

NATURALEZA Y SER DEL HOMBRE

Gabriel Martí Andrés

NATURALEZA Y SER DEL HOMBRE

(MATERIALES DOCENTES DE EDUFAMILIA)

Gabriel Martí Andrés

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
I. LA PERSONA COMO <i>SUSTANCIA INDIVIDUAL DE NATURALEZA RACIONAL</i>	9
II. NATURALEZA DEL ALMA.....	17
III. LAS PRUEBAS DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA.....	30
IV. EL SER DEL ALMA.....	42
V. EL CUERPO HUMANO.....	55
AYUDA PARA LA REFLEXIÓN PERSONAL.....	61

INTRODUCCIÓN

Como muy bien dice Leonardo Polo en su *Ética*, el hombre, en cuanto naturaleza, es capaz de tener, es un ser posesivo; en cuanto persona, es capaz de dar, es un ser donal. Puede poseer según el cuerpo (posesión corpórea) y según el alma (conocimiento y hábitos), y lo que da es lo que tiene y es. En este sentido, para una adecuada comprensión de la persona humana, para una correcta intelección del hombre y muy especialmente de aquellas dimensiones que le constituyen justamente como persona, es de vital importancia estudiar su naturaleza y su ser. Como hemos visto en módulos anteriores, la condición de persona expresa grandeza, nobleza, majestad, realce, esplendor, eminencia, señorío... en términos más precisos, dignidad. Sublimidad en el ser y en el obrar, en el ser y en la naturaleza en cuanto que principio de operaciones. Y a esto vamos a dedicar estas páginas.

Seguiré los pasos de uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, Tomás de Aquino. En Santo Tomás encontramos estudiadas y expuestas con gran lucidez y profundidad todas las claves fundamentales para una adecuada comprensión del hombre. Me propongo, de este modo, ser fiel a la inspiración tomista. Pero con la vista puesta en esclarecer en la medida de mis fuerzas la verdad acerca del hombre real. Mi trabajo es, por tanto, histórico-filosófico, pero una investigación histórico-filosófica que no busca la mera fidelidad literal a los textos tomistas, a los que, por supuesto, respetará en su literalidad, sino una fidelidad que prosiga la doctrina y las sugerencias de los textos escritos en orden a alcanzar lo más profundo de su ser.

El esquema que vamos a seguir es el siguiente:

- ◆ Definición de persona: sustancia individual de naturaleza racional.
- ◆ La naturaleza del alma: las potencias espirituales y la inmortalidad.

- ◆ Las pruebas de la inmortalidad del alma.
- ◆ El ser del alma humana: sempiternidad y libertad.
- ◆ El cuerpo humano.

Asociación Edufamiliaria

I. LA PERSONA

COMO *SUSTANCIA INDIVIDUAL DE NATURALEZA RACIONAL*

La definición más célebre y, al tiempo, más honda, radical, exacta y ajustada desde el punto de vista metafísico de cuantas se han propuesto a lo largo de la historia es, sin duda, la de Boecio. Boecio y, con él, Tomás de Aquino, define la persona como "sustancia individual de naturaleza racional". Aunque en el primer tema de esta asignatura se han dado las claves para entender esta definición en su auténtico sentido, es muy importante en este punto estudiar sus elementos de modo pormenorizado.

1) SUSTANCIA INDIVIDUAL: LA NOCIÓN DE SUPUESTO

a) El ente y sus composiciones fundamentales

El ente es el punto de partida de toda la metafísica. Para centrar la noción de ente y despojar el término de la imprecisión que tiene en el lenguaje ordinario, no está de más acudir a su origen. Cualquiera que haya recibido clases de latín o se haya interesado por adquirir nociones de lengua latina valiéndose de algún manual, habrá tenido que memorizar y repetir numerosísimas veces la conjugación del verbo *sum* (*sum, es, esse, fui, ser* en latín, pues desde él se articulan todas las conjugaciones de los verbos latinos e incluso toda la gramática. Pues bien, el participio presente del verbo *sum* es *ens-entis*, o sea, ente, que es, siendo. Y esto es justamente el ente: lo que es. Todo lo que es, es ente: Dios, mi amigo Juan, la mascota de mi familia, el geranio que cuido con mimo, el Dolmen de Menga, el color rojizo del cielo en una puesta de sol, mi opinión acerca de la última ley del Gobierno... Todo lo que tiene ser.

En el ente se dan varias composiciones fundamentales:

a) **Esencia y ser.** Son dos principios inseparables y constitutivos de toda realidad, pues en toda realidad hay *algo* que es y el mismo *ser* con el que ese algo es. El ser es aquello que hace que el ente *sea*; la esencia es aquello que hace que el ente sea *el ente que es* y reciba un nombre distinto. La esencia contrae el ser de una manera determinada; el ser es, en este sentido, un *acto intensivo*, que se da en distintos grados desde lo más perfecto a lo inferior, desde las realidades personales con Dios en la cúspide hasta los entes inanimados más imperfectos.

b) **Sustancia y accidentes.** Cuando decimos "el álamo del Parque Central es frondoso, robusto y centenario", estamos estableciendo una distinción entre un sujeto único y una pluralidad de rasgos que se asientan sobre dicho núcleo o sustrato y que lo caracterizan. Ese sustrato común es la sustancia que, en este sentido, puede definirse como aquel ente *a cuya esencia compete ser en sí*; los aspectos secundarios que inhieren en dicho núcleo común son los accidentes, o aquellos entes *a cuya esencia compete ser en otro*, en la sustancia, como en su sujeto.

c) **Materia y forma.** Constituyen la esencia del ente corpóreo. En la realidad observamos continuas generaciones y corrupciones, entes que dejan de ser lo que eran para ser otra cosa. El sujeto de estos cambios es la materia, y lo que cambia es la forma. La materia, por lo demás, es completamente indeterminada y, sin la forma, simplemente no es en absoluto: *la forma da el ser a la materia, haciéndola ser y haciéndola ser lo que es.*

Estas tres composiciones pueden reducirse, en última instancia, a relaciones **acto-potencia**. La potencia es capacidad de recibir, tener u obrar; acto es cualquier perfección de un sujeto (el color de una rosa, las operaciones de entender o amar, el ser, la forma, los accidentes...). La potencia no puede subsistir sola, como tampoco el acto en el caso de las realidades finitas, pero éste tiene sobre aquella prioridad de perfección o, dicho de otro modo, se compara a la potencia como lo perfecto a lo imperfecto: la potencia se ordena a su acto propio, que la determina, la completa, la perfecciona.

b) La noción de supuesto

• Pues bien, la forma, como acabamos de decir, es el principio del ser del ente; no obstante, en los entes corpóreos la forma sólo es en cuanto actualiza la materia. En efecto, el ser sigue a la forma, pero existen dos tipos de formas, a saber, material (*forma qua aliquid est*) y espiritual (*forma habens esse*), y sólo ésta última posee el ser en sí misma.

○ La **forma material** depende de la materia en el sentido de que no puede ser (ni obrar) de suyo, de tal modo que en los entes corpóreos el ser es del supuesto;

○ la **forma espiritual**, aunque específicamente pueda convenirle estar unida a materia, no requiere de ella para ser (ni obrar), posee el ser como algo propio.

Así, por ejemplo, la forma del animal es el principio de su ser, pero esta forma no puede existir separada del cuerpo del animal; el alma humana, como el resto de las formas espirituales, en cambio, es forma independiente de la materia en el ser (y en el obrar).

Pero, en cuanto principio del ser, la forma no es el ser mismo. El compuesto hilemórfico (materia-forma) en los entes corpóreos y la forma en los entes espirituales son la esencia, que es potencia con respecto al acto de ser. Así es, la forma es acto con respecto a la materia, pero potencia con respecto al ser. La esencia no puede existir, en este sentido, separada del ser. Esencia y ser son dos principios metafísicos inseparables y constituyen la sustancia.

⊙ La sustancia —ya lo dijimos antes— es, con esto, aquel ente a cuya esencia le compete ser en sí. Así lo dice Santo Tomás:

“A lo tercero hay que decir que todo accidente es, según su ser, inferior a la sustancia, porque la sustancia es ente por sí (*ens per se*), mientras que el accidente lo es en otro (*in alio*)”.

La nota distintiva de la sustancia, aquello que la diferencia de los demás modos fundamentales de ser, de los otros nueve géneros supremos del ente, de los restantes predicamentos o categorías, en definitiva, de los accidentes, es, pues, la **subsistencia**. La subsistencia se define como un determinado modo de ser según el cual algo es ente por sí y no en otro. En definitiva, es una propiedad consistente en la inseidad (en-sí), perfección o absolutidad del ser.

Ahora bien, se puede hablar de subsistencia en tres planos ontológicos distintos:

○ Primeramente, en el de la **forma sustancial**. Por su operación se evidencia que el alma no tiene el ser por el ser del compuesto. En efecto. El entendimiento no necesita nada corporal a modo de órgano. Opera por sí mismo, en sus operaciones no hay comunicación alguna con el cuerpo. Y cada cosa obra conforme al ser que tiene. El alma es una forma tal que tiene el ser sin depender de aquello de lo cual es forma, en definitiva, es forma que subsiste en su ser, forma subsistente.

○ El segundo plano es el de la **sustancia**. En el ente hay un único acto de ser, y dicho acto pertenece en propiedad a la sustancia, de tal forma que los accidentes son con el ser de la sustancia. La sustancia es en sí, tiene el ser como algo propio, independientemente de los accidentes, que dependen de su ser; en este sentido, es subsistente.

○ Pero no encontramos en la realidad sustancias aisladas, sustancias separadas de sus respectivos accidentes. La sustancia es, es ente, y en cuanto que tiene

el ser en propiedad, subsiste, pero no sin los accidentes. De este modo, lo que propiamente es y subsiste es el compuesto de sustancia y accidentes. Y este compuesto, esta unidad, este todo es el **supuesto**, que, en este sentido, también se denomina sujeto subsistente. El supuesto es, con esto, el tercer plano en el que podemos hablar de subsistencia.

⦿ Ahora, la subsistencia implica la *individualidad*. Ninguna esencia universal, ninguna especie, ninguna sustancia segunda en sentido aristotélico puede subsistir. Pero no todo lo individual es en sí; tal es el caso de los accidentes. Sólo la sustancia individual (sustancia primera) y, con ella, el supuesto son subsistentes. Pues bien, en cuanto que la sustancia primera, como hemos dicho, implica necesariamente los accidentes, 'sustancia individual' puede ser tomado en el sentido de supuesto. Y este es el significado que adquiere el término en la definición de Boecio y Santo Tomás.

La persona, por tanto, es un supuesto (o hipóstasis), es decir, un individuo que, en cuanto que tal, es algo completo y acabado, un todo unitario integrado por sustancia, con su ser y su esencia, y accidentes y cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la subsistencia.

La definición de "sustancia individual de naturaleza racional", entendida estrictamente, es válida para el hombre, para las sustancias separadas y para Dios, es decir, para toda persona, pero el desarrollo que Boecio y Santo Tomás hacen de la misma es propiamente antropológico. Atendiendo a dicho desarrollo, la personaeidad puede extenderse a los ángeles y a Dios, pero solo de forma analógica.

2) DE NATURALEZA RACIONAL: EL ELEMENTO PERSONIFICADOR

a) **Mente o espíritu**

La persona es un tipo determinado de hipóstasis. Se trata de un supuesto con una determinada naturaleza, la naturaleza racional. Para comprender, pues, la definición de persona como supuesto de naturaleza racional es preciso estudiar la noción de *razón*.

Santo Tomás usa el término *ratio* en dos sentidos, en sentido lato y en sentido estricto:

① En sentido estricto, 'razón' designa una de las funciones del intelecto, a saber, aquélla que se realiza mediante el pensamiento.

② En sentido lato, la razón es el conjunto de las potencias intelectivas.

Éste último es el significado que en la definición adquiere el término: Boecio toma 'racional' por 'intelectual', y la naturaleza intelectual se define por el entendimiento y por todas las facultades que se reducen al género intelectual.

En cuanto que la naturaleza racional se define por las facultades del espíritu, el hecho de que un ser humano se encuentre parcial o totalmente, temporal o definitivamente impedido para el ejercicio de sus operaciones propias (un embrión, un enfermo en coma irreversible, un anciano con el mal de alzheimer, un adulto en estado de sueño profundo...) en nada afecta a su condición de persona.

Ahora bien, las potencias intelectivas son operativamente interdependientes, constituyendo una unidad funcional que Santo Tomás llama *mente* o *espíritu*.

Tomás de Aquino usa el vocablo *spiritus* con múltiples significados: aire que se respira, vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos, fuerza y sustancia invisible y motora, algo generado en el bautismo (sentido teológico) ... En una de las acepciones, *spiritus* es sinónimo de mens.

Esto, la mente o espíritu, es, en definitiva, lo propio del supuesto personal, lo que diferencia a la persona de los individuos inanimados, los animales y las plantas.

Veámoslo, pues, con un poco de más detenimiento.

El espíritu, en el sentido de mente, es la potencia superior del alma humana, lo más alto en su virtud. En tanto que, en cierto modo, las potencias son las partes del alma, la mente es su parte suprema. Ahora bien, que la mente sea la potencia principal del alma, no quiere decir que sea una potencia particular. Ésta es la definición que da Santo Tomás:

"...la mente no es una cierta potencia junto a la memoria, el entendimiento y la voluntad, sino que es cierto *todo potencial* que comprende estas tres".

A este respecto hay que hacer una aclaración antes de seguir. Santo Tomás habla de *memoria* en este texto, como una potencia más junto al entendimiento y a la voluntad, para destacar la doble potencialidad del intelecto. Pero, en sentido estricto, solo hay dos facultades espirituales: entendimiento y voluntad.

En efecto. El entendimiento, como veremos más adelante, se divide en entendimiento agente y entendimiento posible. Pues bien, el entendimiento posible recibe los inteligibles que manda el agente, pero no sólo recibe, sino que también conserva lo recibido. El aprehender y el conservar, que en el alma sensitiva pertenecen a diversas potencias, se unen en el entendimiento:

"La memoria está en la parte sensitiva, porque, ocupándose sólo de lo pretérito, se refiere a cosas sujetas a un tiempo determinado. Y por esto, como no abstrae de las condiciones singulares, no pertenece a la parte intelectual, que es de las cosas universales. Pero esto no excluye que el entendimiento posible sea el conservador de los inteligibles, que abstraen de todas las condiciones particulares".

El conservar las especies inteligibles es una de las funciones de la inteligencia. La memoria intelectual no es, por tanto, una potencia más junto con el entendimiento y la voluntad, sino una de las potencialidades del intelecto.

Las partes del alma son, como decimos, sus potencias, o lo que es lo mismo, las potencias nutritivas y reproductivas, que equivalen a la parte vegetativa, las sensitivas, que equivalen a la parte sensitiva, y las intelectivas, a saber, entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad, que equivalen a la parte racional. Y esta parte racional es la *mens*. En efecto, la mente no es propiamente una potencia junto a la inteligencia (con la memoria intelectual) y la voluntad, sino cierto *todo potencial* que comprende dichas facultades, un todo potencialmente infinito, como infinitas son las potencias particulares que lo constituyen.

Pues bien, un todo que aún no es todo, algo que, en tanto que todo, está cerrado pero que, en tanto que potencial, está abierto, sólo puede ser entendido como *sistema funcional*.

- La mente es un todo, en cuanto a la serie y a la unidad de sus potencias. Está constituida por dos potencias interdependientes que forman unidad, que forman un sistema, que forman un todo.

- Y, a su vez, es algo potencial, en cuanto a su actividad. La interdependencia de las facultades intelectuales es activa, pues son potencias operativas. Se trata de una interdependencia operativa potencialmente infinita, como infinitas son sus facultades, que procura un crecimiento cada vez mayor en el caminar del alma hacia su fin último. Pues bien, esta interdependencia operativa infinita de las facultades espirituales en el caminar del hombre hacia la consumación de su capacidad de Dios es justamente lo que tiene la mente de *potencial*.

Las nociones de *todo potencial* y de sistema funcional serán estudiadas detenidamente en el cuarto apartado de este módulo, dedicado al ser del alma.

No se entiende la inteligencia sin la voluntad, ni la voluntad sin la inteligencia. ***La inteligencia y la voluntad se implican mutuamente.*** No cabe un acto de entendimiento puro, sin el concurso de la voluntad, más que el conocimiento de los primeros principios, como tampoco cabe una acción completamente arbitraria. Inteligencia y voluntad son una unidad, pero una unidad que no es estática, sino dinámica, funcional, en movimiento conjunto, en continuo crecimiento hacia un fin común. Pero esto no quiere decir que no haya un orden de antedecencias mutuas; es más, este orden es expresión de la unidad de la mente. En definitiva, el intelecto precede a la voluntad y es más alto que ella según su ser, según el orden de la naturaleza y en la generación. La voluntad, por su parte, es ejecutora del intelecto, y en esto mueve y es más alta que él. Lo veremos con detalle más adelante, al hablar de la naturaleza del alma.

Ahora bien, la mente no es algo exclusivo del hombre, no es el hombre el único supuesto personal.

- Santo Tomás, aunque define el espíritu en el sentido de mente en términos antropológicos, habla también de mentes superiores a la humana. Veamos.

“Pues el hombre conviene con el ángel en la parte superior del alma, que se llama mente”.

Es más, si las partes del alma humana, y de la sustancia espiritual creada, son, como hemos dicho, sus potencias y en tanto que las únicas potencias de las que goza la sustancia separada son la inteligencia y la voluntad, podemos decir que el ángel es totalmente *mens*.

○ Y también habla Tomás de Aquino de *mente divina*. Así por ejemplo, en una cuestión del *De veritate* dedicada íntegramente al tema de la mente, dice:

“La mente del ángel (...) no sólo conoce con intuición directa la materia en universal, sino también en singular; y del mismo modo también la *mente divina*”.

La mente divina, no obstante, ni es accidente, ni es parte, y carece de las imperfecciones propias de la mente humana. Además, Dios lo entiende todo en su esencia con un solo y simple acto, y lo quiere en su bondad de igual manera. Y este Verbo perfecto y este Amor perfecto constituyen, junto con el ingénito Padre, tres Personas diversas en un solo Dios.

b) El elemento personificador

Pero todo esto no quiere decir que la esencia sea el principio personificador. Lo que define a la persona es la naturaleza racional, pero lo que le hace *serlo* es el *esse*, es el *ser*.

Centrémonos en esto.

Lo más propio del supuesto es la subsistencia, y subsistir es efecto del ser. Así es, el supuesto requiere de una esencia capaz de subsistir, pero subsiste de hecho por el acto de ser, un *actus essendi* único que es raíz de todas las perfecciones del supuesto y fundamento de su unidad.

○ En el supuesto personal —concretando— la *naturaleza racional* aporta la capacidad de ser persona, limitando el ser al vivir intelectual. En efecto, como dice Tomás de Aquino, en los vivientes el ser se especifica en el vivir:

“...aunque la participación que es más simple es más noble, sin embargo, si se toma de aquel modo por el cual se da en las cosas carentes de perfecciones sobreañadidas, será menos noble; como el ser, que es más noble que el vivir, si se toma de aquel modo por el que los seres inanimados son, aquel modo de ser será menos noble que *el ser de los vivientes, que es vivir*”.

En las personas el vivir se especifica en el vivir intelectual:

“Vivir no sólo denomina el mismo ser de los vivientes, sino también la operación de la vida, como *inteligir es cierto vivir*, y sentir y otras operaciones de esta naturaleza, como queda patente en el libro II de *Sobre el alma* y en el IX de la *Ética*”.

Y el principio especificador, que contrae el ser a un determinado modo, es la esencia, en este caso la naturaleza racional. Esta representa, por tanto, un papel fundamental en la constitución de la persona: la persona es o, mejor, vive según

el vivir intelectual, en cuanto que tiene la capacidad de vida espiritual que le da la naturaleza racional.

○ Pero es el *esse*, en este caso el vivir intelectual, lo que hace ser a la esencia y lo que, por tanto, hace al supuesto ser persona.

Citando de nuevo a Eudaldo Forment, "la naturaleza racional es el constitutivo material y el ser el constitutivo formal. De manera que el principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su *ser propio*".

Asociación Edufamiliar

II. NATURALEZA DEL ALMA

El hombre, como hemos sugerido en el capítulo anterior, es un compuesto de cuerpo y alma. El alma, según la clasificación estudiada, es la forma; el cuerpo es la materia. La forma es el principio del ser del ente; el alma, además, en cuanto forma espiritual, lo es de un modo muy especial, pues posee el ser como algo propio. En nuestro estudio del hombre, por tanto, hemos de comenzar por el alma. Y el camino que vamos a seguir es el siguiente:

-
- Partiremos de aquello que nos aparece, de aquello que se nos presenta en primera instancia y aprehendemos más directamente, de aquello que del alma nos resulta más conocido, en definitiva, de *sus propiedades,*
 - y haremos emerger de lo más profundo de su naturaleza, su acto constitutivo y más radical, su acto primero y más íntimo, la raíz de *toda su perfección, su acto de ser.*
-

1) LAS POTENCIAS O FACULTADES DEL ALMA ESPIRITUAL

Hemos dicho que la naturaleza intelectual, la naturaleza racional, la naturaleza humana, se define por el entendimiento y por las facultades del género intelectual, que en ella se asientan, y que dichas potencias constituyen una unidad funcional que llamamos mente o espíritu. Algo hemos hablado de esto, para definir el supuesto personal. Ahora hemos de profundizar en ello.

a) Alma y mente

● 'Alma' designa la esencia del alma humana; 'mente', su potencia espiritual. Así lo dice Santo Tomás:

“Alma denomina la misma esencia, que es naturalmente anterior que su misma potencia, a saber, la mente”.

En este sentido, la *mente* no es “otro en esencia que la misma alma”, sino una potencia que, junto con las potencias sensitivas y nutritivas, radica en la común esencia del alma. Ahora bien, las potencias son accidentes del alma. Y la mente es potencia; luego es accidente, propiedad natural, del alma humana. No es, pues, sustancia.

• Por lo demás, decir que el *anima* es la esencia y la *mens*, su potencia espiritual es decir que el alma es *sujeto* de la mente. La mente es propiedad del alma, y las propiedades, que no son más que un tipo de accidentes, inhieren en la sustancia, en la esencia, como en su sujeto.

Asimismo, decir que la *mens* es la potencia espiritual del *anima* es decir que se trata de su potencia principal, pues es justamente lo que define la naturaleza del alma humana y lo que la diferencia de las esencias propias de las almas del animal y del vegetal.

• Por otro lado, las potencias —como dijimos— son las partes del alma. Y así la *mens*, en tanto que la potencia principal del alma humana, es la parte superior. Así lo dice Tomás de Aquino:

“El alma no tiene más partes que sus potencias. Pero la mente es la parte superior del alma, como Agustín dice en el libro Sobre la Trinidad”.

Nos encontramos aquí con algo realmente paradójico. Resulta que, como las partes del alma son las potencias y las potencias son accidentes, la parte suprema, lo más sublime del alma humana, es un accidente. ¿Qué explicación tiene esto? Las propiedades no son añadidos externos de los que se puede prescindir sin alterar la sustancia, no son accidentes extrínsecos. Se trata de accidentes que afectan intrínsecamente a la sustancia determinándola en sí misma. Son perfecciones que, sin ser la esencia, la definen y la hacen ser la que es. La esencia del alma humana es mental. No es que la mente sea la esencia, sino que ésta es intrínsecamente mental, de tal modo que, si carece de esta potencia, no es la esencia que es. Por eso, lo realmente importante de la esencia no es ella misma, sino aquellos accidentes que la definen internamente, sus propiedades.

Algo parecido podríamos decir del ser. Inteligir no es el ser, luego tampoco el vivir, del alma, pero específica al ser del alma humana, de tal modo que el vivir del hombre sólo es tal vivir humano si desempeña las operaciones propias del vivir humano, a saber, el entender y el querer, que por eso son cierto vivir. Por ello, lo verdaderamente importante del ser de un ente no es su ser mismo, sino aquel acto que especifica el ser de acuerdo con la limitación de la esencia, aquel acto que especifica el vivir y que en el caso de la vida humana es el entender. Con todo, tanto en cuanto a la esencia como en cuanto al ser, lo más importante de la sustancia es sus propiedades y, dentro de ellas, su propiedad más elevada, la mente en el caso del alma humana.

b) Las potencias del alma

La mente es una *potencia general* que comprende la inteligencia (con la memoria intelectual) y la voluntad como potencias particulares. Con la expresión *potentia generalis*, Santo Tomás apela a la capacidad espiritual, que no es una potencia particular, y pone de manifiesto la unión intrínseca existente entre las facultades superiores.

Pero ¿cómo se articula esta unión?

En cuanto al objeto, el entendimiento y la voluntad se diferencian entre sí según distinción formal, según la *razón* del objeto. En efecto, la diferenciación no es según distinción material, pues el objeto material del entendimiento y el de la voluntad son el mismo; lo que varía es la razón de este objeto. Así, la inteligencia aprehende el ser *en cuanto verdadero* y la voluntad se dirige al ser *en cuanto que bueno*. El ente, por sí mismo, es decir, por ser tal y en lo que tiene de tal, es verdadero y bueno. *Verum* y *bonum* son, por así decir, otros nombres del ente, expresiones de una misma realidad, pero en cuanto cognoscible por la inteligencia y perfecta de la voluntad, respectivamente.

• El entendimiento, por un lado, se divide en posible y agente, siendo el concepto clave en esta división el de *fantasma* o imagen sensible.

○ El que entiende propiamente es el *entendimiento posible*, que es movido por las formas que el entendimiento agente abstrae de los fantasmas. Y es que estas especies no pueden ser recibidas por el entendimiento posible tal y como están en los fantasmas, sino en cuanto adquieren una forma superior, en cuanto son abstraídas de las condiciones materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto.

○ El *entendimiento agente* abstrae las formas universales de los fantasmas, hace los inteligibles proporcionados a nosotros y de este modo el entendimiento recibe su objeto. Y estas formas son semejanzas de los objetos inteligibles, de tal modo que la cosa entendida está en el intelecto según su *semejanza*.

Santo Tomás habla de seis entendimientos en el alma: entendimiento agente, entendimiento posible, entendimiento en potencia, entendimiento en hábito, entendimiento en acto y entendimiento pasivo.

El *entendimiento posible* y el *entendimiento agente* son dos facultades diversas. Constituyen unidad funcional, una unidad que se completa en sistema (mente) con la voluntad; pero son en sentido estricto dos facultades, cada una de ellas con operaciones (o pasiones, según el caso) propias y distintas. Así, el entendimiento agente *hace* a los inteligibles en potencia inteligibles en acto, y lo hace mediante la abstracción, que es su operación propia. Y es que el entendimiento sólo entiende lo universal, y en las potencias sensitivas las formas de las cosas (fantasmas) son particulares. El entendimiento posible, por su parte, *recibe* (virtud aprehensiva) y *conserva* (memoria intelectual) las formas abstractas, los inteligibles en acto. De este modo, en el proceso intelectual el entendimiento

agente interviene antes que el posible. Y de las operaciones (o pasiones, según el caso) de estas dos facultades se sigue todo nuestro inteligir, tanto de los principios como de las conclusiones.

En definitiva, el entendimiento agente actualiza las especies inteligibles, haciendo de los inteligibles en potencia (especies sensibles) inteligibles en acto. Hechos en acto, los envía al entendimiento posible. Y lo hace de forma inmediata. Veamos. La abstracción acontece fuera del entendimiento posible: la prioridad de la intervención del entendimiento agente en el proceso cognoscitivo no es meramente ontológica. El inteligible en acto, no obstante, de no ser recibido inmediatamente por el entendimiento posible, se diluiría. Esto, sin embargo, no sucede, pues el entendimiento posible está naturalmente dispuesto para la recepción.

Una vez recibidas, el entendimiento posible puede entender por ellas cuando quiera (la voluntad), dando lugar a uno o más inteligidos (en acto). De este modo, el entendimiento posible es la *potentia intelligendi* en sentido estricto; así, es propiamente el entendimiento posible el que, hecho en acto, mueve a la voluntad. Y el entendimiento agente es, junto con los primeros principios, el "principio natural del conocimiento". Pero es el hombre el que inteligie, y lo hace por ambos.

El *entendimiento en potencia*, el *entendimiento en hábito* y el *entendimiento en acto* no son tres facultades más: son estados del entendimiento posible. El entendimiento posible se dice *en potencia* cuando la especie inteligible está en él sólo en potencia, es decir, antes de la acción del entendimiento agente. El entendimiento posible se dice *en hábito* cuando la especie inteligible está en el entendimiento posible en acto (incompleto), por la acción del entendimiento agente, de tal modo que puede entender cuando quiera. El entendimiento posible se dice *en acto* cuando la especie inteligible está en él en acto completo, de tal modo que inteligie en acto.

En definitiva:

El entendimiento posible se dice *en potencia* cuando las especies están en él en pura potencia. Para pasar al acto de entender, requiere de la previa actualización de la especie por parte del entendimiento agente.

El entendimiento posible se dice *en acto* cuando las especies están en él según la última perfección del acto; es decir, cuando ha recibido la especie abstracta y entiende en acto.

El entendimiento posible se dice *en hábito* cuando las especies, por así decir, están entre el acto y la potencia: en acto con respecto a los inteligibles y en potencia con respecto al entender. Ha recibido las especies actualizadas y, por tanto, puede entender, pero aún no entiende en acto.

No obstante, si bien son éstos en sentido estricto estados del intelecto posible, el entendimiento en potencia y el entendimiento en hábito designan por extensión al entendimiento en su conjunto. En el caso del entendimiento en acto tenemos algo más que una mera designación por extensión, pues, aunque la potencia para entender (en acto) es el intelecto posible, el que entiende propiamente es el entendimiento como unidad (funcional) y, más propiamente aún, el hombre como un todo.

La razón intelectual compara las intenciones universales. La potencia cogitativa confronta las intenciones individuales. Por ello recibe el nombre de *entendimiento, entendimiento pasivo*. Pero es una potencia de la parte sensitiva del alma. La cogitativa, discursiva o razón particular distingue y compara las intenciones individuales a partir de los fantasmas que le proporciona el sentido externo, de tal modo que aprehende al individuo como existiendo bajo una naturaleza común. De esta forma prepara al fantasma para la acción del entendimiento agente. Siendo, no obstante, una potencia de la parte sensitiva del alma, tiene, en cuanto que compara, algo de intelectual y, por tanto, es exclusiva del hombre, y equivale a cierta estimativa natural en el animal.

Se puede hablar de posibilidad en dos sentidos distintos:

Sentido relativo: algo es posible de modo relativo o con posibilidad real en virtud de una potencia pasiva natural propia.

Sentido absoluto: algo es posible de modo absoluto o con posibilidad lógica en virtud de la Omnipotencia activa de Dios.

Pues bien, el entendimiento posible, de acuerdo con lo visto, es posible en el primer sentido, ya que se trata de una capacidad natural del alma, capacidad real para recibir las especies que envía el intelecto agente. El entendimiento agente, por su parte, es agente en el primer sentido que le asigna el Diccionario de la Real Academia de la lengua española: "que obra". El entendimiento agente es entendimiento-que-obra, intelecto que se constituye como tal justamente en cuanto que obra. Dicho de otro modo, el entendimiento agente, en cuanto tal, es en acto. No está en potencia porque está en acto según su sustancia. Pero, sin dejar de ser en acto, es potencia, una de las potencias intelectivas del alma espiritual. Gracias a ello *puede* abstraer en distintas direcciones, *puede* actualizar especies que en un determinado momento no está actualizando..., sin dejar de estar en acto.

⦿ A la **voluntad**, por el otro lado, atribuimos fundamentalmente tres actos propios:

- *desear*, que se da cuando se tiende a lo que no se tiene todavía,
- *amar*, que no sólo surge cuando se tiene el bien (perfecto), sino que también es la causa de que se busque con deseo lo que no se tiene (imperfecto),
- y *deleitarse*, que aparece cuando sentimos el bien presente, recordamos el pasado o esperamos el futuro.

La delectación es el descanso de la voluntad en algún bien conveniente, mientras que el deseo es la inclinación de la voluntad hacia un bien a conseguir; el amor es el punto de intersección entre ambos actos. En los tres casos, la voluntad se pone en acto no por cierta semejanza, sino por cierta inclinación a la misma cosa querida.

La voluntad interviene en el entendimiento en tres momentos:

1º) El entendimiento agente, siendo ciertamente en acto, puede actuar en distintas direcciones, orientar su acción a uno u otro fantasma, centrar su "atención" en este o aquel inteligible; y esto depende de la voluntad.

2º) El hombre puede preparar los fantasmas para recibir la acción del entendimiento agente y, así, acostumar e instruir su potencia cogitativa para un buen ejercicio de su operación (hábitos), o no hacerlo; y esto depende de la voluntad.

3º) Preparados los fantasmas, el entendimiento agente actualiza los inteligibles y se los manda al entendimiento posible. El entendimiento posible, una vez recibidos los inteligibles (entendimiento en hábito), puede entender cuando quiera (la voluntad).

c) La articulación de las potencias del alma

Sin embargo, aunque diversas, las potencias espirituales se incluyen mutuamente (o se vuelve la una sobre la otra), en tanto que el intelecto entiende la voluntad y la voluntad quiere que el intelecto entienda. Así se expresa Tomás de Aquino:

"A las potencias superiores del alma, en cuanto son inmateriales, compete inclinarse sobre sí mismas; de donde tanto la voluntad como el intelecto se inclinan sobre sí mismas,

y la una sobre la otra, y sobre la esencia del alma y todas sus potencias. Pues el intelecto se entiende a sí mismo, e entiende a la voluntad, y a la esencia del alma y a todas sus potencias; y del mismo modo la voluntad quiere quererse, y quiere que el intelecto entienda, y quiere a la esencia del alma, etc.”.

Por otro lado, entendimiento y voluntad se unen en tanto que el bien entendido es el objeto de la voluntad. En este sentido, el intelecto es principio de la voluntad:

“...la voluntad obra por la forma aprehendida por el intelecto, pues el bien aprehendido mueve a la voluntad como su objeto...”.

La forma entendida es principio de acción y la voluntad, apetito del fin preconcebido. De modo que no podemos querer nada que no haya sido aprehendido intelectualmente. Tres cosas se deducen de esto, a saber,

- que el entendimiento (en términos absolutos) es más perfecto, más digno, más alto, más noble que la voluntad,
- que podemos entender más de lo que deseamos, pero no desear más de lo que entendemos
- y que el último fin es alcanzado antes por el entendimiento que por la voluntad.

El impulso de todo agente se dirige hacia algo determinado, ya sea la acción misma, ya sea algo producido por ella; y un agente sólo tiende a aquello que le conviene, a algún bien, identificándose de este modo lo apetecible y lo bueno. En el caso del agente inteligente, la voluntad se mueve por lo que se concibe como bueno, y huye por lo aprehendido como malo. Como dice Gilson, es esencial a la voluntad el no ponerse en funcionamiento más que ante un bien; y esto por la definición de apetito y de bien. En tanto que el objeto de la voluntad es el bien entendido, donde no hay conocimiento intelectual —sigue E. Gilson-, no hay voluntad.

Que el hombre persiga a veces bienes inauténticos se explica por lo siguiente:

“Que alguien persiga bienes de esta naturaleza, a muchos de los cuales siguen privaciones del bien conforme a razón, se explica porque muchos viven según el sentido, pues las cosas sensibles son manifiestas para nosotros y mueven más eficazmente en los casos particulares, en los cuales se da la operación. Sin embargo, a muchos de estos bienes sigue la privación del bien conforme a razón”.

Hay tres tipos de bienes: del entendimiento, del sentido y del cuerpo. Estos bienes tienen cierto orden, surgiendo el pecado de voluntad, surgiendo el mal, cuando no se respeta dicho orden. La voluntad está ordenada al bien verdadero, pero, en tanto que goza de libre albedrío, puede seguir a una pasión, a un mal hábito o a una mala disposición en orden a un bien aparente.

**Hay, en definitiva, prioridad del entendimiento sobre la voluntad.
Pero esto no quiere decir que la voluntad no sea más alta, preceda**

y mueva al entendimiento de alguna manera: como dijimos anteriormente, entendimiento y voluntad se implican mutuamente. El entendimiento es más alto en términos absolutos y mueve *per se* a la voluntad; la voluntad es más alta en un sentido relativo y mueve al entendimiento *per accidens*.

Veamos esto más detenidamente:

⦿ Primero. El intelecto mueve a la voluntad como fin (mostrándole a lo que debe tender); la voluntad mueve al entendimiento como agente. El intelecto, absolutamente hablando, es anterior a la voluntad, pues el objeto de ésta es el bien entendido; sin embargo, en el obrar y en el mover, la voluntad es anterior al intelecto, pues usamos el entendimiento cuando queremos. La voluntad sólo mueve al entendimiento una vez que el mismo inteligir es aprehendido como bueno; sin embargo, precede al entendimiento según el orden del movimiento al acto.

En tanto que la voluntad no es determinada (por causa agente) y determina (como causa agente) las operaciones de las demás potencias (no solo mueve al entendimiento, mueve a las demás potencias al fin bajo la dirección del intelecto), la voluntad excede al entendimiento en cierto sentido. Es la voluntad la que mueve propiamente; es más, en tanto que el mover del intelecto consiste en mostrar a la voluntad su apetecible (para que ella actúe), en tanto que el intelecto no mueve a no ser mediante la voluntad, todo el mover del entendimiento está de algún modo en la voluntad. Por esto, en el orden del mover, porque la voluntad mueve al intelecto a su acto, es más noble que el entendimiento. Esto lleva a Tomás de Aquino a hablar de imperio de la voluntad: sólo se considera algo en acto cuando la voluntad quiere.

⦿ Segundo. *En términos absolutos*, como el objeto del entendimiento es la misma razón del bien apetecible ("la acción del intelecto consiste en que la razón de la cosa entendida está en el inteligente"), el intelecto es superior a la voluntad; en tanto que el acto del entendimiento es un acto *ad intra* y el de la voluntad, *ad extra*, la voluntad es superior *secundum quid* al intelecto cuando la cosa en la que se da el bien es superior a la mente, superior al alma.

⦿ Tercero. En tanto que no hay intelecto sin voluntad ("todo lo que tiene potencia cognoscitiva, puede distinguir lo conveniente de lo repugnante; y lo que es aprehendido como conveniente, es necesario que sea querido o apetecido"), pero el apetito siempre sigue al conocimiento; en tanto que la voluntad es la culminación (por la voluntad el hombre descansa en lo aprehendido) y en tanto que el acto de voluntad perfecciona al mismo acto del intelecto, "el entendimiento es más alto según el origen y la voluntad es más elevada según la perfección".

⦿ Cuarto. Si consideramos el entendimiento en cuanto que potencia aprehensiva del ente y la verdad universales y la voluntad en cuanto que potencia particular con un acto determinado, el intelecto es anterior y más alto que la voluntad, pues la voluntad, su acto y su objeto entran dentro de la razón común de

ente y verdad; pero si consideramos la voluntad en cuanto que potencia apetitiva del bien universal y el entendimiento en cuanto que potencia particular con un determinado acto, la voluntad es anterior y más alta que el intelecto, pues el intelecto, su acto y su objeto entran dentro de la razón común de bien.

⊙ En lo que se refiere ya a la acción externa, el intelecto se compara a la voluntad como el primer agente al segundo: el intelecto propone a la voluntad su objeto y la voluntad causa la acción exterior. Ya hemos dicho que la voluntad mueve al intelecto y al resto de las potencias del alma. Ahora añadimos que la voluntad también causa acciones externas. El intelecto dirige a la voluntad; la voluntad impera a la potencia ejecutora. Con esto, el efecto del intelecto y la voluntad surge según la determinación del primero y el imperio de la segunda.

En definitiva, el *intelecto* precede a la voluntad y es más alto que ella según su ser, según el orden de la naturaleza y en la generación. La *voluntad*, por su parte, es “ejecutora del intelecto”, y en esto mueve y es más alta que él.

“...primero y por sí —dice el Angélico— el intelecto mueve a la voluntad, pues ésta en cuanto tal es movida por su objeto, que es el bien aprehendido. Sin embargo, la voluntad mueve al intelecto como por accidente, en cuanto el mismo inteligir es aprehendido como bueno y, así, es deseado por la voluntad y el intelecto inteligir en acto. Pero incluso en esto mismo el intelecto precede a la voluntad, pues la voluntad no desearía inteligir a no ser que antes el mismo intelecto aprehendiera el inteligir como bueno. Por otra parte, la voluntad mueve al intelecto a obrar en acto a modo de agente, mientras que el intelecto mueve a la voluntad a modo de fin, pues el bien entendido es el fin de la voluntad. No obstante, como el agente es posterior en el mover al fin, pues el agente no mueve a no ser por el fin, el intelecto es más alto que la voluntad en términos absolutos, mientras que la voluntad es más alta que el entendimiento por accidente y por comparación a otro”.

Pero en este orden de precedencias de tipo absoluto y de tipo relativo no cabe un proceso al infinito. En este proceso, Tomás de Aquino pone el punto final (*status*) en el entendimiento, que entiende algo naturalmente, sin el concurso de la voluntad:

“...igual que el acto del intelecto parece seguirse del de la voluntad, en cuanto que es imperado por la voluntad, así a la inversa el acto de la voluntad parece seguirse del acto del entendimiento, en cuanto que por el intelecto es presentado a la voluntad su objeto, que es el bien inteligido. De donde habría que proceder al infinito si no se pusiera un punto final o en el acto del entendimiento o en el de la voluntad. No puede ponerse un punto final en el acto de la voluntad, pues el objeto es presupuesto al acto; de donde es necesario poner el punto final en el acto del intelecto, que sigue naturalmente al intelecto y que, así pues, no es imperado por la voluntad”.

Y este acto del intelecto que sigue naturalmente al entendimiento, este conocimiento natural que no requiere el concurso de la voluntad es el ***conocimiento de los primeros principios***.

2) LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Una de las propiedades centrales del alma es la inmortalidad. *Inmortalidad y espiritualidad* son las dos caras de una misma moneda; en la inmortalidad se cumple realmente la independencia operativa y ontológica del alma con respecto al cuerpo y al cosmos y, por tanto, se decide la misma existencia del espíritu. Si no se alcanza a vislumbrar la inmortalidad, el hombre queda reducido a una parte peculiar del mundo natural, a un trozo del cosmos que con el tiempo y el azar en el cosmos se disuelve.

a) El sujeto propio de la inmortalidad

⊙ En sentido estricto, la inmortalidad corresponde al hombre *según el alma* y, en su caso, según el cuerpo, de modo que el cuerpo sólo puede ser inmortal por comunicación de la inmortalidad del alma, como Santo Tomás explica claramente en el siguiente texto del *De veritate*:

“...nuestro cuerpo es corruptible porque no está completamente sometido al alma; si lo estuviera, de la inmortalidad del alma redundaría también la inmortalidad en el cuerpo, como pasará tras la resurrección”.

La inmortalidad, con esto, pertenece propiamente al alma y, a través de ella, en determinados casos (en el estado de inocencia y tras la resurrección), al cuerpo y, así, a todo el hombre (según el cuerpo y el alma). Y esto porque aunque el viviente es el hombre, su vivir, que es su ser, corresponde propiamente al alma. Ciertamente el alma, cuando se separa del cuerpo, pierde algunas de sus potencias y, con ello, cambia a otro modo de entender, podríamos incluso decir que cambia a otro modo de vida, pero de una vida que le pertenece a ella en propiedad.

La corruptibilidad sí es, en cambio, al hombre entero al que se atribuye propiamente, pues la corrupción es la separación de materia y forma. En cierto sentido, no obstante, se puede hablar con corrección de la corruptibilidad del cuerpo (animado), por contraposición a la inmortalidad *del alma*; el mismo Santo Tomás lo hace en muchísimos pasajes y se expresa con total coherencia.

⊙ La inmortalidad, en este sentido, corresponde al alma, y más exactamente al alma *en cuanto espiritual*. Lo dice Santo Tomás explícitamente en la *Suma Teológica*:

“En el último estado tras la resurrección, el alma comunicará en cierto modo al cuerpo aquellas cosas que le son propias *en cuanto es espíritu, como la inmortalidad...*”.

○ Con el término *spiritus*, a partir de la aparente inmaterialidad del aire, se expresa la inmaterialidad de las sustancias intelectuales. El aire es invisible e intangible, es, por así decir, lo menos material del mundo físico, y el espíritu es inmaterial por completo. El alma, en tanto que sustancia intelectual, es forma que

subsiste en su ser, forma a la que le compete el ser en sí misma, forma separada del cuerpo, que no requiere de la materia para ser y obrar. Puede ejercer sus operaciones más propias, las operaciones espirituales, sin usar de órgano corporal; el entendimiento y la voluntad operan por sí mismos, en sus operaciones no hay comunicación alguna con el cuerpo, y cada cosa obra conforme al ser que tiene. El alma es forma completamente inmaterial, y lo es *en cuanto que espíritu*.

○ Pues bien, la inmaterialidad es la *razón de la inmortalidad*. En efecto, nada se corrompe si no es por indisposición de la materia, siendo, pues, corruptibles sólo los compuestos de materia y forma y, accidentalmente, las formas materiales, es decir, las formas que dependen de la materia para ser. En este sentido, como dice Gilson, "comprender que el alma humana es una sustancia inmaterial es ver al mismo tiempo que es inmortal".

Con esto, hemos de discrepar parcialmente de Pieper, que afirma que la inmortalidad sólo se puede atribuir con sentido al hombre, pues lo cierto es que el cuerpo sólo puede ser inmortal por comunicación de la inmortalidad del espíritu: la inmortalidad corresponde propiamente al espíritu, o mejor, al alma en cuanto espiritual, y, a través de ella, en determinados casos, al cuerpo y, así, a todo el hombre (según el cuerpo y el alma).

b) Primera aproximación a la noción de inmortalidad

La inmortalidad, *prima facie*, es no-mortalidad. Se trata de una noción relativa, relativa al cuerpo, relativa a lo corruptible, relativa a lo mortal.

⊙ Hablando del alma, la inmortalidad es una *propiedad natural* del alma intelectual. En esta condición de natural estriba precisamente la diferencia entre la inmortalidad del alma y la del cuerpo, como pone de manifiesto Hugon:

"El último punto de la tesis señala que el alma es incorruptible e inmortal, no por milagro o favor gratuito, como hubiera sido inmortal el cuerpo del primer hombre de no haber perdido el estado de inocencia, sino por naturaleza y en virtud de sus principios constitutivos".

Esta condición de natural de la inmortalidad no es incompatible con la reversibilidad del alma a la nada, pues la corruptibilidad es potencia enteramente natural y la reversibilidad a la nada depende de la potencia activa del Creador. Ahora bien, en tanto que propiedad, es realidad accidental, accidente del alma.

Podemos hablar de accidentes en dos sentidos: lógico y metafísico. En la lógica se reserva el término "accidente" para las características individuales. En este sentido, la propiedad es un cierto término medio entre la sustancia y los accidentes. Pero aquí me muevo en el plano estrictamente metafísico, según el cual no hay término medio entre la sustancia y los accidentes: las propiedades no son más que un tipo peculiar de accidentes.

Se trata de un predicado esencial del alma humana, algo que, sin ser parte de la esencia, se sigue de ella; es decir, un *accidente específico*. Ahora bien, que se siga de la esencia no quiere decir aquí que ésta sea su agente, sino sólo su principio formal o material. En efecto, el alma no tiene esta *virtus*, como Santo

Tomás describe a la inmortalidad, *a se*, sino *ab alio*. Y por eso podemos decir que tiene comienzo. El alma tiene la virtud de la inmortalidad *per se*, en cuanto propiedad natural, pero no *a se*. Así lo expresa Ignacio Guiu en Ser y obrar:

“...la esencia de estas sustancias absolutamente espirituales es simple, se identifica con su forma, que tiene el acto de ser en sí misma y por sí misma, aunque no de sí misma (sino de Aquel que es el *Ipsum Esse Subsistens*)”.

Sólo el *Ipsum Esse Subsistens*, el *Mismo Ser Subsistente*, tiene dicha *virtus a se*, y ésta es una de las razones por las que Felipe de la Santísima Trinidad, en su *Suma filosófica*, tomando como base un texto del Concilio Constantinopolitano VI, dice que la inmortalidad corresponde más propiamente a Dios que al resto de las sustancias espirituales:

“...sólo Dios se dice que tiene inmortalidad, porque la tiene por sí (*a se*), es su primera raíz y la causa por la que algunas otras cosas la tienen”.

La inmortalidad se sigue de la espiritualidad y la espiritualidad, como dice Fabro, tiene distintos grados: “Inmortal, por la absoluta plenitud de su ser espiritual, es Dios que de este modo solus habet immortalitatem (1 Tim 6,16)”. Pero que solo Dios sea inmortal a se no es la única razón por la que se puede decir que la inmortalidad, siendo *virtus* de todas las sustancias intelectuales, corresponde más propiamente a Dios. Santo Tomás, siguiendo en esto a San Agustín, dice que “la verdadera inmortalidad es verdadera inmutabilidad”; pero “solo Dios es completamente inmutable, mientras que toda criatura es de algún modo mudable”.

⦿ Por otro lado, el ser que subsiste en el alma tras la muerte del cuerpo es el que actualizaba al compuesto íntegro. En efecto. En el compuesto sustancial la forma da el ser a la materia. En el hombre, el cuerpo es la materia y el alma es la forma. Ahora bien, al alma racional le corresponde el ser en propiedad, y lo da a participar al cuerpo; de este modo, al corromperse el cuerpo, el alma subsiste, y lo hace con un ser, su propio acto de ser, que hasta entonces había dado vida al cuerpo.

Como el alma sensitiva y el alma racional constituyen un único y mismo principio en el hombre, también a aquélla alcanza la inmortalidad del alma espiritual, también nuestra alma sensitiva es de algún modo inmortal. Así es, el alma sensitiva y el alma intelectual constituyen una misma sustancia en el hombre; en este sentido, si el alma racional permanece tras la corrupción del cuerpo, también lo habrá de hacer la sensitiva, y por eso dice Santo Tomás que “tras la muerte permanecen tanto el alma sensible como el alma racional según sustancia”. Ahora bien, con la muerte del cuerpo el alma pierde sus potencias sensitivas (y nutritivas), que sólo permanecen “en virtud”, como “en principio o en raíz”, pues su sujeto es el conjunto de alma y cuerpo. Y también las pasiones, puesto que “se realizan con inmutación corporal”. Con esto, la inmortalidad corresponde a lo intelectual; el alma humana no es inmortal en cuanto sensitiva o nutritiva (de ser así, también la del resto de los seres vivos lo sería), sino en cuanto intelectual, siendo lo intelectual lo que tiene el alma humana de formal (las almas sensitiva y nutritiva las contiene en virtud). Así se expresa Armando Segura:

“Lo que se corrompe, pues, en el hombre son aquellas funciones del alma que no ‘subsisten’ a la corrupción del cuerpo, las funciones vegetativas y sensitivas (...). Sólo el alma intelectual que *conoce el principio de identidad y se le asimila*, es tan imperecedero como el mismo principio de identidad. Esa alma o ‘vida’ no está, en esa función específica de entender (...) sujeta a corruptibilidad, porque la verdad y la vida en sí mismas son incorruptibles (...). En definitiva, la inmortalidad del alma es su entender, es inteligencia y es movimiento de la inteligencia, que es razón ¿cómo la razón, que distingue lo blanco de lo negro, o el bien del mal, va a descomponerse como un gato muerto?”.

⦿ Por lo demás, si bien es cierto, como antes dije, que el cuerpo puede ser inmortal por comunicación de la inmortalidad del alma, la inmortalidad del alma no implica la inmortalidad del cuerpo, pues entre el alma y el cuerpo solo tiene que haber proporción como de la potencia al acto. El cuerpo debe ser proporcionado al alma no en el sentido de que tenga las condiciones de la forma, sino en el de que esté dispuesto para recibir la forma según su modo.

El cuerpo animado es esencialmente distinto al cuerpo in-animado justamente por el alma, pero esto no quiere decir que la materia no haya de tener una cierta disposición para la recepción del alma intelectual. En esto ha de existir proporción entre el cuerpo y el alma. Ahora bien, esta proporción dispositiva no sólo no implica la incorruptibilidad del cuerpo sino que es justamente lo que explica su corrupción y, con ella, la muerte del hombre.

El hombre es una sustancia, una sustancia compuesta de materia y forma, de cuerpo y alma. Cuando una de estas dos partes esenciales se corrompe, se corrompe la sustancia, muere el hombre. Por eso dice Santo Tomás que el hombre es incorruptible *secundum partem*: “...los hombres [tienen naturaleza perpetua] según parte, no según el todo, pues el alma racional es incorruptible, pero el compuesto es corruptible”. En este sentido, dice el filósofo italiano Michele Federico Sciacca que “...sólo el hombre muere y no perece; el animal perece y no muere”.

Aunque el alma, que es causa de la vida y del ser del cuerpo, es incorruptible, es inmortal, el cuerpo, que recibe la vida y el ser del alma, es sujeto de cambio, y esto hace que lo que un día era proporcionado al alma, se aleje de la disposición que le hace apto para recibir el ser y, con él, la vida. Hay un texto que expresa esta idea perfectamente. Sin embargo, corresponde a un escrito que, aunque aparezca en algunas ediciones de las obras completas de Santo Tomás y haya razones de peso para pensar que es original del Angélico, como las esgrimidas por Eusebio Gómez, presenta serias dudas de autoría, y así Enrique Alarcón lo incluye bajo el epígrafe *Opera dubia authenticitate*. Por ello, le daremos una importancia sólo relativa. Es un escrito muy breve titulado *Cuestión disputada sobre la inmortalidad del alma*, y el texto es el siguiente:

“Pues la corrupción del hombre no se explica más que desde el defecto del cuerpo, que se indispone para recibir el ser desde el alma”.

⦿ Con la muerte del cuerpo, no obstante, el alma deja de ser forma en acto, aunque sigue conservando la *virtud formativa*. Así se expresa el Angélico:

“...el alma es forma del cuerpo según su esencia, de tal modo que, destruido el cuerpo, no es destruida el alma en cuanto a aquello según lo cual es forma, sino que sólo deja de ser forma en acto”.

La condición de forma permanece en el alma tras la corrupción del cuerpo (por ello, la resurrección, de la que no vamos a hablar por ser éste un trabajo de antropología filosófica, aun necesitando de la intervención divina, no es contraria a la naturaleza del hombre):

“...el alma es forma del hombre por su esencia. Así pues, corrompido el cuerpo, la forma no permanece como formando en acto, pero sí que conserva la virtud formativa”.

⊙ En un brillante artículo titulado *Entre inmortalidad y muerte: algunas reflexiones nuevas sobre la Suma contra los gentiles*, Anton C. Pegis hace una descripción de la muerte que, en principio, parece entrar en conflicto con lo dicho hasta aquí: a partir del comentario a un texto de la mencionada *Suma*, Pegis concluye que la muerte es un evento *espiritual*. Pero si seguimos su argumentación, nos damos cuenta de que no hay tal conflicto. Su razonamiento es el siguiente.

El alma es el principio del ser del compuesto humano, de tal modo que el cuerpo es y opera “con y dentro de la vida del alma intelectual”: “en esta unión el cuerpo es elevado a la existencia espiritual del alma”. Pero entonces la muerte no puede ser considerada un hecho de naturaleza física: “debemos decir que la muerte es un evento espiritual”. “El resultado —concluye Pegis— es ciertamente un misterio, por no decir varios misterios. Pero ello es, al menos en la enseñanza de Santo Tomás, no más y no menos misterio que el hombre mismo”.

Como vemos, no dice Pegis que la muerte afecte al espíritu en sí mismo: se puede hablar de la muerte como un evento espiritual en la medida en que el alma es el principio del ser del cuerpo, en la medida en que “la existencia, la vida y la economía del compuesto humano deriva de la naturaleza del alma” y se puede decir por eso que “el cuerpo existe en el mundo del alma”. Para Tomás de Aquino, como dijimos antes, el alma comunica al cuerpo el ser en el que ella misma subsiste, dándose una cierta participación del cuerpo en la espiritualidad del alma. La materia es elevada en tanto que participa del ser de la forma, y el ser del alma humana es espiritual. Eudaldo Forment expone con claridad esta idea:

“Por poseer el ser del hombre, el alma penetra todo lo humano y lo cualifica y dignifica. Todo en el hombre queda modificado por la intelectualidad y la libertad. El cuerpo del hombre, por consiguiente, no es idéntico a los otros cuerpos, ni siquiera al de los animales, ya que está constituido en parte por el alma humana, participando así de su dignidad. La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el ser y el obrar humano”.

Y en este sentido se puede hablar con propiedad de la muerte como un *evento espiritual* sin negar la inmortalidad natural del alma.

III. LAS PRUEBAS DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Una vez *mostrada* la inmortalidad en los aspectos que de ella se nos presentan a primera vista a partir del espíritu y de las operaciones más elevadas del alma, se trata ahora de considerar las *demostraciones* de la inmortalidad del alma espiritual.

Pero antes de estudiar los argumentos hay que aclarar qué entendemos por corrupción. La corrupción es el movimiento del ser al no-ser. Este no-ser, en el sentido estricto del término *corrupción*, no es el no-ser absoluto, sino el no-ser lo que se era. En efecto, todo lo que se mueve —y la corrupción es un cierto movimiento— permanece en cuanto a algo y se mueve en cuanto a algo. Pues bien, en la corrupción, lo que cambia es la forma y lo que permanece es la materia. Se dan, de este modo, dos formas de corrupción, a saber, absoluta, por separación de la forma sustancial, y relativa, por separación de forma accidental.

Podemos hablar de dos principios de la corrupción, a saber, la *contrariedad* y la *materia*. Así lo dice Tomás de Aquino:

“No se dice de una cosa que sea corruptible porque Dios pueda reducirla al no ser, retirándole su conservación, sino porque en sí misma tenga algún principio de la corrupción, o la contrariedad o, por lo menos, la potencialidad de la materia”.

En tanto que los principios de la corrupción, gran parte de los argumentos giran en torno a ellos.

A lo largo de la historia del pensamiento, se han propuesto múltiples argumentos para demostrar la inmortalidad del alma. Solo en Santo Tomás podemos encontrar, repartidas a lo largo de toda su obra, más de 30 demostraciones.

Y hablo solo de pruebas filosóficas. Santo Tomás también formula argumentos teológicos, entre los cuales cabe destacar aquél que se basa en la justicia de Dios, que ha de juzgar a buenos y malos en un proceso que no acontece en esta vida; ésta es, por lo demás, para Rey Altuna, “...la más divulgada prueba de la inmortalidad...”, y para Hugon tiene gran poder persuasivo, pero no ha lugar aquí.

En función de sus puntos de partida, se pueden dividir en cuatro grupos: desde sus causas extrínsecas, desde sus hábitos, desde sus potencias y desde su composición metafísica. Veamos los más significativos.

1) EN TANTO QUE LO QUE COMIENZA Y DEJA DE SER LO HACE EN VIRTUD DE LA MISMA POTENCIA

Las sustancias intelectuales carecen de materia precedente y, por tanto, sólo pueden comenzar a ser en virtud de la potencia del primer agente. Como lo que comienza y deja de ser lo hace en virtud de la misma potencia, el alma es inmortal.

“Todo lo que comienza y deja de ser, hace ambas cosas en virtud de una misma potencia, pues la misma es la potencia para ser y para dejar de ser. Pero las sustancias inteligentes no pudieron comenzar a ser más que en virtud de la potencia del primer agente, pues no son hechas de materia, la cual pudiera haberles precedido, como se ha demostrado. Así pues no hay una potencia para que dejen de ser más que en el primer agente, en cuanto que puede no infundirles el ser. Pero en virtud de esta sola potencia nada puede ser corruptible, ya porque las cosas se dicen necesarias o contingentes en virtud de su propia potencia y no según la potencia de Dios, como más arriba se ha demostrado, ya porque Dios, que es el fundador de la naturaleza, no sustrae a las cosas lo que es propio de sus naturalezas. Pues bien, se ha demostrado que lo propio de las sustancias intelectuales es que sean perpetuas, luego esto no es sustraído de ellas por Dios. Así pues, las sustancias intelectuales son absolutamente incorruptibles”.

En este argumento se hace referencia a uno de los elementos fundamentales de la corrupción, a saber, la materia. Sin embargo, lo central en la demostración no es la potencialidad de la materia, sino la *causalidad eficiente del alma*. Por ello, dejaremos para las pruebas que parten de la constitución metafísica del alma la explicación detenida de dicho elemento.

2) EN TANTO QUE LA PERFECCIÓN DEL ALMA INTELECTIVA, CON LAS VIRTUDES, CONSISTE EN CIERTA ABSTRACCIÓN DEL CUERPO

Del modo de perfección se deriva el de la sustancia. Pues bien, la perfección del alma intelectiva consiste en cierta abstracción del cuerpo. En efecto. El alma intelectiva se perfecciona con la ciencia y la prudencia, *con la ciencia y la virtud*: según la ciencia, tanto más se perfecciona cuanto más inmatriciales son las cosas que considera y, según la virtud, la perfección consiste en dominar las pasiones corporales. Luego el modo de perfección de la sustancia inteligente es la elevación de su ser sobre el movimiento y, por tanto, sobre el tiempo. Por lo demás, toda perfección en cuanto al obrar es una perfección en cuanto al ser. Luego el alma es inmortal.

“Cada cosa es perfeccionada según el modo de su sustancia. Así pues, del modo de perfección de una cosa se puede tomar el modo de su misma sustancia. Pues bien, el intelecto no se perfecciona por el movimiento, sino en cuanto existe fuera del movimiento, pues nos perfeccionamos en cuanto al alma intelectiva por la ciencia y la prudencia, dormidas las alteraciones y las pasiones corporales del alma (...). Así pues, el modo de la sustancia inteligente es que su ser está sobre el movimiento y, consecuentemente, sobre el tiempo. Ahora bien, el ser de las cosas corruptibles está sujeto al movimiento y al tiempo. Luego es imposible que la sustancia inteligente sea corruptible”.

⦿ En este argumento, como vemos, se llega a la inmortalidad del alma por la negación del *movimiento* y del *tiempo*. Veamos. Los principios generales de la corrupción, como he dicho antes, son la contrariedad y la potencialidad de la materia. Toda corrupción, en última instancia, remite a estos principios generales. Pero estos principios generales se concretan en otros principios particulares. Pues bien, uno de los principios en los que se concreta la potencialidad de la materia es el tiempo: el alma es inmortal porque está sobre el tiempo.

En el texto que acabamos de reproducir, Santo Tomás dice que “el modo de la sustancia inteligente es que su ser está sobre el movimiento y, *consecuentemente*, sobre el tiempo”. Como vemos, nuestro autor descubre una relación esencial entre el tiempo y el movimiento. Y es que el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después. Todo movimiento implica sucesión y el tiempo es la medida de la sucesión. El tiempo no es el movimiento mismo, pero sí una cierta determinación suya, ya que constituye la medida de su cantidad sucesiva. Se puede decir que el accidente cuándo (*quando*), que es el modo de ser temporal de los entes corpóreos, es *causado* por el movimiento.

⦿ Podemos atribuir una cierta temporalidad a las sustancias espirituales.

No me refiero aquí al evo (*aevum*), del que hablaré más adelante. El evo difiere del tiempo, como también de la eternidad.

En efecto, hay dos formas de ser en el tiempo: por sí mismo y por razón de otra cosa.

“...algo puede ser en el tiempo de dos maneras: por sí mismo o por otro y como por accidente. Siendo el tiempo la medida de lo sucesivo, aquellas cosas cuya naturaleza es la sucesión o algo perteneciente a la sucesión, como el movimiento, la quietud, el lenguaje..., se dice que son en el tiempo por sí mismas. En razón de otra cosa, y no por sí, se dice que son en el tiempo aquellas cosas cuya naturaleza no es alguna sucesión pero que, sin embargo, dependen de algo sucesivo. Así, el ser hombre no tiene sucesión por naturaleza, puesto que no es movimiento, sino término de movimiento o mutación, a saber, de su misma generación; pero como el ser humano está sujeto a causas variables, en este sentido ser hombre es en el tiempo”.

Siendo esto así, hay un sentido en el que se puede decir que el alma tiene una existencia temporal. En efecto, mientras está unida al cuerpo, y en cuanto que la naturaleza del cuerpo implica sucesión, tiene una existencia temporal *per accidens*. Pero no *per se*, y esto es lo que prueba la inmortalidad del alma.

3) EN TANTO QUE EL ENTENDIMIENTO Y LA VOLUNTAD NO NECESITAN ÓRGANO CORPORAL PARA SUS OPERACIONES

a) La inmaterialidad del entendimiento

“Es necesario, según lo dicho, que el intelecto con el cual entiende el hombre sea incorruptible. Pues bien, cada cosa obra conforme al ser que tiene. En la operación del intelecto (...) no hay comunicación con el cuerpo, de lo cual se deduce que opera por sí mismo. Luego es sustancia que subsiste en su ser”.

Esta prueba, que en este texto no está más que enunciada, es desarrollada especialmente por Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en sus *Cuestiones quodlibetales*, en su opúsculo *Sobre la unidad del intelecto*, en el *Compendio de teología* y en la *Suma Teológica*.

• El argumento basado en la relación entre entendimiento y cuerpo es la única demostración de la inmortalidad en el alma que Aristóteles propone como tal. Al respecto, no obstante, hay que hacer una precisión. Aristóteles en ningún lugar habla explícitamente de inmortalidad de un alma individual; es más, hay algunos autores, como Guthrie, que piensan que esto es incompatible con los mismos planteamientos del Estagirita. Ignacio Guiu, por su parte, dice que “la composición de esencia y acto de ser es la condición necesaria de una demostración racional de la inmortalidad del alma. La metafísica de Aristóteles —sigue Guiu—, que es una metafísica de la substancia y de la forma, es incapaz de demostrar con éxito la inmortalidad del alma”. De un controvertido capítulo de *Sobre el alma* y de su comparación con otros textos parece deducirse —como dice Tomás Calvo Martínez— que “solamente el Intelecto activo es incorruptible y sobrevive a los individuos humanos y que es único y el mismo para todos los hombres”. El texto en cuestión es el capítulo V del libro III del *De anima*.

“Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes (...), pero existe además otro principio, el causal y activo, al que corresponde hacer todas las cosas, (...) también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas; este último es a manera de una disposición habitual (...). Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impassible, siendo como es acto por su propia entidad (...). ...no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impassible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”.

Con todo, siendo original de Aristóteles el argumento que nos ocupa, hay serias dudas de que en la formulación aristotélica la inmortalidad sea la de un alma individual. Estas dudas no existen en la formulación de Santo Tomás.

• Hechas estas aclaraciones previas, veamos ya las pautas fundamentales de la argumentación.

El entendimiento no necesita nada corporal a modo de órgano. En efecto, el alma humana, en cuanto que sustancia intelectual, está separada del cuerpo, pu-

diendo ejercer sus operaciones espirituales sin usar de órgano corporal. El entendimiento opera por sí mismo, en sus operaciones no hay comunicación alguna con el cuerpo, y pruebas de ello son que puede entender mediante las especies inteligibles que conserva y que puede conocer todos los cuerpos. En efecto, como dice Suárez comentando a Santo Tomás, "el inteligir no se da sin fantasía (...), pero de esto no se sigue la inseparabilidad del principio del inteligir de la materia, porque, aunque el fantasma se relacione con el intelecto por modo de objeto, con todo, el inteligir en sí mismo es operación propia del alma que ésta realiza por sí misma y no mediante órgano corpóreo". El sentido corporal proporciona al alma su objeto, pero es ésta la que, sin comunicación alguna con el cuerpo, realiza la operación intelectual.

La razón de la corruptibilidad es la materia, de tal modo que las formas que están fuera de sus proporciones son incorruptibles. Y el entendimiento, como lo muestran sus operaciones, está completamente elevado sobre la materia, pues nada entendemos si no es mediante la abstracción. Ahora bien, cada cosa obra conforme al ser que tiene, luego el alma es inmortal. El fundamento de esta demostración, como vemos, es la *materia*, en este caso en su vinculación con la potencia intelectual.

Ahora bien, si el alma humana está separada del cuerpo *según la parte intelectual*, si el alma opera por sí misma sólo *en cuanto a la parte intelectual*, a ésta corresponderá propiamente la inmortalidad. En efecto, como antes afirmamos, el alma humana constituye un único principio y, por tanto, toda ella es inmortal. Pero esta inmortalidad corresponde en propiedad al alma intelectual, de tal modo que las almas nutritiva y sensitiva son inmortales en el hombre por ser un único principio con el alma intelectual. Así se expresa nuestro autor:

"Sólo esta parte del alma, a saber, la que contiene los entendimientos agente y posible, es separada, perpetua e inmortal, pues las demás partes del alma no se dan sin el cuerpo".

Esto confirma algo que ya dijimos antes, a saber, que la inmortalidad corresponde propiamente al espíritu.

Juan de Santo Tomás, uno de los más grandes comentaristas clásicos de la obra de Tomás de Aquino, nos ofrece una completa y estructurada formulación de este argumento, que es, por lo demás, el único que propone como tal demostración filosófica de la inmortalidad del espíritu en su *Curso Filosófico Tomístico*: el alma, en cuanto que conoce todas las naturalezas corpóreas, aprehende lo abstracto en lo universal y alcanza cognoscitivamente a las sustancias espirituales por vía de remoción, es espiritual y superior a cualquier naturaleza corporal y, por tanto, es independiente del cuerpo y no puede corromperse más que por suspensión del influjo de la causa eficiente.

b) La inmaterialidad de la voluntad

Santo Tomás, según hemos visto, argumenta a favor de la inmortalidad del alma partiendo de la inmediatez con la que el entendimiento realiza sus operaciones: el entendimiento no requiere de órgano corporal alguno para ejecutar sus actos y, por ello, no muere con el cuerpo. Pues bien, esta independencia operativa con respecto al cuerpo es propia de todas las facultades espirituales, y justamente en cuanto que tales. También la voluntad realiza sus operaciones sin usar de órgano corpóreo y, con esto, también desde la inmediatez con la que la voluntad realiza sus actos se puede demostrar la inmortalidad del alma humana. Veamos la argumentación del Angélico:

“Acerca de las demás operaciones de alma, como es amar, gozar y otras de esta naturaleza, hay que ponerse en guardia ante una posible equivocación. Pues algunas veces son tomadas como pasiones del alma, y así son actos del apetito sensible, concupiscible o irascible, con alguna transformación corporal. Y así no pueden permanecer en el alma tras la muerte, como Aristóteles prueba en el libro *Sobre el alma*. Pero también pueden ser tomadas como simples actos de la voluntad que se dan sin pasión, según lo cual dice Aristóteles en el libro VII de la *Ética* que Dios goza de una simple operación, y, en el libro X, que en la contemplación de la sabiduría hay una delectación admirable, y en el VII distingue el amor de amistad del enamoramiento, que es pasión. Pero como la voluntad es potencia que no usa de órgano, como el intelecto, las operaciones de esta naturaleza, en cuanto que son actos de la voluntad, permanecerán en el alma separada”.

4) EN TANTO QUE EL ENTENDIMIENTO NO SE CORROMPE POR LA EXCELENCIA DEL OBJETO

Lo sensible es al sentido como lo inteligible al intelecto. El sentido se corrompe por la excelencia de su objeto, pero no el entendimiento, pues, quien entiende lo muy inteligible, no menos entiende lo poco inteligible, sino más. Luego el alma es inmortal.

“Como lo sensible es objeto del sentido, así lo inteligible es objeto del intelecto. Pues bien, el sentido no se corrompe por corrupción propia más que por excelencia de su objeto, como la vista por objetos muy brillantes, el oído por sonidos muy fuertes, etcétera (...). Sin embargo, es evidente que [el entendimiento] no se corrompe por la excelencia de su objeto, porque quien entiende lo muy inteligible, no menos entiende lo menos inteligible, sino más. Así, pues, el intelecto de ningún modo es corruptible”.

5) EN TANTO QUE LAS COSAS QUE, EN SÍ MISMAS, SON CORRUPTIBLES, EN CUANTO QUE SON PERCIBIDAS POR EL INTELLECTO, SON INCORRUPTIBLES

El intelecto aprehende lo universal, y a esto no le adviene la corrupción, luego el alma es inmortal.

“Todas estas cosas que se han considerado más arriba, se ha mostrado que son falsas. De lo cual se sigue que el alma humana es incorruptible. Señal de esto puede ser tomado de dos cosas. Primero, desde el intelecto, porque aquellas cosas que son corruptibles en sí mismas, en cuanto que son percibidas por el intelecto, son incorruptibles. Y es que el intelecto aprehende las cosas en universal, por cuyo modo no les afecta la corrupción”.

Ya dijimos antes que la potencialidad de la materia se concreta en distintos *principios de la corrupción*. Y aquí tenemos uno de ellos: la materia como principio de individuación. Dicho principio es la base del argumento, y en este caso se considera en su referencia al entendimiento. Veamos.

El entendimiento aprehende lo universal de la cosa o “las cosas en universal”, abstrayendo la especie de lo particular. Así lo dice Santo Tomás:

“Del mismo modo digo que aquellas cosas que pertenecen a la razón de especie de cualquier cosa material, por ejemplo, de la piedra, del hombre o del caballo, pueden ser consideradas sin los principios individuales, que no pertenecen a la razón de especie. Y esto es abstraer lo universal de lo particular, o la especie inteligible de los fantasmas, a saber, considerar la naturaleza de la especie sin la consideración de los principios individuales, que son representados por los fantasmas”.

Los principios individuales de los que habla el texto son las condiciones particulares de la materia. No es que la especie sea independiente de la materia, pues ésta es tan esencial como la forma en las cosas corporales. Aquello de lo que el entendimiento abstrae la especie es la materia individual:

“El intelecto abstrae la especie de la cosa natural de la materia sensible individual, no de la materia sensible común”.

Y es a esta materia sensible individual a la que afecta la corrupción. En cuanto exento de este principio individuante, en cuanto lo universal, el objeto del entendimiento está libre de toda corrupción.

6) EN TANTO QUE ES IMPOSIBLE QUE UN DESEO NATURAL SEA VANO O SE FRUSTRE

Lo apetecido con deseo natural por todo ente es el ser. Pero la sustancia intelectual aprehende el ser absolutamente y en todo tiempo, siendo éste, pues, el ser que apetecen naturalmente. En efecto, el alma humana, en cuanto aprehende el ser perpetuo, lo desea con deseo natural. Y la naturaleza nada hace en vano. Luego el alma humana es inmortal.

Veamos el texto en el que Santo Tomás formula esta demostración más clara y concisamente:

“En segundo lugar, [la inmortalidad del alma se prueba] desde el apetito natural, que en ninguna cosa puede frustrarse. Así pues vemos que el apetito en los hombres es de perpetuidad. Y esto con razón, pues, como el mismo ser es apetecible en sí mismo, es necesario que el ser en absoluto, y no aquí y ahora, sea apetecido por el inteligente que

aprehende el ser en absoluto y en todo tiempo. De donde es claro que este apetito no es vano, sino que el hombre, en cuanto al alma intelectual, es incorruptible”.

Rassam expone sistemáticamente lo esencial de este argumento en su *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*:

“El animal, que a través de los sentidos sólo conoce el existir limitado hic et nunc, sólo puede desear el existir del instante presente, *esse ut nunc*. Pero el hombre, que gracias al intelecto capta el existir de una manera absoluta y en su alcance trascendental, *esse absolute, et secundum omne tempus*, se siente inclinado a desear el existir que permanece, *esse ut perpetuum*”.

Podemos encontrar en este argumento semejanzas importantes con otras demostraciones. En efecto. En última instancia, esta prueba remite a la proporcionalidad debida entre el fin y la naturaleza: el alma humana (por naturaleza) desea el ser perpetuo, luego su naturaleza no puede carecer de perpetuidad. Y uno de los argumentos que formula Santo Tomás a partir del entendimiento remite a la misma idea: el fin del entendimiento es conocer la verdad eterna, luego no puede carecer de inmortalidad. Por otro lado, este argumento es formalmente similar al que parte de la causa final; y es que, como digo, el ser perpetuo es fin para el alma. Pero la similitud es sólo formal, pues, materialmente, son argumentos diversos. En efecto, mientras aquél habla de la felicidad como fin del alma, éste se refiere a la perpetuidad como fin de la voluntad. No obstante, la relación es clara, pues la auténtica felicidad es la felicidad perpetua.

Algunos comentaristas clásicos, por lo demás, sostienen que esta prueba tiene sólo un valor probable. Así lo piensa, por ejemplo, el llamado “Princeps thomistarum”, el primero de los tomistas, Capreolo:

“En cuarto lugar decimos que Santo Tomás no intenta concluir la inmortalidad del alma desde el deseo natural de perpetuidad demostrativamente, sino sólo probablemente; o, si demostrativamente, no con una demostración *propter quid* y a priori, sino con demostración *quia* y a posteriori, y como por cierto indicio (...). Desde lo cual aparece que tal prueba se denomina prueba indicial”.

Y Báñez es de esta misma opinión:

“La tercera razón del divino Tomás, la cual procede desde el apetito natural de la misma alma, no es demostración, sino cierta razón persuasiva congruente con la naturaleza de las cosas”.

Ambos se basan en la terminología usada por Santo Tomás, que dice que el deseo natural de inmortalidad es un *signum* de la inmortalidad del alma humana. Báñez aporta, además, un razonamiento y un ejemplo: hay muchas cosas que deseamos y que sabemos que son imposibles, como vivir siempre en cuerpo.

Lo que está claro es que este argumento no puede entenderse independientemente del de la inmaterialidad del entendimiento. Sobre él se monta. No hay más que leer este texto de Santo Tomás:

“El deseo en el cognoscente sigue a su conocimiento. El sentido no conoce el ser más que bajo las condiciones de aquí y ahora, pero el intelecto aprehende el ser absolutamente y según todo tiempo. De donde todo inteligente desea naturalmente ser siempre. Pero el deseo natural no puede ser vano, luego toda sustancia intelectual es incorruptible”.

Como vemos, el deseo de inmortalidad se explica desde la universalidad y, por tanto, inmaterialidad del entendimiento. Y así expone Garrigou-Lagrange sendos argumentos en su *Síntesis tomista*.

Autores más modernos, como Rey Altuna y Vanni Rovighi, también destacan la condición de signo que el mismo Tomás de Aquino atribuye a este argumento. Se trata, no obstante, del *“signum incorruptibilitatis*—en palabras de Altuna— más personal del aquinatense, o por lo menos el más asequible y decisivo”, y por ello es por lo que muchos autores le dan a esta prueba una atención especial y en algunos casos exclusiva.

7) EN TANTO QUE GOZA DE SER PERFECTO O ES FORMA SUBSISTENTE

Por su operación se evidencia que el alma no tiene “el ser por el ser del compuesto”. El alma humana es tal forma que tiene el ser sin depender de aquello de lo cual es forma. Es más, es forma subsistente y comunica al cuerpo el ser en el cual subsiste; por ello, no se debilita con su debilitación, ni se corrompe con su corrupción. “Por poseer un ser propio —dice Eudaldo Forment, no puede quedar privada de la existencia, efecto del ser, al quedar separada del cuerpo”.

Un texto clave de esta demostración es el siguiente:

“El medio de esta demostración se toma de su operación. Pues, como la operación no puede ser más que de la cosa por sí existente, es necesario que aquello que por sí tiene operación absoluta también por sí tenga ser absoluto. Pues bien, la operación del intelecto es absolutamente de él, sin que en esta operación comunique algo a un órgano corporal (...). De todo lo cual se sigue que el alma intelectual tiene ser absoluto, no dependiendo del cuerpo, por lo que, corrompido el cuerpo, no se corrompe”.

Aunque a primera vista este argumento y el que parte del entendimiento en cuanto potencia inmaterial pudieran parecer el mismo, se trata de dos demostraciones diversas. Lo que demuestra propiamente la inmortalidad del alma en el argumento que estamos exponiendo ahora es su subsistencia formal: la independencia operativa del entendimiento con respecto al cuerpo *muestra* que el alma goza de ser absoluto, pero es esta perfección de su ser la que *demuestra* su inmortalidad. En la formulación de Cornelio Fabro, se aprecian perfectamente estos dos niveles:

“La inmaterialidad positiva del entender proporciona la prueba de la espiritualidad absoluta del alma humana; porque está dotada de una operación que por sí trasciende del cuerpo, ésta es una forma subsistente por sí a la cual por ello compete directamente el esse (...). Con esto está probado con rigor metafísico la inmortalidad del alma: si el alma humana, por ser forma espiritual, es el sujeto inmediato y por sí mismo del acto de ser, este esse le conviene de manera definida e inseparable...”.

En cambio, en la otra prueba la inmaterialidad del entendimiento es tomada como el mismo fundamento de la demostración y no como un mero recurso demostrativo. Pero sigamos desarrollando el argumento.

Lo que recibe el ser, deja de tenerlo cuando se separa la forma; pero el principio con el cual entiende el hombre es forma que tiene el ser en sí, es —como dice Gilson— el recipiente de un ser propio:

“Luego, si hay alguna forma que es teniendo el ser, es necesario que aquella forma sea incorruptible. Pues no se separa el ser de algo que tiene el ser más que porque la forma se separa de ello; de donde, si aquello que tiene el ser es la misma forma, es imposible que el ser se separe de ello. Pero es manifiesto que el principio con el cual entiende el hombre es forma que tiene el ser en sí misma y no sólo con lo cual algo es (...). Luego es necesario que sea incorruptible (...). Ahora bien, se ha mostrado en cuestiones precedentes que el principio intelectual con el que el hombre entiende no es una sustancia separada, sino que es algo que inhiere formalmente en el hombre, que es el alma o parte de ella. De todo esto se sigue que el alma humana es incorruptible”.

En este sentido, no es inmortal el alma intelectual en cuanto forma, sino en cuanto subsistente, en cuanto que goza de *ser absoluto*. Así lo dice Santo Tomás:

“...no porque es forma tiene que permanecer tras la muerte del cuerpo, sino porque tiene ser absoluto, como sustancia subsistente...”.

Por otro lado, en tanto que el alma es forma independiente de la materia, aunque se multiplique con la multiplicación del cuerpo, la multiplicación del cuerpo no es causa de la multiplicación del alma. En este sentido, la pluralidad permanece una vez corrompido el cuerpo. Esto último lo prueba Santo Tomás de otro modo:

“En cuanto formas [las almas], es necesario que sean proporcionadas a los cuerpos”. Y “las proporciones de esta naturaleza permanecen en las almas también muertos los cuerpos, como también permanecen sus propias sustancias, como no dependientes de los cuerpos en cuanto al ser”.

Con esto, como dice E. Hugon, existe “una ecuación perfecta entre espiritual e inmortal por naturaleza”. “Porque, la sustancia espiritual, ¿qué cosa es? La que no depende del cuerpo, ni en su ser, ni en su operación específica. Y ¿qué es una sustancia inmortal por naturaleza? La que es independiente del cuerpo en su ser y en su operación, de tal suerte que pueda existir y obrar sin él”.

Es ésta una prueba de importancia capital. Convengo con Rey Altuna en que la noción de *forma subsistente* es central en el conjunto de los argumentos tomistas.

8) EN TANTO QUE FORMA TRASCENDENTE

Este argumento viene a complementar al anterior, pues considera al alma en tanto que forma trascendente. Santo Tomás lo expone en varias de sus obras, pero es en la *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales* donde lo presenta con más claridad:

“...porque el alma intelectual es forma que trasciende la capacidad del cuerpo, tiene su ser elevado sobre el cuerpo; de donde, aún destruido éste, permanece el ser de aquélla”.

En la anterior demostración habíamos hablado del alma como forma *subsistente*, como forma que permanece tras la muerte del cuerpo. Y lo es precisamente

porque *trasciende* todo el género de las cosas corporales, está elevado sobre ellas y excede por completo la capacidad del cuerpo. Como vemos, siendo trascendente toda forma subsistente, 'formalidad subsistente' y 'formalidad trascendente' no son exactamente sinónimos.

9) EN TANTO QUE NO ESTÁ COMPUESTA DE MATERIA Y FORMA, DE TAL MODO QUE ESTÉ SUJETA A CONTRARIEDAD; EN TANTO QUE COMPLETAMENTE INMATERIAL

Hemos visto varias pruebas que parten de la inmaterialidad operativa de las potencias espirituales del alma. Ahora toca considerar aquellas que toman como punto de partida su inmaterialidad sustancial. Y podemos encontrar por lo menos dos.

- La primera de ellas dice así:

Toda corrupción es por separación de la materia y la forma; pero ninguna sustancia intelectual está compuesta de materia y forma; luego el alma es inmortal.

Veamos:

"Toda corrupción es porque se separa la forma de la materia (...). Pero donde no hay composición de forma y materia, no puede haber separación de ambas. Así pues, tampoco corrupción. Pues bien, ya se ha demostrado que ninguna sustancia intelectual está compuesta de materia y forma, luego ninguna sustancia intelectual es corruptible".

En efecto, para que haya corruptibilidad, tiene que haber contrariedad, y, para que haya contrariedad, tiene que haber composición materia-forma:

"Es necesario mantener que la sustancia intelectual es incorruptible (...). No puede corromperse por sí a no ser que esté compuesta de materia y forma teniendo contrariedad, lo cual no puede ser a menos que sea elemento o esté formada por elementos, como defendieron los filósofos antiguos y cuyas posiciones fueron rechazadas por Aristóteles en el libro I de *Sobre el alma* (...). De esto se sigue que la sustancia del alma intelectual es incorruptible".

- La segunda prueba aparece desarrollada en la *Suma contra los gentiles* y en la *Cuestión disputada sobre el alma*. Dice así.

La sustancia completa es el recipiente propio del ser, y el recipiente propio de un acto no puede estar en potencia para su contrario. Con esto, y siendo la forma el principio del ser sustancial, una sustancia sólo es corruptible por razón de la materia. Pero las sustan-

cias intelectuales son inmateriales (lo cual se manifiesta por el hecho de que recibe las especies de las cosas inmateriales). Luego el alma es inmortal.

“En todo lo que se corrompe, es necesario que haya potencia para no ser. Así pues, si hay algo que carezca de dicha potencia, esto no puede ser corruptible. Pues bien, en la sustancia intelectual no hay potencia para no ser. En efecto. Es manifiesto por lo dicho que la sustancia completa es el recipiente propio de su ser. El recipiente propio de algún acto se relaciona como potencia a dicho acto de tal modo que en absoluto está en potencia para su opuesto, como el fuego dice relación al calor como la potencia al acto de tal modo que en absoluto está en potencia para el frío. De donde ni siquiera en las mismas sustancias corruptibles hay potencia para no ser en la misma sustancia completa a no ser en razón de la materia. Pues bien, en las sustancias intelectuales no hay materia, sino que ellas mismas son sustancias completas simples. Así pues, en ellas no hay potencia para no ser. Luego son incorruptibles”.

• No son éstos los únicos argumentos en los que aparece la materia (ya dijimos que la potencialidad de la materia es uno de los dos principios de la corrupción). Apareció al hablar de las potencias y los hábitos. Pero aquí se trata de la negación de la materia como *principio esencial* del alma, y no de la independencia *operativa* de ésta con respecto al cuerpo. La materia, por así decir, aparece en sí misma, y no por su relación con las potencias y los hábitos. Por ello es éste el lugar para ver en qué medida es potencial la materia y en qué sentido es causa de la corrupción.

La materia prima, la materia sin la forma, es algo completamente indeterminado, algo carente de toda actualidad, o sea, potencia pura. Requiere de algo en acto que le dé el ser. Y este algo es la forma. “La materia —dicen Alvira, Clavell y Melendo— participa del ser a través de la forma, en cuanto es actuada por ella”, constituyendo así una sustancia. En el compuesto hilemórfico, la forma organiza, enriquece, perfecciona y actualiza a la materia, que en sí misma es pura potencialidad. Santo Tomás, en el *Comentario a Sobre el alma de Aristóteles*, lo dice así:

“La diferencia entre la materia y la forma estriba, pues, en que mientras que aquélla es ente en potencia, ésta es entelequia, o sea, acto, acto con el cual es actualizada la materia, siendo el mismo compuesto el ente en acto”.

Pero esto no quiere decir, como ya dije más arriba, que cualquier materia esté capacitada para recibir cualquier forma de manera inmediata. Cada materia concreta tiene unas propiedades que la hacen apta para la recepción de unas determinadas formas y no apta para la adquisición de otras. Y esta proporción dispositiva es la que explica la corrupción: la materia que un día era proporcionada a su forma, se puede alejar de la disposición que le hacía apta para recibir su actualización y corromperse así la sustancia. Así se entiende que Santo Tomás diga que la corrupción se produce “en razón de la materia”. Una sustancia, por tanto, que carece de materia, no puede corromperse, quedando patente de nuevo la relación existente entre inmortalidad e inmateralidad.

IV. EL SER DEL ALMA

1) LA INMORTALIDAD COMO SEMPITERNIDAD

Como vemos, el *demonstrandum* (lo que hay que demostrar) de todas estas argumentaciones es negativo. Se demuestra la inmortalidad del espíritu, pero la inmortalidad en cuanto mera no corruptibilidad; se demuestra que las sustancias intelectuales —en palabras de Capreolo— “...carecen de potencia para no ser”; se demuestra, ya sea por negación de lo corruptible, el cuerpo, o de lo corruptivo, la potencialidad de la materia y la contrariedad, ya sea por analogía con algo de cuya inmortalidad hay certeza, ya sea por otra suerte de comparación, que el alma es in-mortal; se demuestra que, en cuanto que está ordenada a un fin eterno, en cuanto que es sujeto de verdad, en cuanto que es recipiente y potencia primeros..., el alma no muere.

Sin embargo, en los argumentos encontramos nociones que descubren una cierta concepción positiva de la inmortalidad, conceptos que indican que la inmortalidad no es en sí misma negación, como la ceguera, la injusticia o la ignorancia, que carecen de entidad positiva y se incluyen, por tanto, en el ámbito del no-ser, sino que la negación en ella es sólo relativa (a la corruptibilidad), que goza de entidad positiva y que, por tanto, se incluye en el ámbito del ser. Siguiendo por este camino podremos llegar al sentido más alto de la inmortalidad, a la inmortalidad en sí misma, a la inmortalidad como sempiternidad.

a) Las nociones negativas de la inmortalidad

Las nociones que nos aparecen en primera instancia, como decimos, son puramente negativas. En definitiva, negando del alma espiritual las imperfecciones

propias de lo corruptible, obtenemos por lo menos cuatro nociones de la inmortalidad, a saber, in-corruptibilidad, in-materialidad, in-temporalidad e *in-mutabilidad*. Se tratan éstas de nociones puramente relativas, relativas al cuerpo, relativas a lo corruptible, relativas a lo mortal. De acuerdo con esto, la inmortalidad es una *propiedad natural*. Tomás de Aquino hace la siguiente descripción de las propiedades del alma:

“...sin ellas se puede entender lo que es el alma [en su esencia], pero sin su ser el alma [en su especie] no es posible ni inteligible”.

b) Las nociones positivas de la inmortalidad

Aparte de las nociones puramente negativas, encontramos en los argumentos con los que se prueba la incorruptibilidad del alma, sugeridas en segundo término, dos nociones que descubren una cierta concepción positiva, nociones que, siendo intrínsecamente relativas, nos indican que la inmortalidad goza de entidad positiva y que, por tanto, se incluye en el ámbito del ser. En definitiva, afirmando del espíritu lo que son propiedades de su esencia, obtenemos por lo menos dos nociones de la inmortalidad: trascendencia y supratemporalidad.

• La *trascendencia* del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el cuerpo, una superioridad que es propiedad, que es propiedad de la forma del hombre, que es propiedad de la esencia del alma. La noción de trascendencia es una consideración del ser del alma desde su esencia: “...porque el alma intelectual es *forma que trasciende* la capacidad del cuerpo, tiene *su ser* elevado sobre el cuerpo...”. Se trata, con todo, de una consideración positiva de la inmortalidad, pero relativa al cuerpo.

• La *supratemporalidad* del alma consiste en la superioridad de su ser sobre el tiempo. La supratemporalidad también considera el ser del alma desde su esencia (pues es propiedad): “Así pues, *el modo de* la sustancia inteligente es que su ser está sobre el movimiento y, consecuentemente, sobre el tiempo”. *Supra tempus* es supratemporalidad del ser del alma, pero supratemporalidad que también es propiedad de la esencia, accidente específico del alma intelectual. Una nueva consideración, pues, positiva de la inmortalidad, una nueva consideración del ser desde la esencia. La supratemporalidad es, por lo demás, cierta forma de trascendencia, pues el tiempo es una de las categorías corporales. Trascendencia y supratemporalidad son, como vemos, ciertas propiedades positivas del alma que dimanen de su esencia, pero son nociones intrínsecamente relativas.

c) El sentido más alto de la inmortalidad

El sentido más usual y asequible de la inmortalidad la presenta como mera carencia. Pero éste es un sentido relativo a la corruptibilidad. La *supratemporalidad* y la *trascendencia*, sin ser nociones

estrictamente negativas, dicen relación al tiempo y al cuerpo respectivamente. Elevando de grado las perfecciones atribuidas al espíritu por la vía afirmativa descubrimos que la inmortalidad es mucho más que mera propiedad: la inmortalidad, en sí misma considerada, es *virtus ut sit semper*, o lo que es lo mismo, *sempiternidad*, y la sempiternidad es el mismo ser y el obrar del espíritu, la misma vida del alma.

⊙ La inmortalidad no es *potentia ad* (potencia para) como la corruptibilidad, sino *virtus ut* (virtud que). La incorruptibilidad no es un tránsito, no se trata de que el alma vaya a ser incorruptible o pueda llegar a serlo si se dan determinadas circunstancias: la inmortalidad no es una potencia para ser siempre, sino un acto, la *virtus* que es *siempreidad*. Por aquí puede inferirse que la incorruptibilidad (y, con ella, la inmaterialidad) tiene un sentido positivo y ya no meramente relativo, mientras que la corruptibilidad tiene un sentido estrictamente negativo. Es la corruptibilidad la que sólo tiene sentido en referencia a su opuesto, y no al revés: la corruptibilidad consiste en la carencia de la *virtus ut sit semper*, la carencia de sempiternidad.

Un acto creado sólo es tal acto en cuanto actualiza a una potencia, y por ello la inmortalidad dice intrínseca relación a una cierta potencia en las sustancias espirituales. Pero ella misma no es potencia, sino acto. El acto de la inmortalidad requiere de cierta capacidad en el alma, la *capacidad de duración perpetua*, pero esta capacidad no es la inmortalidad, sino la potencia que a ella se ordena. En este sentido hay que entender un texto del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en el que Santo Tomás, hablando de la inmortalidad, utiliza también la expresión *potentia ad*:

“Respondo diciendo que la inmortalidad dice cierta potencia para vivir siempre y no morir”.

La inmortalidad no es la potencia para vivir siempre y no morir, sino el mismo acto que actualiza esta potencia, la cual, por ser el vivir el ser del viviente, no puede ser más que su esencia. En resumen, **la inmortalidad es el acto propio de la esencia del alma**. Cómo y en qué sentido podemos decir que la inmortalidad es propiedad y, al tiempo, el acto de la esencia, es algo que se verá más adelante.

La *virtus ut sit semper*, la sempiternidad en cuanto perseidad, por lo demás, equivale a la *subsistencia*, que designa la perfección o absolutidad del ser. Por su operación se evidencia que el alma “no tiene el ser por el ser del compuesto”. El alma “es una forma tal que tiene el ser sin depender de aquello de lo cual es forma”, en definitiva, es forma que subsiste en su ser, forma subsistente. La subsistencia no dice intrínseca relación más que al propio ser del subsistente. Y la subsistencia, cuando se la entiende en el orden de los

seres racionales, equivale a la persona: "...persona divina —dice Santo Tomás— es el subsistente distinto en naturaleza divina, así como la persona humana es el subsistente distinto en naturaleza humana". Nos encontramos, pues, en el plano más alto, en el *plano personal*.

⊙ La sempiternidad corresponde propiamente al espíritu, al espíritu en el sentido de mente. Pero la sempiternidad tiene dos niveles: la *sempiternitas in agendo* (sempiternidad en el obrar) y la *sempiternitas in essendo* (sempiternidad en el ser). Veamos.

La mente —como dijimos— es un *todo potencial*, una integridad dinámica, una unidad sistémica funcional integrada por entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad. Pues bien, la inmortalidad en cuanto *sempiternidad en el obrar* es esa misma funcionalidad, ese dinamismo, esa actividad interrelativa de las potencias espirituales del alma, que se expresa en un orden de antecendencias mutuas descrito más arriba. Esta interdependencia operativa es potencialmente infinita, como infinita es la capacidad Dei del espíritu creado.

⊙ Las partes del alma son sus potencias y la potencia suprema en el alma humana es la mente. En efecto, la mente es aquello en lo que nuestra alma excede a la del animal. La mente es lo supremo del alma humana. Por lo demás, ya hemos dicho que la inmortalidad corresponde a lo intelectual, y lo intelectual en el alma es la mente. En este sentido, a la mente habrá de corresponder propiamente la sempiternidad. Y la mente es el espíritu (en uno de los sentidos del término).

⊙ Por otro lado, si la sempiternidad corresponde propiamente a la mente y la mente comprende la inteligencia y la voluntad como únicas potencias, la sempiternidad no puede ser una potencia más junto a estas dos. Ha de ser la misma actividad de las potencias, una actividad interrelativa, pues la mente es una, "una potencia general". En efecto. Las operaciones más altas del alma son las operaciones propias del espíritu, y es en ellas en las que el alma toma contacto con la eternidad. El espíritu es un sistema cuyas potencias, la inteligencia y la voluntad, están en relación de interdependencia operativa. Y esta operatividad del espíritu es la inmortalidad del alma humana.

Centrémonos ya en esta actividad.

Para Tomás de Aquino, la mente, como dijimos con anterioridad, no es propiamente una potencia particular junto a la inteligencia (con la memoria intelectual) y la voluntad, sino "cierto *todo potencial* que comprende estas tres potencias". Un *todo potencial* es, para nuestro autor, una unidad de potencias. Esta

definición es la que venimos manejando. Ahora bien, la noción de *todo potencial* da mucho más de sí. Un todo que aún no es todo (lo que puede ser), algo que, en tanto que todo, está cerrado pero que, en tanto que potencial, está abierto, sólo puede ser entendido como *integridad dinámica* o *unidad sistémica funcional*. Las nociones de integridad dinámica y de unidad sistémica son desarrolladas por Leonardo Polo en su obra *¿Quién es el hombre?* Veamos los dos textos clave:

“El hombre no es una máquina; por tanto, la antropología no puede plantearse analíticamente. Para alcanzar la verdad del ser humano es preciso atenerse a su complejidad. Sin duda, cabe estudiar analíticamente al hombre (en otro caso, por ejemplo, no habría medicina), pero así no se considera realmente su plenitud (el hígado enfocado analíticamente, separado del cuerpo, no es el hígado vivo). Lo característico de la verdad del hombre es su integridad dinámica. El hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo de su análisis. Las diferencias en el hombre son internas, tanto si lo consideramos somática como anímica y espiritualmente. Un punto no tiene ni puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición”.

“Hay que darse cuenta del carácter sistémico del hombre. No se entiende el cerebro humano sin las manos, ni las manos sin el rostro, sin la forma del cráneo y de la columna vertebral. Esto son sólo unos cuantos rasgos, a los que conviene añadir muchos más: todos ellos hacen posible la familia y al revés”.

El *todo potencial* no es un todo cerrado, un todo actual, sino un todo cuyas partes, cuyas potencias, forman un sistema funcional.

- La mente es un todo, en cuanto a la serie y a la unidad de sus potencias. Está constituida por tres potencias y nada más que tres potencias (dos en sentido estricto, pues, como dijimos, la memoria es una función del intelecto) que están en total interdependencia formando unidad, formando un sistema, formando un *todo*.

- Y, a su vez, es algo potencial, en cuanto a su actividad. La interdependencia de las facultades del alma es activa, pues se trata de potencias operativas. Se trata de una interdependencia operativa potencialmente infinita, como infinitas son sus facultades, que procura un crecimiento cada vez mayor en el caminar del alma hacia su fin último, hacia su última consumación.

Esta consumación es justamente la consumación de su *capacitas Dei*, de su capacidad de Dios, que, en su última realización, no es como las potencias operativas, sino potencia de Dios. En efecto, la *capacitas Dei* tiene dos niveles bien diferenciados.

- Uno de ellos es el *natural*.

“...la semejanza de imagen se da en la naturaleza humana según que es capaz de Dios, esto es, alcanzándole con la propia operación de conocimiento y amor”.

- El otro es el de la *gracia*.

“Pero la criatura racional alcanza por la gracia al mismo Dios, en cuanto que a Él mismo ama y conoce; y por esto se dice que es con Él, y que es capaz de Dios, como de su perfección, por modo de objeto, y que es templo de Dios, y que es habitado por Dios”.

El hombre puede conocer a Dios por sus fuerzas naturales, pero requiere de la gracia divina para que su goce de Dios sea semejante al de los ángeles:

“...la imagen se da en el hombre y en el ángel en cuanto a sus naturalezas, no en cuanto al hábito de la gracia o de la gloria. Sin embargo, consideradas ambas naturalezas, es

más capaz del conocimiento de Dios el ángel que el hombre; y que el hombre se acerque a la igualdad con los ángeles en el goce divino es cosa de la gracia y no de la naturaleza...”

Pues bien, esta interdependencia operativa infinita de las facultades espirituales en el caminar del hombre hacia la consumación de su capacidad de Dios es justamente lo que tiene la mente de *potencial*.

La sempiternidad del alma humana es, con todo, la operatividad interrelativa de las potencias espirituales, la funcionalidad del *todo potencial* que es la mente, la actividad de la integridad espiritual, que se expresa en un orden de antedecencias mutuas.

Ahora bien, si el alma humana es sempiterna en cuanto inteligente y la sempiternidad es su mismo ejercicio espiritual, la sempiternidad del alma humana se habrá de patentizar, expresar, manifestar en el mismo despliegue potencial de la mente. En definitiva, la interrelatividad funcional de las potencias espirituales, la sempiternidad del alma humana se manifiesta en la tendencia del espíritu a la felicidad, a la eternidad, al conocimiento de la Causa Primera, desde su vida contemplativa, desde su receptividad de contrarios, desde su capacidad de verdad. Describamos la tendencia.

○ Dice Santo Tomás que “...las almas intelectivas (...) son *capaces de verdad* por naturaleza”. El intelecto aprehende la razón de su verdad:

“Pues las potencias sensitivas, aunque sean verdaderas en sus aprehensiones, no aprehenden, sin embargo, la razón de su verdad [la razón de hombre o de color], como sí hace el entendimiento”.

La verdad, por lo demás, es incorruptible. Es más, lo inteligible es tal en cuanto es necesario e incorruptible (así como inmaterial, como hemos dicho tantas veces), de tal modo que el alma sólo tiene ciencia de las cosas corruptibles “en cuanto que son incorruptibles, es decir, en cuanto que son universales”, siendo lo universal virtualmente infinito: las cosas que en sí mismas son corruptibles, son incorruptibles en el entendimiento.

Esta capacidad es lo propio de lo que Santo Tomás llama *vida contemplativa*. La vida contemplativa versa sobre las cosas incorruptibles e inmóviles, no tiene contrariedad y nos compete según la acción de la parte incorruptible del alma. Por lo demás, uno de los aspectos fundamentales de la capacidad de verdad y, por tanto, de la vida contemplativa, es la *receptividad de contrarios*. Las cosas que, según su naturaleza, son contrarias (diferencia según la forma, vida-muerte, cuerpo animado-cadáver), dejan de ser contrarias en el intelecto; más bien se siguen la una de la otra. Las razones de los contrarios no son contrarias en el intelecto, pues es una la razón inteligible de los contrarios. En definitiva, el alma humana es cognoscitiva y receptiva de todos los contrarios, y lo es por el intelecto posible.

○ Pues bien, esta capacidad de verdad es una ordenación, una tendencia a la **eternidad**, la eternidad en la que se fundan las verdades entendidas y que constituyen el fin del alma humana:

“De donde no puede concluirse que el alma sea eterna, sino que las verdades entendidas se fundan en algo eterno, pues se fundan en la primera verdad como en causa universal que contiene toda verdad. Con esta eternidad se vincula el alma, no como sujeto a la forma, sino como una cosa a su propio fin, pues la verdad es el bien y el fin del intelecto. Del fin se puede, sin embargo, sacar un argumento de la duración de la cosa (...), pues lo que está ordenado a un fin sempiterno, es necesario que sea capaz de durar perpetuamente”.

Esta tendencia es la ordenación al **conocimiento de la Causa primera**, la tendencia a la **felicidad**.

“Con respecto a la causa final decimos que el hombre, en cuanto que está ordenado a la felicidad, es necesario que sea inmortal en cuanto al alma”.

Y en esta tendencia se manifiesta la sempiternidad del alma humana.

La sempiternidad en el obrar se relaciona con la esencia del alma, pues la esencia constituye el principio de la acción, y lo hace como propiedad. Pero esta sempiternidad, que es la mente en su ejercicio, es manifestación de un nivel más profundo de sempiternidad que no es propiedad, que no es facultad, sino que se corresponde con el ser del alma (*virtus ut sit semper*), o, mejor, con el ser del espíritu, que es el ser mismo del alma pero en cuanto que el alma es espiritual. Se trata de la *sempiternidad en el ser o eviternidad*. Con la sempiternidad en el ser saltamos del orden predicamental al orden trascendental.

● La sempiternidad del alma corresponde propiamente al espíritu, al espíritu en el sentido de mente. Ahora bien, la sempiternidad del alma tiene dos niveles, que corresponden a dos grados distintos de realidad: la *virtus sempiternitatis operationis vitae* y la *virtus sempiternitatis essendi*, o lo que es lo mismo, la *sempiternitas in agendo* y la *sempiternitas in essendo*, la sempiternidad en el obrar y la sempiternidad en el ser.

Los textos más sugerentes al respecto los encontramos en el *Comentario a Sobre el Cielo y el mundo*, en el cual Santo Tomás interpreta desde sus planteamientos la parte más pagana del pensamiento aristotélico. Allí, al referirse a los astros supralunares, que son entendidos por Aristóteles como deidades intermedias, y que nuestro autor equipara a los eones neoplatónicos, Tomás de Aquino establece con claridad la mencionada distinción entre la sempiternidad en el ser y la sempiternidad en el obrar:

“Luego se ha de decir que la inmortalidad designa la vida indeficiente. Ahora bien, vivir no sólo denomina el mismo ser del viviente, sino también la operación de la vida, como

inteligir es cierto vivir, y sentir, y otras operaciones de esta naturaleza, como queda patente en el libro II de *Sobre el alma* y en el libro IX de la *Ética*. Y, para expresar esto, añade Aristóteles que la inmortalidad es vida sempiterna, por lo cual no dice que la operación de Dios sea la incorruptibilidad, que implica sólo sempiternidad de su ser, sino que dice inmortalidad, que incluye sempiternidad de la operación”.

Como vemos, aunque la concepción de la inmortalidad como sempiternidad requiere de la nítida distinción entre ser y esencia y, por tanto, no puede ser encontrada en Aristóteles, al menos en los términos en los que la presenta Tomás de Aquino, existe una clara influencia aristotélica en torno a la distinción entre incorruptibilidad e inmortalidad.

La sempiternidad en su sentido más profundo es sempiternidad del ser. La sempiternidad del obrar recibe su sentido de la sempiternidad del ser; si el alma no fuera sempiterna en el ser tampoco lo sería en el obrar. Lo sempiterno en este nivel no es ya el obrar, sino *el ser del alma*. Y el ser no es soporte de ningún accidente. En efecto. El sustrato de los accidentes es ciertamente la sustancia, pero lo es en dos sentidos distintos: en cuanto les da el ser, y esto corresponde al acto de ser sustancial, y en cuanto es su soporte, y esto corresponde a la esencia sustancial. Así, el soporte propio de los accidentes es la esencia. La sempiternidad del ser es, con esto, el mismo ser del alma. Ya dijimos al hablar de la incorruptibilidad como *virtus ut*, que la inmortalidad es el acto propio de la esencia del alma; pues bien, el acto de la esencia es el ser. Ser espíritu es ser sempiterno; éste es el significado de la sempiternidad del ser.

Por lo demás, “la inmortalidad —dice Santo Tomás— designa la vida indeficiente”, la vida sempiterna. Y el vivir es el ser del viviente:

“...el alma se compara al cuerpo no sólo como causa agente, en cuanto que es motor del cuerpo, sino también como forma; de donde formalmente ella misma hace vivir al cuerpo, en cuanto vivir es el ser de los vivientes”.

Hasta ahora habíamos hablado de la inmortalidad como predicado, de la sempiternidad como propiedad natural del alma. Hasta ahora habíamos hablado, en definitiva, de la *sempiternitas in agendo*. Ahora nos encontramos con una sempiternidad que no es facultad, que no es accidente, que no es propiedad, con una sempiternidad que es el mismo ser del alma y que, por ello, es superior a la sempiternidad en el obrar: la *sempiternitas in essendo*. Con la *sempiternitas in essendo* saltamos del orden predicamental, del orden de los modos de ser, al orden trascendental, al orden del ser.

Cayetano, considerado durante mucho tiempo el comentador oficial de Santo Tomás, descubre esta dualidad de sentidos en lo que respecta a la inmaterialidad del alma. En efecto, en su *Comentario a la Suma teológica*, comentando el argumento de que sólo un entendimiento inmaterial y que no intelija mediante órgano corpóreo puede conocer todos los cuerpos, dice lo siguiente:

"...puede decirse que el alma es incorpórea, es decir, inextensa y situada por encima de la facultad del cuerpo, en dos sentidos, a saber, en el ser y en el obrar..."

"Incorporeidad 'in essendo' —dice Rodríguez Arias— llama Cayetano a la de las formas que son inextensas en sí mismas o simples '*per se*' y '*per accidens*'; incorporeidad 'in operando' es la que además implica una independencia total de todo cuerpo en el obrar". Pero Cayetano, además de referirse a la incorporeidad y no a la inmortalidad, se queda en el orden predicamental, pues, cuando se refiere al ser, está pensando en la *natura*. Por lo demás, no hay aquí descubrimiento de algo positivo, pues se trata de la negación de la materialidad del alma intelectual, la negación de que el alma sea sustancialmente cuerpo (*immaterialitas in essendo*) y de que exista un órgano corporal que ejecute las operaciones del entendimiento (*immaterialitas in operando*), aunque ello conlleve, claro está, cierta afirmación de su espiritualidad.

⊙ La sempiternidad del ser y la sempiternidad del obrar, siendo dos principios diversos en el hombre, pues sólo en Dios se identifican el ser y el obrar, se unen, sin embargo, en la constitución de la sempiternidad del alma. En efecto, la inmortalidad es sempiternidad del vivir en cuanto ser del viviente y de la operación de la vida. Es, en definitiva, perpetuidad de vida (*perpetuitas vitae*) o, mejor, vida sempiterna (*vita sempiterna*). La *sempiternitas in essendo*, no obstante, en cuanto sempiternidad del ser, es lo supremo y más íntimo de la sempiternidad del alma humana, y sin ella no cabría hablar de sempiternidad en el obrar. La sempiternidad como propiedad natural del alma, la *sempiternitas in agendo*, es auténtica sempiternidad, pero lo constituye desde el extremo del ser del alma, y no desde el lado del accidente. Así es, la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna y ésta está integrada por la *sempiternitas in essendo* y la *sempiternitas in agendo*, pero ésta dimana de aquélla.

Estas distinciones marcan la diferencia entre incorruptibilidad e inmortalidad. La incorruptibilidad en su sentido más propio es la sempiternidad en el ser; la inmortalidad es la sempiternidad de la vida o vida sempiterna, que es sempiternidad del ser del viviente que es vivir y, además, sempiternidad del obrar. Con esto, la sempiternidad de la vida, con la que se corresponde la inmortalidad, añade a la sempiternidad en el ser, con la que se asocia la incorruptibilidad, una mayor dignidad en el ser y la perpetuidad en el obrar.

Y con esto hemos llegado a la consideración más alta de la inmortalidad del alma. La noción de incorruptibilidad es una noción negativa y relativa, relativa a lo que es inferior al alma, relativa a la corruptibilidad. Las nociones de trascendencia y supratemporalidad son ciertas consideraciones positivas de la inmortalidad, pero todavía nocionalmente relativas a lo trascendido y al tiempo. La *virtus ut sit semper* nos presenta la vida del espíritu en su positividad subsistente. Y es que la inmortalidad en sí misma considerada es vida sempiterna, es decir, *sempiternitas in essendo* y *sempiternitas in agendo*, el ser y el obrar espiritual del alma, la misma vida del alma espiritual.

Por lo demás, en cuanto que la inmortalidad se sigue de la espiritualidad, también las inteligencias separadas gozan de vida sempiterna. Pero sólo la vida de Dios es vida eterna. La diferencia entre la sempiternidad de las criaturas y la eternidad de Dios es doble.

○ *Per accidens*, se diferencian en que, siendo sempiternas por sí mismas todas las sustancias espirituales, la inmortalidad (sempiternidad) del alma humana y del ángel lo es *ab alio* (tiene principio) mientras que la de Dios (eternidad) lo es *a se* (no tiene principio).

○ *Per se*, se distinguen en que a la sempiternidad, aunque en sí misma no los tenga, pueden añadirse antes y después; la eternidad, en cambio, es completamente incompatible con ellos, es absoluta inmutabilidad, el sentido perfecto de la inmortalidad, permanencia en el ser.

2) LA INMORTALIDAD COMO LIBERTAD

Ahora bien, ¿cómo entender la sempiternidad en el ser, cúspide de la *sempiternitas vitae*? La doctrina tomista sobre la sempiternidad en el ser puede ser esclarecida ulteriormente, aunque ya desde fuera de Santo Tomás. En efecto, si la inmortalidad es *virtus ut sit semper*, se ha de tratar de una *virtus* para lo inagotable. Esto es lo que Leonardo Polo llama “libertad trascendental”.

○ Polo propone en su Antropología una ampliación de los trascendentales. En cuanto que “el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos”. Su propuesta se resume en los siguientes términos:

“El alcance del planteamiento que se propone no es ni más ni menos que éste: el ser humano se distingue del ser del que se ocupa la metafísica. El tratamiento metafísico del ser humano es analógico y nada más. Se lleva a cabo por una cierta extensión o extrapolación que no permite tratar los trascendentales humanos; sólo posibilita la antropología como filosofía segunda. Este enfoque no es equivocado, pero el hombre exige mayor atención. Su estudio no se agota de esa manera. Sostener que el ser humano se distingue del ser principal —del que se ocupa la metafísica—, invita a ampliar los trascendentales. Quizá suene mal, porque esta ampliación ha sido intentada, pero no lograda. Por eso, es menester una crítica a fondo de la filosofía moderna”.

“El sentido principal del ser es innegable”, la metafísica no debe ser eliminada. Pero hay que advertir que la antropología no se reduce a la metafísica, que “la persona no es principio, sino otro sentido del ser”: “el ser como persona humana es también radical, pero (...) dicha radicalidad no se debe asimilar a la noción de principio”. Y este ser personal se convierte con una pluralidad de trascendentales, que son irreductibles al ser de la metafísica.

En definitiva, al elenco clásico de trascendentales *metafísicos*, que añade Polo cuatro trascendentales que llama *personales*, en cuanto que corresponden a la persona: la co-existencia, el intelecto, el amar donal y la libertad.

Es importante hacer constar que, para nuestro autor, los nuevos trascendentales, siendo ciertamente trascendentales personales, corresponden a la persona *en cuanto que dotada de un espíritu inmaterial*: “Estas indicaciones intentan, ante todo, justificar la expresión “antropología trascendental” y, por otra parte, aclarar qué se quiere decir con

ella. Antropología trascendental; no antropología predicamental o psicología. Si la metafísica permite descubrir trascendentales, *al tratar del espíritu* se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto *ampliación de los trascendentales*". En este sentido, podemos decir que, para Polo, los nuevos trascendentales, como la inmortalidad para Tomás de Aquino, corresponden propiamente al espíritu, aunque haya algunos matices diferenciadores entre las concepciones que ambos tienen de éste.

El acto de ser tiene primacía sobre el conjunto de los trascendentales: "el trascendental primero es el ser". Pero "sin mengua de su carácter nuclear, es preciso que el ser no se cierre". Y así, el acto de ser humano, distinto de los actos de ser que estudia la metafísica, distinto del ser como principio, se abre a la co-existencia, al intelecto, al amar y a la libertad que, en cuanto trascendentales personales, se convierten con la persona.

⊙ La noción poliana de *libertad trascendental* permite proseguir la doctrina tomista de la inmortalidad como *sempiternitas in essendo* con total coherencia:

"Nótese bien: la libertad trascendental es la posesión del futuro como tal, es decir, del futuro que no deja de serlo por ser poseído, y que es poseído en cuanto que futuro; se trata de una posesión que lo es precisamente del futuro".

La libertad trascendental es "posesión del futuro que no lo desfuturiza". Por 'posesión' no se entiende aquí tenencia de algo, pues el futuro no es una cosa de la que podamos disponer. No es posesión adquirida, sino actividad inmanente del espíritu que nos vincula intrínsecamente con lo poseído. Lo poseído, en este caso, no es el futuro temporal, sino el futuro como ultimidad, el futuro que no se desfuturiza, que no llega "nunca" a ser objeto, que no puede ser determinado desde lo previo, "que no adviene —como dice Ignacio Falgueras— hacia el presente ni transita al pasado". Y la posesión activa del futuro es la *destinación* del espíritu: poseer el futuro es destinarse.

"El hombre —sigue I. Falgueras— no carece jamás de futuro, su futuro no se agota, sino que le pertenece inmanentemente, y desde esta pertenencia despliega su vida el espíritu humano". Con esto, "la libertad trascendental —dice Polo— es una actividad no terminal". Se trata de la actividad intrínseca y más alta del espíritu humano, la actividad que, en cuanto trascendental, coincide con el mismo ser del alma: para el espíritu, ser es poseer, posesión radical, posesión del futuro.

"El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental (...) ...el futuro se abre exclusivamente en la libertad: sin la libertad el futuro no sería en absoluto". La libertad trascendental coincide con la apertura al futuro, de tal manera que el

futuro no puede ser al margen de la libertad, ni la libertad trascendental al margen del futuro: el futuro es abierto y mantenido por la libertad y la libertad es trascendental por la apertura del futuro.

⦿ Dice Ricardo Yepes que con el destino aparece el tema de la *inmortalidad*, e Ignacio Falgueras que “la posesión del futuro puede ser entendida como la inmortalidad, pero no como si ésta fuera una mera propiedad o atributo del espíritu, sino (...) como su intrínseca actividad”.

Ser inmortal, ser sempiterno, es poseer el futuro, estar vinculado intrínsecamente con un futuro que no se agota, con un futuro que está más allá del tiempo y del futuro temporal, con un futuro “alejado —dice Polo— de toda precipitación”. La *sempiternitas in essendo* puede ser concebida desde la antropología poliana como la libertad trascendental, la posesión de un futuro que no es estático, sino crecimiento ilimitado. La sempiternidad es una *virtus* abierta al futuro y “la capacidad de abrir el futuro —dice Polo— por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana”.

⦿ Con esto, ser sempiterno no es como ser blanco o negro, que es algo determinado, sino ser libre. El ser del alma es la sempiternidad y ser sempiterno es ser libre. En este sentido, el espíritu no puede dejar de ser sempiterno, no puede desvincularse del futuro, no puede no destinarse, no puede dejar de ser libre, pero, no obstante, puede decidir el modo de su sempiternidad, puede desplegar su capacidad Dei en más de un sentido, puede decidir el modo de su destinación, puede poseer el futuro de distintas maneras, puede estar o no a la altura de su libertad. Y así puede concebirse desde la antropología poliana la *sempiternitas in agendo*. El hombre puede decidir con sus obras el modo de su inmortalidad, el modo de su crecimiento, el modo de su libertad, el modo de su *sempiternitas in essendo*.

“El hombre, en cuanto que espíritu o libertad trascendental, posee —dice I. Falgueras— el futuro y lo puede comunicar como futuro a todo su obrar, o lo puede desfuturizar, es decir, malversar en el tiempo. El futuro no desfuturizable no es un quieto e inerte punto de referencia, sino precisamente la libertad como actividad trascendental, como crecimiento que crece o que, de lo contrario, se malogra, aunque nunca desaparezca”.

Hablamos, por tanto, de un doble nivel de libertad:

○ La *libertad trascendental* que, en cuanto que tal, coincide con el mismo ser del alma. Como la sempiternidad del ser, es lo supremo, más íntimo y radical de la libertad humana, y sin ella no cabría hablar de ninguna otra forma de libertad.

○ El *libre arbitrio*, en cuanto potencia apetitiva, es libertad predicamental. Se asienta en la naturaleza del alma, y, con la voluntad, es una y la misma potencia (“...voluntad y libre arbitrio —dice Santo Tomás— no son dos potencias, sino una”). Se explica desde la libertad trascendental, que hace libre (que hace ser) a la voluntad. El libre arbitrio tiene, pues, un carácter derivado y secundario con respecto a la libertad trascendental, pero es

fundamental en el caminar del hombre hacia su fin último. En la voluntad libre, en el entendimiento, en la mente, se inscribe la sempiternidad en el obrar.

Con todo, la antropología trascendental de Polo, con su noción de libertad trascendental, actividad inmanente del espíritu, posesión del futuro que no se desfuturiza, posesión de un futuro que es crecimiento sin límites, destinación del alma para siempre, nos ofrece una lúcida comprensión de la *sempiternitas in essendo* y abre una importante vía de prosecución de la doctrina tomista acerca de la inmortalidad del alma, una vía por la cual también podemos obtener, como hemos visto, una nueva y más rica elaboración de la *sempiternitas in agendo*.

Asociación Edufamiliaria

V. EL CUERPO HUMANO

El hombre, siendo un compuesto de cuerpo y alma, goza, sin embargo, de unidad sustancial. El cuerpo y el alma, la materia y la forma, son por naturaleza *partes* de su esencia, partes sustanciales que tienden por naturaleza a estar unidas. El cuerpo sin el alma es ciertamente una sustancia, pero completamente distinta a la sustancia del hombre, con otra forma y otra especie. El alma sin el cuerpo también es una sustancia, pero una sustancia imperfecta, pues toda parte separada de su todo es imperfecta. Esta es, en síntesis, la doctrina tomista acerca de la unidad del hombre, una unidad que, tal y como la entiende nuestro autor, tiene muchas implicaciones para el cuerpo. Y a desgranar estas implicaciones es a lo que vamos a dedicar este último apartado.

1) EL CUERPO ES ELEVADO AL SER ESPIRITUAL DEL ALMA

◉ El alma es principio formal subsistente del ser y, por tanto, también de la vida y la operación de la materia. En la *Suma teológica* Tomás de Aquino se expresa en estos términos:

“...el alma intelectual comunica a la materia corporal, con la cual constituye una sustancia, aquel ser en el cual ella misma subsiste, de tal manera que el ser del compuesto es el ser del alma, lo cual no sucede en otras formas, que no son subsistentes. Y por esto el alma humana permanece en su ser una vez destruido el cuerpo, y no otras formas”.

La diferencia es neta. La forma, por definición, hace ser a la materia, constituyendo así una sustancia.

◉ Ahora bien, las formas materiales sólo son propiamente en cuanto formas en acto, es decir, en cuanto están informando, de tal modo que el ser en sentido estricto es del compuesto.

○ En cambio, el alma racional tiene el ser *secundum se*, en sí misma, de tal modo que no requiere del cuerpo para ser, para ser sustancia intelectual, aunque sí lo necesite, como ahora veremos, en cuanto alma y, por tanto, principio esencial del hombre. Este comunicar la forma un ser que posee en sí misma, este constituir una sustancia con un ser del que goza *secundum se*, es de lo que no cabe hablar para Santo Tomás en las formas que no son subsistentes.

⦿ Ahora bien, este ser común al cuerpo y el alma, que es el ser del hombre, “es de la materia corporal como recipiente y sujeto de algo más elevado y de la sustancia intelectual como principio y en conformidad con su propia naturaleza”. La materia en el compuesto es aupado de su ser o, mejor, de su no-ser propio hasta el ser de la forma. La forma organiza, enriquece, perfecciona y, en tanto que le hace participar de su acto de ser, actualiza lo que en sí mismo es pura potencialidad. Este ennoblecimiento en el caso del hombre es aún mayor, pues el cuerpo humano, en tanto que sujeto y recipiente del alma racional, ve sublimado su ser con la *vida espiritual*. Anton C. Pegis, en un brillante artículo centrado en el tema de la inmortalidad y la muerte en Santo Tomás, dice, explicando la unión cuerpo-alma tal y como la concibe el Doctor Angélico, que “en esta unión el cuerpo es *elevado* a la existencia espiritual del alma”. No es que el cuerpo se convierta en espíritu o se torne cuerpo espiritual con el advenimiento del alma intelectual. Lo que se da es una cierta participación del cuerpo en la espiritualidad del alma. La materia es elevada en tanto que participa del ser de la forma, y el ser del alma humana es espiritual. Esta es la implicación fundamental para el cuerpo de la sustancialidad de la unión, y de ella se derivan las que veremos ahora.

2) EL ALMA DEPENDE EN CIERTA MANERA DEL CUERPO

⦿ Entre todas las formas, el alma es la que más supera a su materia. No existe dependencia en cuanto al ser, como ya hemos visto, ni en cuanto al obrar. Así lo expresa el Angélico en la *Suma contra los gentiles*:

“Ya se ha demostrado que el alma humana no es una forma tal que esté totalmente inmersa en la materia, sino que es, de entre todas las formas, la que más elevada está sobre ella. Y por ello puede realizar operaciones sin el cuerpo, es decir, independizándose de él en el obrar, porque tampoco en el ser depende del cuerpo”.

Por la *independencia ontológica* el alma conserva su individuación corrompido el cuerpo; la *independencia operativa* se manifiesta en la potencia intelectual, que es la facultad que se atribuye al alma “desde aquella parte que excede al cuerpo”. Y es que, aunque el ser del alma sea también el ser del cuerpo, el cuerpo no alcanza a participar de aquél en toda su nobleza y virtud; el cuerpo humano es proporcional al alma humana, pues es su materia, instrumento y órgano, pero no se adecua a ella en cuanto a su *virtus essendi*.

⦿ Ahora bien, el alma es independiente del cuerpo considerada en sí misma. En efecto, en tanto que sustancia intelectual, en tanto que forma subsistente, es completamente independiente de la materia, pues su acto de ser le corresponde *per se* y no por su vinculación con el principio material. "...el alma humana, en cuanto excede el ser de la materia corporal, pudiendo subsistir y operar por sí misma, es sustancia espiritual". Sin embargo, "en cuanto es alcanzada por la materia y le comunica su ser, es forma del cuerpo" y, en cuanto forma del cuerpo, es sólo co-principio, parte de la naturaleza del hombre: "el alma no tiene la perfección de su naturaleza fuera del cuerpo, puesto que no es por sí la misma especie completa de alguna naturaleza, sino parte de la naturaleza humana". Cuerpo y alma son dos principios complementarios que constituyen conjuntamente la esencia del hombre. "El hombre no es sólo alma, sino una sustancia compuesta de cuerpo y alma".

⦿ El alma espiritual no es forma material en el sentido estricto del término, y esto se manifiesta en que cuenta con potencias completamente inmateriales. Pero sí es forma sustancial, forma de una sustancia constituida por cuerpo y alma. "Cuerpo y alma —dice Dionisio Roca Blanco— no son 'sustancias completas' que llevan a cabo una actuación conjunta a lo largo de la vida, sino que son '*sustancias incompletas*' o '*partes sustanciales*'...". "El hombre (...) —en palabras de Rassam— es total e indivisiblemente cuerpo y alma". No es que el alma y el cuerpo no puedan separarse en términos absolutos, sino que, en tanto que co-principios de la naturaleza humana, integran unidad sustancial y son ambos imprescindibles en la constitución del hombre. Así, cuando se corrompe el cuerpo, permanece el espíritu, pero muere el hombre. Y en este sentido es en el que se puede decir que el alma depende del cuerpo.

Santo Tomás, en el *Comentario a Sobre el alma de Aristóteles*, lo dice así:

"En un sentido puede afirmarse que el alma racional es sustancia, en tanto que puede ser por sí subsistente; pero como no tiene una especie completa, sino que más bien es parte de una especie, no lo es en sentido propio. La diferencia entre la materia y la forma estriba, pues, en que mientras que aquélla es ente en potencia, ésta es entelequia, o sea, acto, acto con el cual es actualizada la materia, siendo el mismo compuesto el ente en acto".

En la Cuestión disputada sobre el alma es aún más claro:

"...el alma tiene cierta dependencia del cuerpo, en cuanto que sin él no alcanza a ser complemento de su especie; sin embargo, no depende del cuerpo de tal modo que no pueda ser sin él".

3) EL CUERPO SIN EL ALMA DIFIERE ESENCIALMENTE DEL CUERPO ANIMADO

La forma no sólo da el ser a la materia, sino que también la hace ser de tal o cual especie. En este sentido, el cuerpo humano es lo que es en cuanto está informado por el alma espiritual. Con esto, “el cuerpo (...) del hombre no es en acto el mismo presente el alma y ausente”. Lo que define propiamente al cuerpo humano radica en el alma racional y, por ello, ausente ésta, aquél deja de ser lo que era.

⦿ Dice el Angélico:

“Si el alma no se uniera al cuerpo más que como motor al móvil, el cuerpo y sus partes no recibirían la especie del alma. Así pues, ausente ésta, el cuerpo y sus partes conservarían la especie. Y esto es manifiestamente falso, pues la carne, el hueso, la mano y las demás partes, tras la separación del alma, se dicen tales sólo en un sentido traslaticio, pues ninguna de ellas puede realizar su operación propia, que deriva de la especie”.

En lo que se refiere a la operatividad, *lo específico del cuerpo es la vida* y lo de sus diversos órganos y partes, las distintas funciones vitales. El cuerpo no es materia que puede vivir si se dan unas determinadas condiciones, sino materia-que-vive, materia viviente, materia cuyo ser se especifica en el vivir. La vida no es un accidente del cuerpo, sino su mismo ser. Pero lo que vivifica al cuerpo es el alma. En efecto, es ella la que hace vivir al cuerpo y posibilita que sus distintos miembros realicen las operaciones que derivan de sus especies. El cuerpo, sin el alma, carece de vida, y por ello es específicamente distinto al cuerpo animado.

⦿ Ahora bien. El alma da su propio acto de ser al cuerpo, y el ser del cuerpo se especifica en el vivir. Pero la vida humana es una *vida racional*, una vida esencialmente distinta de la vida animal y vegetal en tanto que está regida por facultades irreductibles a las potencias sensitivas y nutritivas. Es, pues, justamente esta vida y no otra la que especifica el ser del cuerpo del hombre. En este sentido, un cuerpo sin alma racional es esencialmente distinto al cuerpo humano. Santo Tomás se expresa de este modo:

“No todo cuerpo pertenece a la naturaleza humana, sino sólo el humano. Pero no es cuerpo humano si no es vivificado por la unión del alma racional (...)”.

No se ha de pensar, no obstante, que el alma espiritual sobreviene a una sustancia ya constituida, a una materia ya actualizada con el vivir de un alma inferior o con el acto de ser de cualquier otra forma previa. La misma y sola forma del alma intelectual hace ser a la materia a la que informa, le hace ser cuerpo y le constituye en cuerpo vivo o animado y, más concretamente, en cuerpo humano:

“Por todo esto es preciso decir que es una y la misma forma sustancial aquélla por la cual este individuo es sustancia, cuerpo, cuerpo animado, etcétera (...). Luego no se ha de pensar que el alma es acto del cuerpo y que el cuerpo es su materia y sujeto como si el cuerpo estuviera ya constituido por una forma que le hiciera ser cuerpo y le sobreviniera el alma haciéndole cuerpo vivo; por el alma el cuerpo es, es cuerpo y es cuerpo vivo”.

No obstante, que el cuerpo inanimado sea esencialmente distinto al cuerpo animado justamente por la intervención del alma no quiere decir que la materia no haya de tener una cierta disposición para la recepción del alma intelectual. Como ya explicamos en su momento, cualquier materia no está capacitada para recibir cualquier forma de manera inmediata. Cada sustancia cuenta con una serie de propiedades que hacen apta a su materia para la recepción de unas determinadas formas y no apta para la adquisición de otras.

◉ Por lo demás, en tanto que la forma es el principio del ser del ente, en tanto que el cuerpo es por el alma, aquél, sin ésta, es sólo ente en potencia, potencia para ser. Esto no quiere decir que el cuerpo del hombre, cuando no está informado por el alma racional, carezca en absoluto de actualidad. La potencialidad pura no es, y, por ello, una vez muerto el hombre, al alma racional le sucede otra forma que da al cuerpo otro ser específico. El cuerpo humano, en tanto que tal, sólo es acto en cuanto informado por el alma racional, y así, sin ésta, es sólo cuerpo humano en potencia. Santo Tomás, con esto, hace suya la definición aristotélica de alma, a saber, el alma es el “acto primero del cuerpo físico que tiene vida en potencia”.

4) EL CUERPO HUMANO ES UN CUERPO ESPECÍFICAMENTE INDETERMINADO

Dice Tomás de Aquino en la *Suma contra los gentiles*.

“...la materia se adapta a cualquier forma según la conveniencia de ésta. Ahora bien, cuanto más noble y más simple es una forma, mayor es su poder. De donde el alma, que es la más noble entre las formas inferiores, aunque sustancialmente simple, es, no obstante, múltiple en potencia y capaz de muchas operaciones. Por ello, para realizar sus operaciones, necesita diversos órganos, cuyos actos propios son las diversas potencias del alma, como la vista, del ojo, la audición, de los oídos, y así de las demás. Por esto los animales perfectos tienen más diversidad de órganos y las plantas, mínima”.

Pues bien, el alma humana cuenta con dos facultades, la inteligencia y la voluntad, por las que opera con libre arbitrio. El libre arbitrio es, en términos del propio Santo Tomás, “vis electiva”, poder para elegir entre diversas alternativas, entre distintos bienes particulares.

◉ El *apetito sensitivo* está siempre completamente determinado por la naturaleza a un bien particular; el animal no tiene capacidad de optar, no tiene alternativas, sino que su conducta le viene impuesta por la naturaleza, y es por ello por lo que no cabe pedirle responsabilidades.

○ La *voluntad*, en cambio, no tiene más determinación que la del bien general; el hombre puede comparar y elegir, juzgar con su inteligencia cuál es mejor de entre diversos fines particulares y comunicar así su juicio a la voluntad para que ésta actúe en conformidad, deliberar acerca de la conveniencia o inconveniencia de un fin particular, anteponer un bien a otro y tender así con su voluntad a uno sólo aparente o a uno verdadero, a uno superior o a uno inferior, seguir a una pasión u ordenarse a un fin espiritual.

Donde el animal sólo encuentra determinación, el hombre descubre *alternativas*. Y ello porque la realidad se presenta ante el alma racional como una serie infinita de posibilidades, tanto de posibilidades de crecimiento en el ámbito espiritual como de formas de gobernar el mundo en el terreno material. Y sólo un cuerpo específicamente indeterminado es compatible con un alma tal. La materia debe ser proporcionada a la forma, y el alma espiritual es un alma libre, no un alma que puede llegar a gozar de libertad, sino un alma libre en sí misma, luego no le puede venir impuesta la determinación específica de su cuerpo.

El cuerpo del animal se adapta a su forma con una dotación orgánica muy superior a la de la planta. Pues bien, la materia sólo puede adaptarse a un alma libre liberando su especie. Esta liberación, claro está, no es posterior a la información, sino que el alma, al dar al cuerpo su propio ser y, así, hacer de él ente en acto, también le comunica su propia vida y su propia libertad. No es, pues, que el alma se una a un cuerpo en sí indeterminado y el animal a uno en sí determinado, sino que el alma humana hace de su propio cuerpo, en el mismo acto de darle el ser, un cuerpo sin limitaciones, un cuerpo libre, un cuerpo humano. Con esto, citando nuevamente a Anton C. Pegis, "el hombre ejerce una presencia espiritual en el mundo de la naturaleza".

AYUDA PARA LA REFLEXIÓN PERSONAL

⦿ De acuerdo con lo aquí estudiado, siendo la persona una *sustancia individual de naturaleza racional*, ¿hemos de considerar persona al alma separada? ¿Qué opinión te merece la siguiente tesis de Santo Tomás?:

“A la quinta objeción hay que responder que el alma es parte de la especie humana y que, por esto, aunque esté separada, como por naturaleza conserva la unibilidad al cuerpo, no puede decirse que sea sustancia individual en el sentido de hipóstasis o sustancia primera, como tampoco la mano ni cualquier otra parte del hombre. Y así no le conviene ni la definición ni el nombre de persona”.

¿Estás de acuerdo? Por favor, razona tu respuesta sea cual sea.

⦿ Te invito a que reflexiones unos minutos sobre la noción de *mente*. ¿Te ha ayudado en algo su estudio a tu comprensión de las facultades del alma? ¿Cuál era tu conocimiento acerca del entendimiento y la voluntad y qué te ha aportado exactamente el estudio de la mente? ¿En qué medida consideras importante para la comprensión del hombre y su inmortalidad la consideración unitaria de sus potencias espirituales?

⦿ Josef Pieper dice que el único sujeto al que se puede atribuir con sentido la mortalidad o la inmortalidad es *el hombre*, “todo el hombre completo con su alma y con su cuerpo”. Su argumentación es la siguiente.

○ Por un lado, “no existe nada en el hombre que sea ‘puro espíritu’”, pues la actividad intelectual es posibilitada por la sensibilidad y acompañada de una función orgánica.

○ Por el otro lado, “nada existe en el ámbito del ser humano que pudiera llamarse ‘puramente material’”, pues en la vida orgánica influye determinantemente la libertad del espíritu.

○ El hombre, por tanto, está constituido por una “penetración mutua de alma y cuerpo”, de tal modo que no se puede entender “la separación del alma y del cuerpo”.

ocurrida en la muerte como un suceso que pudiera dejar intocada, inafectada cualquier zona de la humana existencia”.

○ Y en este sentido, sólo al hombre en su integridad se puede atribuir la mortalidad/inmortalidad.

¿Estás de acuerdo con Pieper? Por favor, razona tu respuesta.

⊙ En el tercer capítulo hemos expuesto algunas pruebas que demuestran la inmortalidad del alma. ¿Podrías formular otras demostraciones? Los argumentos propuestos parten de las causas extrínsecas del alma (final y eficiente), de sus hábitos, de sus potencias (entendimiento y voluntad) y de su composición metafísica. Dedicar unos minutos a reflexionar sobre estos cuatro elementos e intenta formular una demostración original partiendo de cada uno de ellos.

⊙ En el cuarto apartado hemos defendido que el ser del alma es la inmortalidad, que la inmortalidad en sí misma es vida sempiterna, que la sempiternidad es el mismo ser y el obrar del espíritu y que la sempiternidad en el ser puede entenderse como libertad. ¿Has entendido suficientemente cada una de estas afirmaciones? ¿Podrías explicarlas con tus propias palabras? Pon especial cuidado en las siguientes nociones, que te ruego que describas con la mayor precisión que te sea posible: espíritu, sempiternidad, libertad, vida y ser. El siguiente texto de Santo Tomás, fundamental en el tema, puede ayudarte a centrar las cuestiones:

“Luego se ha de decir que la inmortalidad designa la vida indeficiente. Ahora bien, vivir no sólo denomina el mismo ser del viviente, sino también la operación de la vida, como inteligir es cierto vivir, y sentir, y otras operaciones de esta naturaleza, como queda patente en el libro II de *Sobre el alma* y en el libro IX de la *Ética*. Y, para expresar esto, añade Aristóteles que la inmortalidad es vida sempiterna, por lo cual no dice que la operación de Dios sea la incorruptibilidad, que implica sólo sempiternidad de su ser, sino que dice inmortalidad, que incluye sempiternidad de la operación”.

⊙ En el módulo hemos defendido que la sempiternidad en el ser se puede entender como libertad, como libertad trascendental, y desde allí elaborar con mayor riqueza también la sempiternidad en el obrar. ¿De qué otra forma piensas que podría entenderse la sempiternidad, siendo como es, *virtus ut sit semper*, el mismo ser y el obrar del alma, la misma vida del espíritu?

⊙ Como hemos explicado, con la unión de cuerpo y alma, el cuerpo es elevado al ser espiritual del alma. Con la unión, se da una cierta participación del cuerpo en la espiritualidad del alma. Hemos hablado de la indeterminación específica; ¿podrías poner algunos ejemplos concretos de esta indeterminación? ¿En qué otros aspectos del cuerpo humano podemos observar con nitidez su participación en la espiritualidad del alma, la sublimación de su ser con la vida espiritual?