, y estas que las sensitivas. A pesar de lo cual perder unas u otras tiene implicaciones trágicas.

A propósito de la sensación, la distinción entre sentidos externos e internos se debe tener en cuenta, los primeros aportan datos que son trasladados al entendimiento por medio de esos sentidos internos. De todos modos, dada la corrupción de los órganos externos, dichas funciones internas no pueden acaecer. Si una persona, según nuestro actual decir, queda como un "vegetal", ella, al menos en tal periodo, no podría tener un "sensus communis", ni imaginación, ni "cogitativa", ni memoria sensible, según el modelo epistemológico tomista.

Las potencias intelectivas y apetitivas serían menos confundibles con el cuerpo que aquellas otras; es por ellas que Santo Tomás descarta la corrupción del alma. En cuanto a las primeras se puede hablar del entendimiento, que es primero una potencia pasiva respecto a los inteligibles, pero luego una facultad o virtud

faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus.⁶⁸ (que haga inteligibles en acto, por abstracción de las especies de sus condiciones materiales).

La memoria, por la cual se retienen las especies inteligibles, es una actividad del entendimiento pasivo. La razón, que es un movimiento de invención o de investigación que parte de verdades de inmediato conocidas, los primeros principios,

ursus, in via iudicii, resolviendo redit a (sic) prima principia, ad quae inventa examinatur,⁷⁰ (y luego, en la vía del juicio, resolviendo vuelve a los primeros principios, a los que encontrados examina).

es una potencia identificable con el entendimiento activo. La razón en particular puede distinguirse funcionalmente entre superior, en cuanto ocupada de lo eterno, e inferior, en cuanto se aplica a las cosas temporales.⁷¹ También puede hacerse la distinción entre el entendimiento habitual, que es la ciencia, y el pensar, acto del entendimiento. A su vez por el modo de ordenarse del entendimiento se puede distinguir entre especulativo, que dispone lo aprendido a la contemplación de la verdad, y práctico,

hoc quod apprehendit, ordinat ad opus.⁷²
(que esto que aprehende, lo ordena a la obra.)

¿Será posible que estas potencias se mantengan inmaculadas en el proceso de deterioro del hombre? Santo Tomás respondería que aunque tuviese dificultades se mantendrían esencialmente tanto el entendimiento pasivo como el activo.⁷³

Mas, a decir verdad, lo que parece ocurrir es diferente. Con el proceso del tiempo los dos entendimientos se van deteriorando. Ciertamente esto no ocurre de una forma tan temprana como con el cuerpo, pero de un modo u otro el cerebro se ve afectado en algún momento y empieza a desvariar. Excepto en el caso de que sufra de padecimientos serios en órganos ajenos a las funciones cerebrales, como son las extremidades o los órganos de la “vegetatividad”, etc., la persona va perdiendo su capacidad de entender, de memorizar, de razonar e incluso quizás de juzgar. Aún más, un hombre en plenitud de condiciones siempre tiene inquietudes al interno y al externo, mas conforme pasa el tiempo empieza a fijar su pensamiento, ¿acaso va estableciendo su filosofía?, al punto que llega a la proclamación de verdades absolutas, sean estas “idealistas”, “materialistas”, etc., precisamente las que le place transmitir a los demás. Es muy común, si no natural, que el anciano viva añorando los mejores tiempos y proclamando cuál es el verdadero proceder o cómo se ha de comprender la vida; incluso con el paso del tiempo se llega por lo general a distanciar del tiempo actual, para poder gozar de aquella época en que se tenían las facultades en su punto.

Si el entendimiento es una capacidad extraordinaria de conocimiento o de reflexión que no se corrompe, ¿por qué vamos perdiendo la posibilidad de aprendizaje de diferentes disciplinas, como la música, las ciencias exactas y demás? ¿Cuántas no son las dificultades para aprender un segundo o

tercer idioma en una “época madura” de la vida, especialmente para una persona no versada en tales menesteres!

Obviamente lo que los griegos llamaban τέχνη,⁷⁴ capacidad desarrollada por un intensivo trabajo y una constante reiteración, no se va perdiendo sino perfeccionando, al menos casi hasta el final de la vida. Eso las personas se enorgullecen de mantenerlo; pero pareciera que no hay otras opciones nuevas, aunque se deseen. Basta llegar a las dificultades mayores para se comprenda que no se puede.

Claro, dirá el lector. hay muchos ejemplos contrarios. En efecto, una buena cantidad de personas son admirables, aún unos más que otros. Pero llegados al final son pocos los que pueden todavía levantar la bandera y proclamar su grandeza.

Es costumbre en nuestro pueblo que se admire a aquellos ancianos que se mantienen “lúcidos” hasta el fin de su vida, precisamente por ser los menos. Esas personas excepcionales que a edades incluso de 90 y 100 años mantienen sus capacidades intelectivas en función, no son los mismos de “siempre”, el paso del tiempo ha sido abrumador. Cuando viene la muerte los más han estado, si no es que están, al borde de perder toda esa capacidad intelectual.

Si seguimos el pensamiento de Santo Tomás, la mayoría de las personas en el ocaso de su vida posiblemente ya no tienen la suficiente capacidad de formarse los “phantasmata” y juzgarlos y decir verdad. Su entendimiento se habrá corrompido.

En lo que respecta a las facultades apetitivas, hay al menos dos tipos de apetitos: el sensitivo, que es una potencia pasiva, “*quae nata est moveri ab apprehenso*”⁷⁵ (que es susceptible de ser movida por lo aprehendido), y el intelectual, que es movido por una razón universal⁷⁶ y que lleva también por nombre *voluntad*. Tanto el primero como el segundo penden del conocimiento; en otras palabras, cortada la fuente sensible o intelectual, no habría razón de deseo. El primer tipo de apetito conforme se va perdiendo la sensibilidad va desapareciendo, una vez ausente ella, el mismo se pierde irremediamente. Aquino asume que la voluntad sí permanece inalterable aún después de la muerte,⁷⁷ que no se mantendría el deseo de bienes particulares, a los que ni siquiera se adhiere necesariamente, pero que el apetito por la felicidad es inexpugnable.

Es harto difícil poder discernir con claridad que pasa con la voluntad en el proceso de degeneración

y perdimos lo más deseado; en palabras de Santo Tomás,

mortem privatur id quod est maxime diligibile, scilicet vivere et esse: unde est finis terribilium.⁸⁵ (por la muerte se priva de aquello que es máximamente deseable, a saber, vivir y ser; de donde es un fin de los terribles.)

La privación de la vida del compuesto hace desaparecer a la persona, independientemente de la supervivencia del alma o no; de esa tragedia es de la que habla el santo. Se podría afirmar que Adán era un *suppositum* más perfecto que nosotros, algo así como aquel que serán los bienaventurados luego de la Resurrección; pero nuestro ser manifiesta ya de por sí una sustancialidad irreplicable, única.

Es evidente que, según los textos que hemos citado, hay un dualismo. El alma con una naturaleza superior no puede sujetar la vida de ese cuerpo cuya violencia la agobia. Por eso el morir, momento crucial separador, prueba que ella no es capaz de traducir su ser simple y espiritual a esa mole de carnes y huesos corrompida. Ella se aleja y, como hemos mencionado atrás, entra en contacto con las realidades separadas. No obstante, como afirma el Aquinate,

est enim his quae in secundo dicta sunt, quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam forma corporis. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore.⁸⁶ (Es pues evidente por esas cosas que en el segundo están dichas, que el alma se une naturalmente al cuerpo: es por eso según su naturaleza forma del cuerpo. Es, en efecto, contra la naturaleza del alma estar sin el cuerpo. Pero nada que esté contra naturaleza puede ser perpetuo. Entonces, no estará perpetuamente el alma sin el cuerpo.)

Por tanto, aunque estuviese en el Cielo o en el Purgatorio o donde se quiera, ella deberá volver a reunirse con el cuerpo, su lugar natural. Mientras estuviese separada, recordemos, su actividad es muy limitada y dificultosa, estaría en contra de sí misma. Por eso, es imprescindible la resurrección de los cuerpos, momento a partir del cual volveremos a ser plenos; con mucha más razón si formamos parte del grupo de los bienaventurados.

¿Es suficientemente radical la postura tomista? Pareciera que no. La susodicha inmortalidad no le sirve para nada al alma, quizás no más que para provocarle desazón. Su verdadera vida está con el

cuerpo, para quien fue hecha y sólo con quien podría disfrutar de la felicidad siempre anhelada.

Decía el santo, en el citado comentario de la carta paulina, que el cuerpo (acaso la persona) es tiranizado por los daños externos, como si la corrupción viniese por causas extrínsecas. Sea esto cierto o no, posiblemente tal tiranía llega tanto a la corporeidad como a su entelequia, y tarde o temprano se lleva a los dos a la tumba.

¿Es la muerte una meta? Parece que no, pero que es definitiva lo es, pase lo que pase. Algunos teólogos de la Iglesia, entre ellos especialmente Karl Rahner, hablan en los últimos tiempos de la muerte como personal autocompleción,⁸⁷ como si fuera la realización del ser humano; por eso la consideran acto, más que pasión. Santo Tomás, respondería posiblemente, que un mal tal sólo puede ser una pasión, que como realidad punitiva y desgarradora, ninguno de nosotros comprendiéndola la puede aceptar.

Epílogo

El título del presente ensayo probablemente provocaría repulsión en un tomista ortodoxo, teniendo en cuenta que en los textos del santo y en la diversidad de interpretaciones de los mismos al menos una parte del hombre queda a salvo de la corrupción y, por ende, no se podría sugerir el carácter ontológico de la misma. La intención que teníamos no era refutar todas las exégesis conocidas ni proponer una hermenéutica novedosa, más bien nos hemos tomado la libertad de hacer uso del pensamiento tomista y desde dentro sacar consecuencias, sean éstas proposiciones o interrogaciones, que nos parecen atinadas en torno al problema antropológico en cuestión.

Esta visión de hombre muestra a un pensador aparentemente contradictorio, en el que los paradigmas filosóficos de Occidente, Aristóteles y Platón, se dan la mano, como enemigos que juntos encuentran la verdad⁸⁸ y la paz. No obstante, más allá de eso hemos asumido que en el Aquinate hay un gran triunfante -el Estagirita-, que la ambigüedad que se vio forzado a proponer es suficientemente débil como para no creele, que tal vez en algún momento llegó a la convicción de que en efecto Aristóteles tenía razón, que quizás no tenemos suficientes argumentos para refutarle.

Mas, ¿será tan sencilla la decisión? El hombre aún hoy sigue soñando con la inmortalidad, sigue esperando un más allá mejor. Es tanto su deseo o

amor por la eternidad que se ve obligado a proyectarla, sea en la historia, en el ser, en la vida, en la sociedad, en la naturaleza, sea donde se quiera. Esa afición por romper los hilos del tiempo nos deja en una encrucijada difícil de soslayar. Basta cuestionarnos esa tan descrita corruptibilidad para dudar de nosotros mismos, para querer trascender esta realidad que nos ha tocado vivir. ¿Es que acaso habrá que volver a Platón?

Santo Tomás fue un pensador optimista, creía en el hombre y posibilitaba su trascendencia, además su fe le otorgaba la debida seguridad, la tranquilidad suficiente como para poder decir que lo más deseable es existir y vivir. Nosotros, tan amigos del pesimismo y del escepticismo, por lo menos sabemos que el problema existe, y si no tarde o temprano encontraremos su veracidad en nuestra propia existencia.

Notas

1. Aristóteles, *de Anima* B 412a 27-28. Oxford University Press, Oxford, 1989 (Edición reconocida por W. D. Ross).

2. La palabra *ἐντελέχεια* fue posiblemente introducida por Aristóteles, designa el estado en acto de una cosa. Mas por la conformación de la palabra habría que acotar que se trata de un encontrarse en el *τέλος* propio, por lo cual no habría por qué esperar una mayor o mejor realización o perfección del acto.

3. ¿Serán las palabras *ἕλη* –materia (madera)– y *μορφή* –forma (figura)– las más apropiadas para nombrar esta relación?

4. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 76, a. 1 respondeo. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959 (corresponde al tercer tomo de esta edición) [de aquí en adelante se cita sencillamente *ST.*]

5. Esta no es una característica generalizada en la antropología cristiana. Basta citar el caso de algunos Padres de la Iglesia, entre ellos específicamente Ireneo de Lyon, que conciben el cristianismo en calidad de redentor de un sujeto humano que se define principalmente por su carne. (Cf. Orbe, *El libro V de San Ireneo* II. BAC, Madrid, 1987)

6. Santo Tomás cita, por ejemplo, en *ST.* I, q. 90, a. 4, a San Agustín y Orígenes.

7. *ST.* I, q. 90, a. 4 resp.

8. *ST.* I, q. 90, a. 3, ad 2.

9. Cf. Aquino, *Suma contra los gentiles* II, cap. LXXXVII. Editorial Porrúa, México, 1977, pág. 218 (de aquí en adelante se cita *CG.*) La distancia respecto del pensamiento aristotélico es marcada. Sólo las otras clases de alma proceden directamente de la razón del compuesto.

10. *Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis, tum quia anima rationalis accipit (suam dispositionem) a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est, quod filii simulantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam, non propter hoc, quod anima ex semine traducatur.* (*De potentia* q. 3, a. 9, ad 7. Cita Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía* II 2ª. BAC, Madrid, 1986.)

11. *ST.* I, q. 75, a. 4 resp.

12. Cf. *CG.* II, cap. LXXII.

13. Eval Araya, "Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXIX (69), 1991, pág. 92.

14. El suppositum, que traduce *ὑπόστασις*, contiene todas las propiedades y acciones de una cosa, sean estas accidentales o esenciales.

15. Celedonio Ramírez, *La idea del hombre en el pensamiento occidental*. EUNED, San José, 1987, pág. 50.

16. *In rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura, non idem est homo quod sua humanitas.* (*ST.* I, q. 3, a. 3, ad 2).

17. Cf. *CG.* II, cap. LVII. Aquino sostiene que este tipo de comprensión, que le atribuye a Platón supone una relación meramente virtual entre el alma y el cuerpo, lo cual considera falso.

18. Cf. *ST.* I, q. 77, a. 8.

19. *De anima* A 4 408b.

20. *Idem*. Aristóteles miraría sin asombro alguno los extraordinarios avances actuales en materia de transplantes.

21. Considerable número de personas parecen no deteriorarse en demasía, sea por una especial naturaleza o por cuidados intensivos; mas en definitiva para nuestra desgracia siempre la vejez va signando de una manera u otra a todos y cada uno.

22. *De Anima* I 403a 10-12.

23. Cf. Manuel Ubeda y otros, *Introducción al Tratado del hombre de la Suma Teológica*. En la edición de la Suma Teológica, tomo III 2º, por la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, pág. 149.

24. El Fedón platónico tiene casi como argumento conclusivo en favor de la inmortalidad esta concepción de simplicidad que Santo Tomás atribuye al alma. Cf., entre otros lugares, *ST.* I, q. 75, a. 6 resp.; *CG.* II, cap. 51, 55, 79; etc.

25. Cf. *CG.* II, cap. 51; *de Anima*, a. 14; *Compendio de teología*, cap. 84.

26. Cf. *CG.* II, cap. 49.

27. Cf. *CG.* II, cap. 50.

28. Cf. *CG.* II, cap. 50, 55, 79; *ST.* I, q. 75, a. 6 resp.

29. Cf. *CG.* II, cap. 50.

30. Cf. *ST.* I, q. 75, a. 2 resp.; *Comp. de teología*, cap. 79.

31. Cf. *CG.* II, cap. 49; *ST.* I, q. 75, a. 2 resp.

32. Cf. *CG.* II, cap. 49, 55.

33. Cf. *CG.* II, cap. 50.

34. Cf. *CG*. II, cap. 79; *de Anima*, a. 14.

35. Cf. *CG*. II, cap. 79; *de Anima*, a. 14.

36. Cf. *CG*. II, cap. 49.

37. Cf. *CG*. II, cap. 79.

38. Cf. *CG*. II, cap. 55.

39. Cf. *ST*. I, q. 75, a. 6; *CG*. II, caps. 80 y 81.

40. Esto fácilmente llevaría incluso a relegar al compuesto a un plano inferior con relación al alma; no obstante Santo Tomás no llega hasta allí.

41. Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitas animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto; quia virtus animae capacitatem corporis excedit. (*De spiritualibus creaturis* a. 4 [cita Joao Ameal, *Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Ediciones y publicaciones españolas, 1945, pág. 277]).

42. Enrique Collin en su *Manual de filosofía tomista* (I. Barcelona, Luis Gili editor, 1950) añade un argumento moral: "La ley moral: 1º, para ser eficaz; 2º, dada la justicia de Dios, debe tener una sanción perfecta. Es así que acá abajo no hay sanción perfecta para los actos internos, ni siquiera para los actos externos. Luego debe haberla en otra vida del alma, elemento principal de la persona humana responsable" (págs. 551-552). Pero este razonamiento probaría que debe haber un juicio final o ulterior y no que se dé subsistencia del alma. Si hay resurrección para tal juicio, bien podría ocurrir para la totalidad del ser humano y no sólo para el cuerpo.

43. Cf. *ST*. I, q. 75, a. 6 resp.; *CG*. II, caps. 55, 79; *de Anima*, a. 14.

44. *ST*. I, q. 76, a. 1, ad 6.

45. Cf. *CG*. IV, cap. 79.

46. "Cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter". (*ST*. I, q. 89, a. 1 resp.)

47. Anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species quas recipit (sic) a rebus dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sua separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas, et in eis species rerum intuendo. (S. Th. Aquinatis, *Questiones Disputatae* I De Veritate, q. 19, art. 1 resp. [Marietti Editori, Torino, 1964, pág. 359.])

48. "...ceteris paribus, perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius: quamvis sit Deo conformior secundum quid. (*ST*., Suplemento, q. 75, a. 2, ad 4).

49. No es propiamente platónica la concepción de esta alma separada contra naturaleza, dado que no supone que el hombre sea tal alma ni llega ella a un estado

de encuentro con su más veraz naturaleza; pero la subsistencia y simplicidad concebidas como sustento de su trascendencia son de un indudable origen platónico.

50. La defensa tomista de las tesis platónicas es quizás insuficiente. Muchas veces parece un respaldo sólo aparente, aunque sin lugar a dudas muy profuso. Sin embargo, según algunos intérpretes, Aquino es el mejor defensor de tal doctrina; por ejemplo, dice Cornelio Fabro: "La defensa que hace Santo Tomás de la espiritualidad absoluta del alma fue sin titubeos: en ello se manifiesta la conciencia de que el pensamiento cristiano ha llegado a su madurez, y liberándose de las trabas de las fórmulas y doctrinas de compromiso, puede alcanzar la veta auténtica de la tradición cristiana renovándola con los sanos principios del naturalismo aristotélicos". (*Introducción al problema del hombre*. Rialp, Navarra, 1982, pág. 255.)

51. Algunos prefieren decir que las posturas aristotélicas de Aquino se refugiaban tras una mampara platónica por temor a represalias por parte de la jerarquía católica. En lo personal, no creo que sólo el temor le haya mantenido firme en su interpretación de una alma incorrupta.

52. *Op. cit.*, pág. 168. Esta aseveración puede ser cierta, aunque haya muchos periodos históricos en los que no tiene sentido respaldarla.

53. El llegó a sostener, por ejemplo, la preexistencia de las almas; la identidad de la naturaleza del alma y de los ángeles; la creencia de que el Sol, la Luna y los otros astros son sustancias espirituales decaídas; etc. (Tomado de Fabro, *op. cit.*, pág. 169).

54. "El Antiguo y el Nuevo Testamento enseñan que el hombre tiene una sola alma racional e intelectiva y todos los Padres y maestros de la Iglesia, divinamente inspirados, afirman la misma opinión". (Canones contra Photium del Concilio Constantinopolitano IV (año 869-870), #11; Denz.-Sch. 657/338 [cita Fabro, *op. cit.*, pág. 169]).

55. Además de la influencia de Platón o del Neoplatonismo, no se puede dejar de tomar en cuenta la influencia del estoicismo especialmente en el problema de la naturaleza del alma y su destino final.

56. Esto no fue siempre así. Se conoce una declaración del hilemorfismo como verdad de fe, expresada en el Concilio de Vienne (ecum. XV), en 1311; allí se determinó lo siguiente: Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem. aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei, praedictio sacro approbante Concilio, reprobamus. (Denz.-Sch., 902/481 [Cita Fabro, *op. cit.*, pág. 171.])

57. Un ejemplo: "Natura animae res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae Dei". (San Agustín, en. *in ps.* 145, 4, 40 [Cita Angelo Di Berardino, *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana* I Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, págs. 86-87.])

58. Hoy mismo hay en la Iglesia una diversidad de concepciones antropológicas tal que difícilmente podríamos concertar una. Por ejemplo, es una tendencia contemporánea la vuelta a teologías patristicas anteriores a San Agustín, para buscar una fundamentación más fidedigna de la concepción cristiana; un teólogo como San Ireneo, cuya antropología no tuvo mayor trascendencia histórica, hoy se empieza a replantear con ahínco y admiración.

59. Pablo Arce y Ricardo Sada, *Curso de teología dogmática*. Minos, México, 1989, pág. 264. Cf. Catecismo de la Iglesia Católica. Lumen, Montevideo, 1992, § 1021 y siguientes.

60. En el Concilio de Trento se estimo lo siguiente: "La Iglesia Católica enseña que hay un purgatorio y que las almas allí detenidas reciben alivio por lo sufragos de los fieles." (Dz. 983. Citan Arce y Sada, *op. cit.*, pág. 264) De este modo quienes reciben el castigo son las almas y no las personas.

61. Ejemplo: "La Iglesia enseña que cada alma espiritual es directamente creada por Dios... y que es inmortal: no perece cuando se separa del cuerpo en la muerte y se unirá de nuevo al cuerpo en la resurrección final. (*Catecismo de la Iglesia Católica*, §366.)

62. No tomamos en cuenta aquí los casos patológicos o los accidentales, que de todos modos parecen difíciles de sustentar más que como tales.

63. "El hombre fue, por consiguiente, constituido de modo que, si la razón no se sustraía del imperio de Dios, su cuerpo no podría sustraerse de la acción del alma, ni las fuerzas sensibles separarse de la recta razón. Esto hacía que hubiera en el hombre cierta vida inmortal e impasible, porque no podía sufrir ni morir no habiendo pecado." (San Tomás, *Compendio de Teología*, cap. 186).

64. Incluso la interpretación teológica de esos pasajes del Génesis se ha transformado notablemente. Nadie o casi nadie en la Iglesia respaldaría una lectura fundamentalista del texto, no obstante que el mismo relato se utilice para fines catequéticos. (Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, § 388 y siguientes.)

65. Cf. *ST. I*, q. 77, art. 8.

66. Extrañamente en ese artículo 8 de la cuestión 77 de la Suma (I) Aquino atribuye al compuesto, a la persona, sólo las potencias correspondientes al cuerpo; la intelección y la voluntad tendrían por sujeto al alma únicamente. Por consiguiente, el concepto de *suppositum* quedaría en segundo plano en cuanto sujeto: el hombre sería propiamente el alma.

67. Sin embargo, en ese mismo artículo citado afirma el Aquinate que tales potencias permanecen virtualmente en el alma separada, de modo que cuando se dé la resurrección de los cuerpos, ella tenga la capacidad de informar de nuevo las "carnes" correspondientes.

68. *ST. I*, q. 79, a. 3, resp.

69. *Ibid.*, a. 6, resp.

70. *Ibid.*, a. 8, resp.

71. *Ibid.*, a. 9.

72. *Ibid.*, a. 12.

73. Según Aristóteles debería ser inmortal sólo el entendimiento agente (cf. *de Anima III*, cap. 5.)

74. Arte, habilidad, oficio, ciencia.

75. *ST. I* q. 80, a. 2 resp.

76. *Ibid.*, ad 2.

77. Cf. *ST. I* q. 77, a. 8.

78. Joseph Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, Madrid, 1980, pág. 152.

79. Cf. *Compendio de teología*, cap. 227.

80. *CG. IV*, cap. 52.

81. *Mors dupliciter accipi potest. Uno modo, pro ipsa privatione vitae. Et sic mors sentiri non potest: cum sit privatio sensus et vitae... Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem quae terminatur ad privationem praedictam. De corruptione autem, sicut et de generatione, dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum quod est terminus alterationis. Et sic in ipso instanti in quo homo privatur vita, dicitur inesse mors... Alio modo corruptio potest accipi cum alteratione praecedente: prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem. (*ST. II-II*, q. 164, a. 1, ad 7.)*

82. Santo Tomás, *Comentario a la Epístola a los Romanos I*. Editorial Tradición, México, 1982, trad. de Salvador Abascal, pág. 214.

83. *Ibid.*, págs. 214-215.

84. L. F. Mateo Seco, "Muerte y pecado original en la doctrina de Santo Tomás de Aquino". En: *Veritas et Sapientia*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1975, pág. 314.

85. *De Veritate*, q. 26, a. 6, ad 6.

86. *CG. IV*, cap. 79. El texto latino es citado por Mateo Seco, *op. cit.*, pág. 285.

87. Cf. Mateo Seco, *op. cit.*, pág. 279 y siguientes.

88. Explicando la antropología tomista, dice Copleston: "Esto sugiere que la verdad ha de encontrarse en la posición media, haciendo justicia a todos los datos empíricos y evitando la concentración unilateral en esta serie de datos, excluyendo los demás. Y nos encontramos con que Sto. Tomás sostiene de hecho esta posición media." (*El pensamiento de Santo Tomás*. Fondo de Cultura Económica, 1960, pág. 173.)

Bibliografía

Ameal, Joao, *Santo Tomás de Aquino*. Ediciones y publicaciones españolas, Madrid, 1945.

Aquino, Santo Tomás de, *Comentario a la Epístola a los Romanos I*. Editorial Tradición, México, 1982, trad. de Salvador Abascal.

_____, *Compendio de teología*. Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, trad. de León Carbonero y Sol.

Aquinatis, S. Th., *Questiones Disputatae I De Veritate*. Marietti Editori, Torino, 1964.

Suma contra los gentiles. Editorial Porrúa, México, 1977, traducción de Carlos Ignacio González.

———. *Suma Teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

Araya, Eval, "Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino". En *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, XXIX (69), 1991.

Arce, Pablo y Ricardo Sada, *Curso de teología dogmática*. Minos, México, 1989.

Aristóteles, de *Anima*. Oxford University Press, Oxford, 1989 (Edición reconocida por W. D. Ross).

Collin, Enrique, *Manual de filosofía tomista* I. Luis Gili editor, Barcelona, 1950.

Copleston, F. C., *El pensamiento de Santo Tomás*. Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Catecismo de la Iglesia Católica. Editorial Lumen, Montevideo, 1992.

Di Berardino, Angelo, *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana* I. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991.

Fabro, Cornelio, *Introducción al problema del hombre*. Rialp, Navarra, 1982.

Freile, Guillermo, *Historia de la filosofía* II 2TM. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.

Mateo Seco, L. F. "Muerte y pecado original en la doctrina de Santo Tomás de Aquino". En: *Veritas et Sapientia*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1975.

Orbe, Antonio, *El libro V de San Ireneo II*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.

Ramírez, Celedonio, *La idea del hombre en el pensamiento occidental*. EUNED, San José, 1987.

Rassam, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Rialp, Madrid, 1980.

Rondet, Henri, *El pecado original*. Plaza & Janes Editores, Barcelona, 1969.

Resumen: El presente estudio realiza un breve análisis sobre las potencialidades superiores del alma, según lo plantea Santo Tomás de Aquino en el *Tratado del Hombre* (II, Th. I, 91-102). Para ello, se le divide en dos grandes momentos a saber: I) De las potencias en general y II) De las potencias superiores. En el primero, introducción, se pretende clarificar lo que entiende el Aquinate por potencia o facultad y, a su vez, cuál sea su relación con la esencialidad del alma. En el segundo, se recuerda las potencias de la naturaleza intelectual: el entendimiento y la voluntad.

Se concluye que en breves términos, en el que se pretende realizar una síntesis:

Resumen: El presente estudio realiza un breve análisis sobre las potencialidades superiores del alma, según lo plantea Santo Tomás de Aquino en el *Tratado del Hombre* (II, Th. I, 91-102).

Para ello, se le divide en dos grandes momentos a saber: I) De las potencias en general y II) De las potencias superiores. En el primero, introducción, se pretende clarificar lo que entiende el Aquinate por potencia o facultad y, a su vez, cuál sea su relación con la esencialidad del alma. En el segundo, se recuerda las potencias de la naturaleza intelectual: el entendimiento y la voluntad.

Se concluye que en breves términos, en el que se pretende realizar una síntesis:

I. De las potencias en general

Con el objetivo de precisar que se debe entender por potencia y cómo distinguirla del alma, lo

que el autor nos dice es que el entendimiento humano que es una potencia aguda, la manifestación natural, es desde vital, de las cuatro potencias de vida, es pasiva, por vía sensible, ya que solo se le mueve en el espacio y en el tiempo, según sea el momento hasta se lo perciben y posteriormente hacen la sensibilidad externa, non lo que se inicia el proceso cognoscitivo y la verdad última prima del ser, del existente y en su comprensión máxima de la existencia.

Por otro lado, se afirma, que manifestarse y ser consciente — en su origen común, sea, que accidental y variable. Cabe entonces preguntarse si es el alma, en cuanto tal, la que directa y efectivamente realiza esas operaciones. Lo respecto de cuestión sobre es negativa y vale indicarlo desde ahora.

Las operaciones vitales no son ejercidas directamente por el alma misma, ni por sí misma, sino por potencias reales, por demás, de que el alma está dotada, pero distintas de ella.

Accidentalmente, el alma es principio vital del cuerpo. Se infiere de esta igualdad, que si la propia esencia del alma fuere el principio material de las operaciones accidentales, todo ser que posea alma estaría siempre realizando, en sí mismo, con tanto natural, todas las operaciones vitales que le corresponden, de igual modo, que el cuerpo — alma, vive de hecho (Th. I, 77, 1, 2, 3, 4, 5).

Seguirá el argumento de nuestro autor y se relaciona a la interpretación dada por el P. Fabro al explicar la teor. XVII, de los así llamados Lu-