



308913 20
24.
UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL ARTICULO XIV
DE LA CUESTION DISPUTADA SOBRE EL ALMA
DE TOMAS DE AQUINO.

T E S I N A

Q U E P R E S E N T A :

YAIL ESTHER MEDINA CAMPOS

PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADA EN FILOSOFIA

DIRECTORA DE TESIS: DRA. TATIANA AGUILAR-ALVAREZ BAY

MEXICO, D. F.

1997

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	...3
I) Cuestiones preliminares	
a) Antecedentes históricos	... 8
b) La noción de alma como forma	...12
II) Presupuestos de la inmortalidad del alma	
a) Unidad entre forma y ser	...18
b) La forma sólo se corrompe por accidente	...21
III) Pruebas de la inmortalidad del alma	
a) Independencia operativa de la inteligencia	...26
b) Inmaterialidad de la inteligencia	...31
c) Corolario	...33
Conclusiones	...37
Bibliografía	...42

Introducción

La filosofía es, en el mundo actual, muchas veces catalogada como un saber que poca relación tiene con el quehacer cotidiano del hombre. Y si bien es necesario para hacer filosofía separarse de lo más inmediato para ir tras el conocimiento de causas, la separación a la que nos referimos no es, en modo alguno, una separación que olvide o no tome en cuenta la experiencia inmediata. Más bien es una separación que, habiendo partido del mundo visible, se remonta a causas que no son visibles para desentrañar la naturaleza y origen último de las cosas. Sea esta peculiaridad del saber filosófico, la que, en muchas ocasiones, lo hace sospechoso a los ojos del hombre contemporáneo.

El tema de la presente investigación es la solución al problema de la inmortalidad del alma, según el pensamiento de Tomás de Aquino en una de sus obras: la *Cuestión disputada acerca del alma*. Es claro que nuestro tema es situado muchas veces, por el hombre actual, dentro de estas sospechas.

Sin embargo, en el pensamiento contemporáneo, en el que los conocimientos se han desbordado en cantidad y en especialización, y en el que también conviven como formas de cultura saberes provenientes de fuentes tan diferentes como discutibles, el cuestionamiento sobre la supervivencia y destino final del hombre después de la muerte, no puede quedar al margen. Esta pregunta recibe hoy en día las más diversas respuestas, que muchas veces están muy lejos ser científicas. Por otra parte, hay quienes dudan de que sea materia de investigación científica. Esta desconfianza bien podría tener su origen en la descalificación de la razón humana para investigar problemas cuya solución pretenda alcanzar certeza fuera del campo de las ciencias experimentales.

La filosofía se niega a ser tratada como un saber no científico, pero sí acepta ser tratada como un saber científico peculiar, ya que es al mismo tiempo un saber que al preguntarse por las causas últimas de todas las cosas alcanza su fin -su fin es el mismo conocimiento-; pero es también un saber que por su peculiar profundidad no se queda en mera ciencia y erudición sino que se hace actuación. Es por esto que el saber filosófico es un interlocutor válido para las preguntas que se hace el hombre de todos los tiempos sobre su destino final después de la muerte. Sólo que la respuesta lo involucra también moralmente (consigo mismo).

Creemos que el tema que aquí nos ocupa tiene implicaciones fundamentales para la persona y su actuación ética. Así lo vieron los primeros filósofos -Platón, por ejemplo- que llegaron a concebir su ciencia como una meditación sobre la vida en preparación para la muerte.

Como hemos dicho, nos ocuparemos en el presente trabajo de la solución al problema de la inmortalidad del alma según el pensamiento de Tomás de Aquino en su *Cuestión Disputada Acerca del Alma* (1272-1273). De esta obra, aun con el desacuerdo en la cronología que pueda suscitar (por ser de un autor medieval), podemos decir que data de la madurez de Tomás de Aquino, y es probablemente su primera obra psicológica completa¹. Consta de veintiún artículos en los que trata los problemas más discutidos de la época en relación al alma. Se escribió en el marco de la disputas públicas en el ambiente de la Universidad de París, en donde las *Quaestiones* disputadas completaban la exposición metodológica de la enseñanza universitaria del siglo XIII. Se trataba de temas discutidos orgánica y periódicamente -quizá

¹ Cfr. REY ALTUNA, L., La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos, Edit. Gredos, Madrid, 1959, p.189

semanalmente- con mayor publicidad que las *lectiones* o clases ordinarias, pero sin llegar a ser actos solemnes o cuestiones *Quodlibetales*.

Dentro de este mismo tema Tomás de Aquino también escribió *De immortalitate animae* y los *Commentarii* al *De anima* aristotélico, y como es sabido, el asunto se trata también en obras más generales como la *Summa Theologica*, el Comentario a las Sentencias, etc. Como la cuestión de la que nos valemos no está publicada en español, no ha sido objeto de estudio frecuente; los análisis que aquí presentamos pueden contribuir a completar la exposición acerca de la inmortalidad del alma en el Aquinate. Para realizarlo utilizamos la traducción efectuada por el Lic. David Ezequiel Téllez Maqueo, quien generosamente la puso a nuestra disposición para realizar este trabajo.

Nos centramos en el estudio del artículo XIV “De la inmortalidad del alma” de la *Cuestión disputada “De anima”*. El argumento de este artículo se enmarca perfectamente en la doctrina aristotélica y su solución al problema de la inmortalidad; pero en él, el Aquinate expone su propia argumentación: el alma es una forma subsistente, es decir al mismo tiempo es acto del cuerpo y es separada.

Con el objeto de situar el texto escogido, explicamos muy someramente la estructura de la cuestión. La obra investiga la naturaleza del alma específicamente, para lo cual Tomás de Aquino divide el tratado en cinco partes:

I) Del alma en sí misma considerada, se pregunta sobre la naturaleza del alma, artículos del 1 al 7;

II) En cuanto a su unión con el cuerpo, del artículo 8 al 11;

III) En cuanto a sus potencias, si el alma se distingue de sus potencias y de qué modo lo hace, artículos 12 y 13;

IV) En cuanto a su duración, si el alma es inmortal, artículo 14;

V) En cuanto a su condición, se pregunta cómo conoce las sustancias separadas y se divide en dos: 1) el alma unida al cuerpo, artículo 15; 2) el alma separada del cuerpo, artículos del 16 al 21.

En total veintidós artículos que conforman un tratado completo sobre diversas cuestiones de capital importancia aún en nuestros días. Según el esquema, el tema que nos ocupa se encuentra después de la investigación sobre la naturaleza del alma, su situación de unión con el cuerpo humano y sus potencias operativas. Teniendo esto en cuenta, Tomás de Aquino continúa su estudio con la pregunta de si el alma humana es inmortal. Los artículos están conformados según el típico esquema medieval, es decir, comienza exponiendo diversas objeciones al asunto que quiere demostrar. Después cita algunos argumentos en contra de las objeciones, éstos pueden ser argumentos de autoridad, aunque no siempre lo son. Este elenco de argumentos los resuelve en la respuesta, que suele comenzar enunciando la solución. Posteriormente, responde a cada objeción en particular.

Por cuanto al esquema que seguimos, en la primera parte se desarrollan, como preliminares al tratamiento de la inmortalidad del alma, algunos antecedentes a la solución de Tomás de Aquino, que según nos parecen, pueden ayudar a dar mayor amplitud al tema. Por supuesto, nuestra pretensión no es de ninguna manera, ser exhaustivos, sino sólo apuntar las ideas más representativas que sobre este tema aportaron tres autores: Sócrates, Platón y Aristóteles. También dentro de estas cuestiones previas, nos acercaremos a la

noción de alma, con el objeto solamente de definir los términos de la cuestión, por lo que también será brevemente.

Una vez hecho esto, entramos de lleno en el análisis del artículo XIV "De la inmortalidad del alma", donde Tomás de Aquino elabora el tema dividiéndolo en dos. En la primera parte del artículo expone unos presupuestos fundamentales: explica la situación de un alma que es inmortal, o sea, a la vez que es forma en el cuerpo tiene el ser por sí, por lo que puede sobrevivir a la muerte. Posteriormente expone en la segunda parte, las pruebas de la inmortalidad, que se rigen por el principio de la naturaleza de la operación, es proporcional a la naturaleza de la facultad, es decir, investiga cómo es la intelección para saber si la inteligencia es subsistente por sí, independiente del cuerpo. En este punto expone dos pruebas y corolario. En esta investigación seguimos este plan de trabajo hecho por Tomás de Aquino.

I. Cuestiones preliminares.

En la idea de alma están implícitas, a su vez, otras nociones muy importantes para su estudio. Tales nociones son, por ejemplo, el movimiento, la forma y el acto. Como son presupuestos del tema que se desarrolla, a continuación presentamos, en primer lugar, un breve esbozo histórico de la noción de alma y los conceptos antes mencionados. En segundo lugar, presentamos la concepción de alma como forma y, ya de manera más directa, su relación con aquellos conceptos.

a) Antecedentes históricos.

El tema de la inmortalidad del alma humana es especialmente tratado por la filosofía, siendo uno de los principales en el pensamiento clásico. Los filósofos presocráticos aún cuando no tratan el tema, por ser su interés la naturaleza, al estudiar el movimiento y hacer de éste la diferencia entre las cosas divinas -con movimiento eterno- y las terrenas -con movimiento imperfecto-, abren paso a una distinción que después el mismo Aristóteles emplea.

Sócrates, es considerado padre de la ética, es también quien por primera vez se ocupa propiamente de la inmortalidad y esto en correspondencia con su gran interés por la actuación moral. Su razonamiento es pues de carácter ético: la actuación moral no es del todo recompensada en la vida presente, porque aquí la justicia es imperfecta, de donde infiere una justicia perfecta ulterior. Sócrates postula la inmortalidad a fin de dar pleno sentido a la vida moral del hombre, bien al que no debe renunciar a menos de renunciar también a su perfección y felicidad.

Platón por su parte, retomando la oposición hecha por su maestro entre el mundo terreno imperfecto y una realidad ulterior a la muerte en la que la justicia es perfecta, aporta su original doctrina de las Ideas; en ésta se enmarca también lo que nos aporta en relación a la inmortalidad del hombre. Platón nos explica pues que el alma está presa en un cuerpo material que le impide alcanzar el verdadero conocimiento, por lo tanto, la muerte es la verdadera liberación del alma y sólo con ella es posible la auténtica sabiduría, es decir, el conocimiento directo de las Ideas. La posibilidad de no conseguir nunca la sabiduría no es siquiera considerada por Platón, por juzgarla incompatible con la natural aspiración humana a la verdad. Aquí ya nos está planteando la inmortalidad del alma, pero continúa.

Las Ideas son perfectas y por lo tanto inmutables. Si el alma es principio de vida, es decir participa de la idea de Vida, y en ella no puede existir también su contrario, ya que las esencias contrarias no pueden subsistir al mismo tiempo en un sujeto, entonces no puede albergar en ella la muerte. Tampoco le puede ser ocasionada por otro ya que "nada se destruye a causa de un mal originado en otro ser y no en sí mismo"² (el cuerpo no lleva en sí la vida, sino es el alma su principio de vida y se destruye cuando la pierde). Por lo tanto, el alma no muere jamás y más aún, es eterna también en su origen.

Respecto al tema que nos ocupa, también Aristóteles propone más de una tentativa de solución. Dejando de lado discusiones importantes sobre la maduración progresiva de Aristóteles, desde el platonismo hasta su pensamiento original en el que rechaza la doctrina de las Ideas, diremos que Aristóteles considera el alma como forma o "entelequia primera de un cuerpo

² PLATÓN, Republica, lib. X, 610 b, citado por ALTUNA, Luis, op. cit., p. 38

natural que en potencia tiene vida"³. Como podemos ver, hay que resolver cómo la forma de *algo*, por lo que ese *algo* tiene el ser, pueda subsistir después de la corrupción del compuesto. La disyuntiva quedaría planteada en estos términos: o el alma es forma en si y no del cuerpo, con lo que se compromete la unidad del ser humano y regresamos al alma platónica encareclada en el cuerpo; o el alma es forma del cuerpo y se corrompe al corromperse el compuesto. Podemos ver aquí el claro antecedente a la respuesta de Tomás de Aquino.

Aristóteles lanza su respuesta diciendo que aun cuando es claro que el alma no es separable del cuerpo, o al menos ciertas partes de la misma -si es que fuera por naturaleza divisible-, "nada se opone, sin embargo a que ciertas partes del alma sean separables, al no ser entelequia de cuerpo alguno"⁴. El alma pues tiene facultades y, de éstas, la facultad intelectual es la más alta, no necesita del cuerpo para sus operaciones, por lo tanto, es separable de él y sobrevive a la corrupción.

La inmortalidad del alma según la doctrina aristotélica se plantea, pues, en términos de la separabilidad del entendimiento, es decir, de una facultad y no de toda el alma, e introduce un tema profundamente discutido a lo largo de la historia de la filosofía: la división entre entendimiento agente y el posible⁵. Otro punto también discutido es qué entendió Aristóteles por inmortal: "Y tal intelecto (el intelecto agente) es separable, sin mezcla e impasible, siendo

³ ARISTÓTELES, *Del alma*, II, c.1, 412a 29

⁴ *Idem*, II, c. 1, 413a 7

⁵ Con respecto a la separabilidad del intelecto según Aristóteles, el Aquinate hace una aclaración a la que nos referimos en el corolario (*vid infra* p. 33 y 34) No acepta esta interpretación según la cual el Filósofo sostiene que el entendimiento es separado y no sólo separable; se apoya en la afirmación del alma como forma del cuerpo por lo que no posee una naturaleza específica completa.

como es acto por su propia entidad.(...) Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno.”⁶

Aristóteles no nos explica cómo será esa situación de separabilidad; la plantea en términos de vida eterna pero no sabemos si por tal entendería vida futura ultraterrena y tampoco nos da una respuesta directa sobre la inmortalidad personal⁷. La respuesta en estos términos la propone Tomás de Aquino. Por lo pronto con Aristóteles podemos afirmar que el intelecto pertenece a las cosas divinas y tiene sus mismas características: es lo que en realidad es; por tanto inmortal y eterno. Es la parte divina en el hombre. Hay que subrayar que la cita continúa así: “Nosotros sin embargo no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende”⁸. Aristóteles emplea la palabra “recordar”, no somos capaces de recordar que el intelecto tenga tales características divinas, como si antes ya hubiera estado separado de la realidad humana, pero estuviera imposibilitado para reconocer en sí mismo su incorruptibilidad.

Las interpretaciones de los comentaristas de Aristóteles, no se desarrollan en un mismo sentido, es ésta la mejor muestra de que sus textos no nos revelan una doctrina bien delimitada en más de una cuestión. El cometido de esta enunciación a grandes rasgos de su doctrina, es sólo proponer unos antecedentes al trabajo sobre la Cuestión disputada *Del alma* de Tomás de Aquino y así destacar el progreso que supone Santo Tomás respecto de Aristóteles, aun cuando el pensamiento tomista no haya surgido, como ya hemos dicho, de la única interpretación que pueda hacerse de

⁶ *idem*, III, c. 5, 430a 18 y 23

⁷ Es difícil asegurar que el Estagirita haya entendido por separable y eterno una vida personal, y no sólo la continuación del alma racional en los descendientes. Tal precisión no es lo que nos ocupa ahora.

⁸ *ibidem*.

Aristóteles. De hecho, el texto estudiado en este trabajo no es un comentario al Estagirita, sino que es la obra en la que expone su propio pensamiento habiendo realizado ya el comentario al *De Anima* aristotélico y haciendo algunas referencias a él.

b) La noción de alma como forma.

La cuestión que nos proponemos estudiar queda dicha en estos términos: cuál es el o los argumentos con los que Tomás de Aquino demuestra que el alma humana es inmortal, analizándolos en la obra que quizá trata más sintéticamente el problema. Antes de contestar esta pregunta, es necesario convenir en la definición de alma y cómo debemos entenderla, si es que pretendemos decir de ella que tiene vida después de la muerte del hombre.

Definir el alma es a la vez delicado y relevante para el problema que nos hemos planteado. Es delicado porque hay que cuidarse de no lanzar dentro de la definición cualidades "a priori" que nos pudieran llevar a concluir "fácilmente" que el alma es inmortal sin llegar al fondo del asunto. Y es relevante ya que, evidentemente, en cómo la definamos está precisamente la solución. Por estos dos motivos procederemos con cautela; actitud que, por otro lado, responde también a otra dificultad: a saber, las diferentes maneras de entender al hombre en la psicología contemporánea, y en vista a las cuales resulta insuficiente citar aquí la definición aristotélica del alma y dar con ello por terminado el problema⁹. Además de que este proceder está de acuerdo con

⁹ La psicología contemporánea, en algunas vertientes más radicales, no acepta que el alma sea *algo*. Es decir, actualmente es común pensar que el mundo de nuestros pensamientos corresponde sólo a reacciones cerebrales que por supuesto son algo, pero como un conjunto de muchas ideas unidas, que no tienen más sujeto que el mismo cerebro. En otras palabras "el principio último de la actividad mental ¿es algo substancial, o la palabra alma no es más que un nombre colectivo, que expresa tan sólo la suma de los actos

el mismo proceder tomista, el cual no comienza dando una definición acabada para después resolver si tal cosa existe, sino que va a la par de la investigación sobre la existencia, el ir completando la definición.

Aproximándonos a la definición de alma con el procedimiento descrito, nos damos cuenta de que tenemos la experiencia de sentir, querer y pensar. Estos pensamientos, sensaciones y voliciones deben, necesariamente, provenir de algún principio, *cualquiera que sean las propiedades y naturaleza de éste*. Este principio lo postulamos en el sentido de **fuelle**, es decir el alma es el principio de donde provienen esos fenómenos que todos experimentamos.

Ahora bien, partiendo de esta primera definición, tenemos que investigar cómo es este principio.

*"El alma humana es, pues, la forma del cuerpo."*¹⁰ Muy conocida es esta definición, elaborada por Aristóteles y retomada por el pensamiento tomista. Pero es necesario antes de aceptarla, preguntarnos ¿por qué Aristóteles divide los seres (naturales) en materia y forma, de tal suerte que el alma corresponde a la forma y el cuerpo a la materia? Me parece que ésta no es una cuestión, en modo alguno, secundaria con respecto a nuestro tema. Por el contrario, muchas veces por descuidar esta cuestión metafísica, la definición de alma como forma o entelequia del cuerpo natural orgánico, es actualmente poco menos que ignorada. Volviendo a nuestra pregunta digamos ¿por qué es *necesario* plantearse la composición de los seres en materia y forma?, ¿es realmente necesario o es un "artificio ontológico" para encontrarle un lugar al alma?

mentales sucesivos o, lo que es lo mismo 'de las diversas porciones de conciencia' ?" (GRUENDER, H. S.J., *Psicología sin alma*, Edit. Difusión, Buenos Aires, 1945, p. 34.)

¹⁰ *Quaest. disp. de anima*, a. 1, c. Traducción por GARDELL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Edit. Tradición, México, 1973-1974, v. III. Apéndice II, p.192-198.

Siguiendo la manera de proceder de Tomás de Aquino¹¹, debemos fundar en la experiencia nuestras respuestas, y es ésta la que nos hace evidente dos realidades: *el movimiento y la limitación*.

El movimiento consiste en adquirir perfecciones que antes no se poseían; y aunque nuestro universo está lleno de modificaciones, vemos que los seres cuando se transforman, no cambian a otros completamente distintos, es decir, no hay movimientos hacia novedades absolutas. Tampoco cualquier cosa adquiere cualquier perfección, es necesario tener la capacidad de adquirirla.

También vemos que los entes sometidos al cambio, son diversos y limitados. Diversidad significa que cada ente es diferente y a tal punto que ni siquiera somos capaces de imaginar una realidad totalmente uniforme. La pluralidad de la realidad es pues, evidente. Por otro lado, entendemos por limitación la experiencia del comienzo y el final, es decir, no hemos sido ni seremos (al menos en estas mismas condiciones) siempre -limitación en el tiempo-, y también que nuestras capacidades no son infinitas -limitación en el operar-.

La razón última de todos estos hechos a los que, evidentemente, estamos sometidos, debe venir desde nuestro ser mismo, porque especifican totalmente nuestro modo de ser. Dicha razón es que *no somos en plenitud*; ésta es nuestra condición más profunda y, por eso, de ella se derivan todas las demás. El Ser en plenitud -si lo hay- poseería todas las perfecciones y por lo tanto sólo podría ser uno e inmutable. Es importante hacer notar lo

¹¹ Es interesante ver cómo el Aquinate reconoce en el *Comentario al De Anima* de Aristóteles, que el Filósofo en el libro primero (nn. 31-210) de su obra, da algunas notas que "son referidas en forma 'a priori' acerca del alma. (y) es necesario nuevamente volver desde el principio a determinar su verdad, lo que ciertamente, en razón de su dificultad, más conviene probar que presumir la seguridad de la verdad descubierta" (Lección 1, n. 211). Esto lo apuntamos aquí sólo para destacar el método de Tomás de Aquino, quien no aceptaba proceder refiriendo características 'a priori', ni siquiera de su maestro Aristóteles.

íntimamente relacionado que está el hecho de no ser en plenitud con el de ser compuesto¹². En otras palabras, de la finitud de un ente se deriva el que sus principios no se identifiquen y el estar constituido por partes distintas. Si los entes naturales no fueran compuestos, sería imposible la variedad, porque habría identidad completa del ente consigo mismo y como esto sólo se puede dar de una manera, todo sería uno. También sería imposible cualquier tipo de modificación, ya que no habría una parte que cambiara y una que permaneciera¹³.

Como las condiciones de limitación y movimiento son *proprias* de nuestro ser y se dan en toda la realidad que está a nuestro alcance, es necesario postular que los seres naturales tienen dentro de sí **principios**¹⁴ que responden a esa realidad que experimentamos. Evidentemente estamos hablando aquí de términos metafísicos, es decir estamos yendo a las últimas respuestas de las preguntas de porqué el movimiento y la limitación, estamos en los principios constitutivos de los entes que tienen esa realidad; es decir si existimos con estas condiciones, entonces **es necesario que haya algo que responda a ello en nuestro ser mismo**. Esta es una de las más geniales respuestas de Aristóteles: los dos principios en los que se funda el dinamismo de la realidad son el acto y la potencia. El acto es cualquier perfección que un

¹² Tan es así que Aristóteles no limita el ser compuesto sólo al ámbito del movimiento y deja abierta la cuestión de la composición de seres que no fueran mutables, pero sí limitados. "La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento" (*Metafísica*, Edit. Gredos, Madrid, 1978, IX, I, 1046a1) Como sabemos Tomás de Aquino desarrollará lo que aquí sólo sugiere Aristóteles.

¹³ "(...) la quietud nace del Uno, y el movimiento de la Pluralidad" (*Metafísica*, IV, 2, 1004b29)

¹⁴ Como es sabido, "principio" se dice de muchas maneras. Aristóteles explica los sentidos de esta palabra al comienzo del Libro V de la *Metafísica*. De manera general "a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce" (*Metafísica*, V, I, 1013a19) En esta cuestión preliminar nos referimos principalmente al tercer sentido para el Estagirita: "En tercer lugar, se llama principio aquello desde lo cual, siendo intrínseco a la cosa, ésta comienza a hacerse; por ejemplo, de una nave, la quilla, y de una casa, los cimientos, y de los animales, unos consideran principio el corazón, otros el cerebro, y otros, cualquiera otra parte semejante." (*Metafísica*, V, I, 1013a4)

sujeto posee y la potencia es la capacidad real de tener esa perfección. Por supuesto hay muchos tipos de actos y potencias, porque de muchos tipos se dan también los seres, cambios y movimientos.

En el ente natural, corpóreo, el acto y la potencia como principios constitutivos metafísicos, son llamados forma y materia respectivamente. La materia es, por lo tanto, “la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado”¹⁵, es la capacidad de recibir perfecciones. Solamente en este sentido, es sujeto de cambios¹⁶. “*La forma es 'entelechia'. esto es, acto, por el que la materia se hace en acto, de donde el mismo compuesto es el ente en acto.*”¹⁷

Estos dos principios, constituyen el modo determinado de ser de cada ente, a esto lo denominamos *esencia*. La esencia es pues, aquello por lo que una cosa es lo que es; es la que hace ser de un modo y, en este sentido, es lo que determina lo que es una cosa. Por lo tanto, la esencia de una substancia cualquiera, se define por sus principios materiales y formales.

Hay una perfección común a todos los entes; ésta es el ser, y trasciende a cualquier otra perfección porque es común a todas (todas son, aunque en grado distinto). Esta perfección o acto (el ser) está unido a la diversidad en el *modo* de poseerlo y manifestarlo. Este modo es la esencia. La esencia pues, limita al ser a darse en un grado determinado, según vemos que los seres no son en plenitud sino limitados. Ser y esencia se relacionan como el acto y su potencia.

Podemos entender la afirmación de que el alma es la forma del cuerpo en estos términos: la forma, en este caso el alma, es el constitutivo

¹⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, VIII, 1,1042a27

¹⁶ Cfr. *idem*, 1042a33

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro del Alma*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, n. 213.

determinante de la esencia, de lo que es el ser humano, ya que aún cuando la esencia está constituida por la materia y la forma, la forma es el principio determinante por ser acto. Por lo tanto, la forma tendría una doble acción determinadora, ya que por un lado determina a la materia a ser de un tipo -un cuerpo orgánico capaz de recibir al alma- y, por otro, limita o restringe el acto de ser -por medio de la esencia, la forma hace *ser* al compuesto de determinada manera.¹⁸

El Aquinate enuncia la definición completa del alma en estos términos: “*el alma es acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia*”¹⁹. Esta definición se aclarará aún más, a través del comentario a la cuestión que nos ocupa: si el alma es inmortal. Hasta aquí hemos dicho que el alma es el acto del cuerpo, principio por el que el hombre tiene vida.

Ahora bien, para el análisis del artículo XIV, dividimos el *corpus* o respuesta, en dos partes principalmente: la primera es la exposición sobre la peculiaridad que debe tener el alma humana para ser inmortal: ser, al mismo tiempo, forma e individuo substancial. La segunda parte trata de la investigación sobre las operaciones del alma racional que manifiestan la inmortalidad.

¹⁸ “El ser de cada ente es acto con respecto a la esencia, de modo análogo a como la forma lo es de la materia. Los dos actos, ser y forma sustancial, ven restringida su propia plenitud por el sujeto que los recibe. De todos modos, existe una diferencia fundamental: la forma determina a la materia, atrayéndola a su propio modo de ser; el ser no determina a la forma sino que es determinado por ella. La materia prima es completamente indeterminada, porque carece de contenido actual, y por eso la forma la determina a ser materia de esta especie o de aquella otra; el ser, en cambio no carece de contenido actual, sino que más bien posee todos los actos de manera eminente. Por eso la forma determina al ser en un sentido opuesto a como determina a la materia: al ser limitando su actualidad, a la materia confirniéndosela.” (ALVIRA, T. et al., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 1989, p.115)

¹⁹ Tomas de Aquino, *Comentario al Libro del Alma*, n.228

III. Presupuestos de la Inmortalidad del alma.

a) Unidad entre forma y ser.

El Aquinate comienza la respuesta del artículo XIV, señalando algunos aspectos previos a la prueba misma de la incorruptibilidad. Expone una condición que, aunque pudiera parecer excluyente, es el significado mismo del término 'alma incorruptible': ésta debe ser *forma que tiene el ser*. Por lo tanto, dicha condición es el punto central de la solución.

El fin de este primer momento de la argumentación de Tomás de Aquino es explicar que la forma no se corrompe de suyo. Para lo cual afirma que "*la existencia depende esencialmente de la forma*"²⁰, esto se ve claramente si tomamos en cuenta que el ser del compuesto se sigue de suyo de la forma. Más aún, la *esencia* misma de la forma es dar el ser del compuesto, y es según ésta como cada cosa tiene el ser²¹. Es importante hacer notar que apela al más alto grado de necesidad: "*lo que de suyo se sigue de algo no puede ser removido de esto*"²², se trata entonces de necesidad esencial. Y para evidenciar tal grado de necesidad, da un ejemplo: así como "*del hombre no se remueve que es animal, ni de número, el que es par o impar*"²³, tampoco de la forma se remueve el dar el ser al compuesto.

Aprovechando este ejemplo, podemos agregar que así como de hombre la esencia no es solamente ser animal, sino también racional -y el ser racional al modo humano, asume el ser animal-, así también, la esencia del alma humana (de tener el ser por sí) no será sólo dar el ser al compuesto, esto es ser forma, pues el dar el ser al compuesto queda asumido en el hecho de que el

²⁰ *Quaest. disp. de anima*, Marietti, Taurini-Romae, 1949, a.14, c.

²¹ Como ya explicamos, la forma restringe al ser a un determinado modo, a aquéllo que es el compuesto. Lo hace limitando su actualidad: ya que el ser posee todos los actos de manera eminente, la forma, a través de la esencia, restringe su plenitud.

²² *ibidem*.

²³ *ibidem*, el subrayado es nuestro.

alma tiene el ser por sí. Todo esto será concluido posteriormente. Hasta aquí nuestro uso del ejemplo.

Recapitulando lo dicho, a manera de conclusión, afirmamos que al tener la forma, el compuesto *es*; por lo tanto, queda claro que forma y ser del compuesto no se pueden separar, ya que se unen *esencialmente*.

Es muy interesante ver que, hasta este punto del texto, Tomás de Aquino nos ha hablado de la forma y del ser de manera general, es decir, lo dicho hasta aquí vale para cualquier cosa -se entiende que compuesta de materia y forma, o sea cualquier ser natural-; no se detiene en a explicar cómo se da esto en el viviente, lo que nos hace reflexionar acerca de la unidad del tomismo en la explicación de la realidad, unidad que rebasa los seres naturales y llega hasta el mismo Dios -y que manifiesta, al mismo tiempo, la completa separación entre el Creador y sus creaturas-.

Por consiguiente, consideramos que este argumento se puede completar con una idea que Tomás de Aquino expone en la misma *Cuestión disputada "de Anima"*, en el artículo primero, titulado "si el alma es forma e individuo subsistente", de ahí tomamos su célebre definición acerca de la vida: "*vivir, para los vivientes, es ser*"²⁴. Así pues, explicamos brevemente cómo sucede lo que hemos dicho sobre el ser y la forma, en concreto en el viviente. Por lo tanto, investigamos qué es la vida y qué significa ser viviente.

Vemos que los cuerpos naturales se dividen en los que tienen vida y los que no. Tomás de Aquino propone la primera aproximación a la definición de vida, en el *Comentario al Libro del Alma*, en estos términos: "*Se dice que tiene vida aquello que por si mismo posee el alimento, el crecimiento y decrecimiento*"²⁵. Sin embargo, de inmediato hace la aclaración de que no son

²⁴ *Quaest. disp. de Anima*, a.1, c.

²⁵ Tomás de Aquino, *Comentario al Libro del Alma*, n.219.

éstas las únicas operaciones que realiza el que vive, por lo que ésta es una explicación a manera de ejemplo y no de definición. Se toman estas operaciones porque ciertamente son las que *todos* los vivientes de nuestra experiencia realizan y, a manera de ejemplo, decimos que si tiene alimentación y crecimiento, entonces tiene vida. Pero algunos vivientes también realizan otras operaciones: sienten, entienden y quieren. Buscando lo común a todas ellas encontramos que el principio desde el cual se realizan todas esas operaciones es el mismo viviente. Por lo tanto podemos decir que *"el sentido propio de vida implica algo que por naturaleza le corresponde el moverse a sí mismo, considerando el movimiento en sentido lato en cuanto que también la operación intelectual se dice cierto movimiento. En cambio decimos que no tienen vida los que sólo pueden moverse por causa de un principio exterior."*²⁶ El viviente tiene por naturaleza ser causa de sus operaciones, es principio de su propio movimiento²⁷.

Ahora bien, el alma, como hemos dicho anteriormente, es *"aquello por lo que vive lo que tiene vida."*²⁸ -nuestra primera definición-. Así mismo, *"vivir, para los vivientes, es ser"*, afirma Tomás de Aquino, es decir, el viviente sólo es mientras tiene vida; o dicho en otro orden, el ser del viviente, es vivir²⁹. Por consiguiente, podemos decir que tal principio de vida es la forma del viviente, ya que cada cosa tiene el ser según su propia forma y el alma le da el vivir -que en el viviente es su mismo ser- al que vive. El alma

²⁶ *Ibidem*. El subrayado es nuestro

²⁷ Si lo propio del viviente no es la alimentación, el crecimiento y decrecimiento, queda abierta la posibilidad para la existencia de vivientes que no ejerzan esas operaciones por no ser corpóreos, pero que sí operen según la naturaleza del viviente: siendo principio de su propio movimiento. Por lo tanto, la vida no se identifica con la materialidad, aunque sólo tengamos experiencia inmediata de vivientes materiales. Cfr. *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, n. 220

²⁹ Lo explicamos con un ejemplo que, el mismo Aquinate, aplica para aclarar la afirmación. "el ser mismo es aquello por lo que algo es", y lo ejemplifica: "tal como la acción de correr es aquello por lo que puede decirse de alguien que es corredor" (*idem*, a.6, c.), así también la acción de vivir es aquello por lo que puede decirse que alguien es viviente.

por lo tanto, es el principio del ser del viviente. Y ya que tal ser consiste, como hemos dicho, en operar por sí mismo, el alma es también el principio por el que el viviente ejerce sus operaciones. Podemos concluir también que el alma es forma sustancial del viviente, ya que lo determina substancialmente, porque el viviente, sin el alma, no es absolutamente³⁰. Hasta aquí nuestro comentario sobre el ser en el viviente, en el que vemos también la unidad entre forma y ser. Procedemos a hablar de la corrupción, tomando en cuenta lo dicho en este apartado: a la forma le corresponde esencialmente el ser; por lo que decimos que ser y forma son inseparables.

b) La forma sólo se corrompe por accidente.

Después de afirmar que la forma y el ser son inseparables, nuestro texto procede a hablar sobre la corrupción. Haciendo una recapitulación, hasta este momento se ha dicho que cada cosa tiene el ser según su forma, de donde se siguen dos conclusiones: ya analizamos la primera: el alma no puede perder el ser, por lo tanto, si ella está, el compuesto existe. La segunda es que si el compuesto se corrompe, esto sólo puede ser por la pérdida de la forma, que es aquello que le da la existencia. Tomás de Aquino lo dice así, a manera de conclusión: *"por consiguiente, las cosas compuestas de materia y forma, se corrompen porque pierden la forma de la cual les viene el ser"*³¹. Ante esto, debemos preguntarnos ¿a qué se refiere con esa pérdida de la forma?, y ¿de qué manera puede un compuesto perder la forma?

³⁰ Cfr. Tomás de Aquino, Comentario al libro del Alma, n. 224

³¹ Quaest. disp. de anima, a.14, c.

La corrupción es el paso del ser al no-ser³². En sentido estricto se trata de una pérdida del ser, ya que el no-ser se está enunciando aquí, en relación a un ser precedente. El hombre es un ente natural, y los entes naturales son compuestos³³, por consiguiente, están sometidos a la corrupción. Ahora bien, si la corrupción es la pérdida del ser, significa que los entes al corromperse pierden aquello por lo que son, es decir pierden la forma. Ya que, como hemos dicho, si la forma estuviera, el ser del compuesto se seguiría necesariamente, pero ¿cómo es que el compuesto pierde la forma?

Respecto a lo anterior caben dos alternativas: que la forma se corrompa de suyo, o que la forma se corrompa por otro. La primera es imposible, porque significaría que es la misma forma la causa de su corrupción, es decir, la forma pierde el ser por sí misma, lo cual se ha visto que es imposible porque la forma y el ser son inseparables. Sólo se puede afirmar que la forma se corrompe por la corrupción de otro, este otro es el compuesto; es decir, se corrompe *“por accidente, al corromperse el compuesto”*³⁴. El compuesto es el único que tiene ser propio, por consiguiente es el único que puede corromperse en sentido estricto, al ser lo verdaderamente susceptible de perder el ser; además se corrompe de suyo y no por accidente: ya que pierde su propio ser al perder la forma -constitutivo inmanente del compuesto-, por lo tanto, el principio de su corrupción está en él mismo.

Ni la materia, ni la forma, pueden corromperse propiamente, ya que no tiene ser propio; pero además la forma no puede corromperse por sí misma,

³² Aristoteles sitúa la corrupción como un tipo de cambio: “el (cambio) que va de un sujeto a un no-sujeto es corrupción, absoluta la que se produce absolutamente, y determinada la de algo determinado.” (*Metafísica*, XII, 11,1067b23)

³³ En cuanto a los entes naturales, Aristoteles afirma que “el compuesto de ambas cosas (*de materia y forma*) es el único del que hay generación y corrupción” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII.1,1042 a 29), así mismo, Tomás de Aquino sostiene, como veremos enseguida que lo que se corrompe de suyo es el compuesto.

³⁴ *Quaest. disp. de Anima*, a.14, c.

porque el ser no puede separarse de ella. Así pues, hay que subrayar que el compuesto, al tener ser propio que no inhiere en otro³⁵, es sustante, y es por esto que es el único sujeto de corrupción en sentido estricto.

Sin embargo, antes dijimos que la forma también se corrompe -al igual que la materia-, sólo que por accidente: la forma se corrompe cuando el compuesto pierde el ser que, a su vez, recibe de la forma. Pero si la esencia de la forma es dar el ser al compuesto, y ésta se corrompe (aunque por accidente) al perder el ser el compuesto, entonces, parecería que no podría haber una forma sin *ser en el compuesto* ¿Es la misma esencia de la forma la que no le permite ser por sí? De ser esto así, parecería contradictorio el que una *forma* pudiera ser, a la vez, *subsistente*; y por tanto, sería imposible que el alma, forma del cuerpo, subsistiera después de la muerte del hombre.

En un primer acercamiento a una solución podemos citar a Aristóteles, quien al hablar de la sustancia en la *Metafísica* menciona, en principio, dos sentidos para este término. El primero es llamar sustancia a aquello que no se predica de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de él -de la sustancia-. El segundo dice que lo sustante también puede ser "la causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto"³⁶, esta es la definición que hemos dado de forma. Esta afirmación nos parece sumamente importante: la forma es un sentido de "sustancia". Y aún más, sabemos que Aristóteles, cuando encuentra un término con muchos sentidos,

³⁵ Como es sabido, para Aristóteles, existen varios sentidos para el término "sustancia". Aquí apuntamos apenas dos, los cuales son mencionados en un pasaje de la *Metafísica*: esto con el objeto de esclarecer el tema que nos ocupa. Según el primero de ellos, son sustancias aquellas que "no se predicán de un sujeto, sino que las demás cosas se predicán de éstas. Y, en otro sentido, se llama sustancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto, por ejemplo el alma para el animal" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017b15) Es decir, en un sentido entendemos sustancia, como contrapuesta a los accidentales, y en otro, es interesante afirmar que es la misma forma la que se entiende como sustancia, en la medida en que es causa inmanente del ser. Hasta aquí nos estamos refiriendo a sustancia como aquello que no inhiere en otro

³⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 8, 1017b15.

siempre se refiere a uno como sentido principal, del que los demás son analogía. Y en un tema tan importante como la sustancia, no podemos pensar que estos dos sentidos del término sean equivocados, por lo tanto entre ellos debe existir la analogía y algo común.

Recapitulando, hemos visto que la esencia de la forma es dar el ser al compuesto, es decir, informarlo, y que ésta sólo se corrompe por accidente. En otras palabras, *el ser no puede separarse de la forma, sino sólo por accidente*. Nos ha quedado una pregunta por resolver, si la forma *es* en el compuesto, ¿podemos decir que el alma subsiste a la muerte del individuo humano?, pero si la forma sobrevive al compuesto, no es sólo en el compuesto, cuando la esencia misma es dar el ser al compuesto.

La solución a esta "contradicción", la veremos cuando analicemos en que se basa Tomás de Aquino para afirmar que el alma puede ser por sí³⁷, y de esto justamente se ocupa, en nuestro texto, después de explicar en qué condiciones se da la corrupción de la forma.

Ya ha dicho que la forma se corrompe de manera accidental al desaparecer el ser del compuesto que existe por ella, procede a aclarar que esto se da siempre y cuando "*la forma sea tal que no posea el ser, sino que sea solamente por lo que el compuesto existe*"³⁸. Y enseguida agrega: "*Así es que si se encuentra una forma que tenga el ser, será menester que sea incorruptible*"³⁹. Introduce un nuevo elemento a nuestra noción de forma: ésta puede poseer el ser. Anteriormente decíamos que la forma sólo se corrompe cuando desaparece el ser del compuesto, es decir, se corrompe de manera accidental por la corrupción del compuesto.

³⁷ *vid infra* p. 38-40

³⁸ *Quaest. disp. de Anima*, a. 14, c.

³⁹ *ibidem*.

Ahora vemos que si la forma misma es la que tiene el ser, es incorruptible, ya que ni siquiera por accidente podría corromperse. Tomás de Aquino lo explica así: *"el ser no puede hallarse separado de una cosa que tenga el ser, si no es cuando esta cosa viene a perder su forma: así es que si lo que tiene el ser es la forma misma, es imposible que el ser se halle separado de él"*⁴⁰. Es decir, la forma misma tiene el ser propio, además de dar el ser al compuesto; por lo que si, el ser del compuesto se corrompe, aún sobrevive la forma que tiene el ser por sí misma.

Es preciso profundizar en la distinción que se nos ha planteado: la forma como lo que da el ser al compuesto y la forma como lo que tiene el ser. Para lo cual hemos de seguir el hilo de la disquisición del Aquinate.

⁴⁰ *ibidem*.

III. Pruebas de la inmortalidad del alma.

Se trata de argumentar en este momento que el alma racional es forma que tiene el ser en sí. Para esto, Santo Tomás nos lleva a analizar la naturaleza de la inteligencia. En primer lugar, muestra que ésta opera sin intervención de algún órgano corporal. En segundo lugar muestra que es inmaterial. En nuestra exposición seguimos el mismo esquema. Nos interesa especialmente esta prueba por sus implicaciones en la teoría del conocimiento; sirve para esclarecer, aunque sea colateralmente, la naturaleza de nuestro conocimiento.

Enseguida de plantear la condición por la cual el alma podría ser inmortal, a saber, que sea forma que tiene el ser, Tomás de Aquino, con su tradicional manera de exponer sus respuestas, inicia la investigación enunciando la conclusión: *“Es patente que el principio por el cual el hombre entiende es una forma que tiene el ser en sí, y no es solamente como aquello por lo que una cosa existe”⁴¹*.

Las premisas de dicha conclusión las expone en dos pruebas. Después de exponerlas, afirma que el principio por el que el hombre entiende inhiere formalmente en él.

Posteriormente expone de manera breve lo que algunos han dicho en contra de sus conclusiones. Al final aún explica dos argumentos, que él llama “signos” de la sustancialidad del alma racional. Esto último lo explicaremos a manera de corolario.

a) Independencia operativa de la inteligencia.

La primera prueba de la inteligencia como forma que tiene el ser, es enunciada de esta manera: *“entender no es, como lo prueba el Filósofo en III*

⁴¹ *ibidem*.

*De Anima, un acto cumplido por medio de un órgano corporal*⁴², expone, una vez más, la conclusión al inicio. La primera premisa para demostrarla se construye así: *“el que recibe debe estar desprovisto de la naturaleza de lo que recibe”*⁴³, ésta es utilizada como principio de la demostración, es decir en ella se sostiene todo lo demás. Se supone entonces que los principios de la demostración no se demuestran, al menos en la misma argumentación, y por eso son fundamento. Esta primera premisa sólo es ratificada con un ejemplo *“(...) como la pupila que carece del color”* así es necesario estar desprovisto de la naturaleza de lo que se recibe, ya que de lo contrario, el color de la pupila estorbaría la recepción del color de los sensibles. La segunda premisa que consideramos en este argumento es que *“la inteligencia, por la cual entendemos, es capaz de conocer todas las cosas sensibles”*⁴⁴. Por lo tanto, la inteligencia es capaz de recibir las cosas sensibles, debe estar desprovista de la naturaleza de tales cosas. ¿Cuál es esa naturaleza? El ser sensible, por lo tanto la inteligencia no puede tener naturaleza sensible. Pero *“todo órgano corporal tiene cierta naturaleza sensible”*⁴⁵, de donde se sigue que la inteligencia no puede ser un órgano corporal y, por lo tanto, *“es imposible que su operación, que es la intelección, se ejerza por medio de algún órgano corporal”*⁴⁶ Y aún resulta una conclusión más: hay una operación en la que el cuerpo no tiene parte. Hasta aquí ha probado nuestro primer argumento. A partir de aquí une esta conclusión con lo que queremos demostrar: la inteligencia como forma que tiene el ser por sí.

⁴² *ibidem*.

⁴³ *ibidem*.

⁴⁴ *ibidem*.

⁴⁵ *ibidem*.

⁴⁶ *ibidem*.

Para lograrlo Tomás de Aquino aplica otro principio: *"todo agente obra según lo que es"*⁴⁷, hay una dependencia entre el ser y el obrar. Este es, además, un principio en el que se fundamenta todo el conocimiento que pretendamos tener sobre el ser y, a veces es enunciado de manera más general como "el operar sigue al ser". Por lo tanto, los que tienen el ser por sí, obran por sí, y los que no lo tienen por sí, no obran por sí. Se trata de una doble condicional, ya que también se aplica al contrario: si algo no obra por sí, entonces nos manifiesta que no es por sí. El ser es el principio más radical del agente y determina el obrar, no al revés. Para mostrar ese principio, pone un ejemplo: *"no calienta por sí el calor, sino el cuerpo caliente"*⁴⁸. Es decir, la operación de calentar, no la tiene por sí el calor; el calor no calienta sólo, sino que se requiere un cuerpo caliente que lo haga. La razón es que el calor no tiene el ser por sí y requiere un cuerpo que sí lo tenga, es decir, requiere inherir en una substancia. El ejemplo de Tomás de Aquino se refiere a un accidente: como es sabido el calor y los accidente no tienen el ser por sí, sino que inhieren en otro; así se comprueba lo dicho: los que no obran por sí, es por que no tienen el ser por sí.

Es decir, si el cuerpo no tiene parte en la intelección, ésta es una operación de la inteligencia exclusivamente, es una operación por sí y por lo tanto, según lo antes dicho, *"el principio intelectual, por el cual el hombre entiende, tiene un ser que se eleva por encima del cuerpo y no depende del cuerpo"*⁴⁹ o, lo que es lo mismo, tiene un ser por sí. Hasta aquí llega la primera prueba. Esta se sustenta en dos principios iniciales: por un lado *"el que recibe debe estar despojada de la naturaleza de lo que recibe"*; y, por

⁴⁷ ibidem.

⁴⁸ ibidem.

⁴⁹ ibidem.

otro, “la inteligencia por la cual entendemos, es capaz de conocer todas las cosas sensibles”⁵⁰.

El desarrollo más amplio de esta argumentación lo hizo Tomás de Aquino en el *Comentario al “De Anima”*, e incluso él mismo nos remite en el texto que nos ocupa⁵¹ al pasaje de Aristóteles que comenta. El Aquinate, en el comentario a dicho pasaje expone exhaustivamente los argumentos en contra de lo que hemos llamado la primera premisa, a saber, “el que recibe debe estar despojado de la naturaleza de lo que recibe”. Y esto porque tal principio es el menos claro. De hecho, la herencia filosófica que recibió Aristóteles en su tiempo, sostenía exactamente lo contrario: “ellos (los antiguos) afirmaban que para conocer todas las cosas (el intelecto) está compuesto de todas”⁵², entre los presocráticos: lo semejante se conoce por lo semejante.

La demostración de la premisa “el que recibe debe estar desprovisto de la naturaleza de lo que recibe”, se realiza de la siguiente manera: la semejanza, entendida como estar realmente compuesto de todas las cosas para poder conocerlas (así lo entendían los presocráticos), significaría que el intelecto está ya en acto de todas esas cosas. Es decir, que está en acto con respecto a todo. Por consiguiente, entre otras cosas, no necesitaría recurrir a los datos exteriores para conocer, puesto que tendría todos esos datos ya en sí. Su naturaleza sería estar siempre en acto, y no en potencia de todas las cosas. Sin embargo, es un dato de nuestra experiencia que no tenemos todas las cosas conocidas en acto. Es interesante observar cómo, una vez más, la

⁵⁰ *ibidem*.

⁵¹ La cita en latín dice: “*Intelligere enim, ut Philosophus probat in III de Anima, non est actus expletus per organum corporale*” (*Quaest. disp. de Anima*, a. 14, c). La referencia más específica nos remite al *De Anima*, III, c.4, 429 a 24

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro del Alma*, n.682.

respuesta se encuentra en las nociones de acto y potencia, que introdujo Aristóteles. Así pues, la naturaleza de la inteligencia es "ninguna determinada, sino que sólo posee esta naturaleza, la que está en potencia de todo"⁵³. Está en potencia de todo porque conoce no sólo un género de sensibles, sino toda naturaleza sensible. Para verlo con más claridad, trae a este punto lo dicho antes para el sentido, el cual "si estuviere compuesto de los sensibles, no necesitaría de los sensibles exteriores para existir"⁵⁴. En efecto, como hemos dicho, si la inteligencia estuviera compuesta por toda naturaleza sensible, no necesitaría del dato de la experiencia para conocer, y además estaría ya en acto de todo y en potencia de nada. Pero vemos que esto no es así, que requerimos el dato de la sensibilidad para inteligir, y que no lo conocemos todo ya en acto. Por lo tanto, es necesario definir la naturaleza de la inteligencia como ser en potencia todas las cosas⁵⁵.

Ahora bien, todo órgano corporal tiene una naturaleza sensible, si la inteligencia requiriera de órgano corporal para actuar, la naturaleza sensible de tal órgano, estorbaría la recepción de cualquier otra. Pero hemos dicho que el entendimiento está en potencia de conocer toda naturaleza sensible. Por lo que, si la inteligencia debe estar despojada de toda naturaleza sensible, es imposible que su operación se ejerza por medio de órgano alguno. De donde, según todo lo anterior, el intelecto tiene una operación que no depende del

⁵³ *idem.* n. 681.

⁵⁴ *idem.* n. 682.

⁵⁵ La naturaleza del entendimiento es un tema ampliamente tratado por la filosofía de Tomás de Aquino, quien recoge la distinción que hace Aristóteles de entendimiento agente y posible. Lo que aquí acabamos de apuntar, nos manifiesta un aspecto muy importante del entendimiento: su naturaleza es ser en potencia todas las cosas. Pero al mismo tiempo el entendimiento no "encuentra" los inteligibles en acto, como el sentido encuentra a los sensibles, sino que debe abstraerlos de los fantasmas, por lo tanto hay otro intelecto que hace pasar a los inteligibles en potencia, a inteligibles en acto (cfr. *Quaest. disp. de anima*, a.14, resp. ad.14; ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*, III.c.5, 430a10-25).

cuerpo y, por consiguiente, es por sí. Por lo tanto, el entendimiento es forma que tiene el ser y es incorruptible.

A continuación analizaremos, la segunda prueba, que propone Tomás de Aquino -menos amplia-, para demostrar la incorruptibilidad del alma humana.

b) Inmaterialidad de la inteligencia.

Tomás de Aquino, expone una segunda prueba de la separabilidad de la inteligencia, basándose esta vez en la inmaterialidad de la misma. Enuncia primero la conclusión: “*es igualmente evidente que dicho principio intelectual no es compuesto de materia y forma puesto que las especies son recibidas en él de manera totalmente inmaterial*”⁵⁶. Si bien el argumento anterior explicaba la separabilidad de la inteligencia con respecto al cuerpo, basándose en la apertura del entendimiento para conocer *toda* naturaleza sensible, éste segundo argumento se detiene en la consideración misma del objeto de la inteligencia: es decir de las ideas o, como los llama Tomás de Aquino, los universales.

Comienza la demostración con la siguiente premisa: “*la inteligencia tiene por objeto los universales*”⁵⁷, los cuales se caracterizan por ser abstractos de la materia y de cualquier condición material⁵⁸. Es importante detenerse a considerar la naturaleza de las ideas, a partir de la que se distinguen entendimiento y sentidos. La naturaleza del alma sensitiva

⁵⁶ *Quaest. disp. de Anima*, a. 14, c.

⁵⁷ *ibidem*.

⁵⁸ Podría parecer contradictorio que Tomás de Aquino afirme en la primera prueba que “la inteligencia (...) es capaz de conocer todas las cosas sensibles” y en la segunda diga “el intelecto tiene por objeto los universales”. En el primer caso, se está refiriendo a los inteligibles en potencia, como la materia para la formación de la idea, también se refiere a esto mismo cuando dice “no hay intelección sin fantasmas” (*Quaest. disp. de anima*, a. 14, resp. ad. 14). En el segundo caso, se refiere a los universales como los inteligibles en acto.

consiste en recibir ya las especies sin la materia, mientras que la naturaleza del intelecto consiste en abstraer las especies no solamente de la materia, sino de todas las condiciones materiales individuantes, esto es el conocimiento universal. La distinción entre el conocimiento universal y el sensible se hace patente de la siguiente manera: las sensaciones son hechos particulares y por lo tanto no se aplican de un caso a otro. Las ideas al ser universales, son algo que se aplica a muchos, es decir toman lo común de las cosas.

En los seres compuestos de materia y forma, la esencia se individualiza por la materia, ya que aunque haya varios individuos que, por tener algo en común, los percibimos de una misma especie, ninguno de tales individuos es idéntico a otro; por lo que podemos decir que no es idéntica la cosa con su esencia, ya que, de serlo, los seres que pertenecieran a una misma especie serían idénticos en todo, lo cual vemos que es imposible en los seres naturales. Ahora bien, esa individuación la tienen estos seres por la materia³⁹, por lo tanto, podemos decir que no es lo mismo la cosa y su esencia. Precisamente la esencia es el objeto de la inteligencia. Para llegar a ella es necesario quitar aquello por lo que son individuales y que hace diferir a la esencia de la cosa, de la cosa misma.

La operación del entendimiento es pues, quitar la materialidad (esto es la abstracción). Por consiguiente, dicha operación tiene que ser inmaterial, ya que no puede ser material si consiste ella misma, en quitar toda materialidad. Ahora bien, si la operación es inmaterial, entonces el mismo intelecto es inmaterial, porque de lo contrario, no podría realizar una operación de ese tipo; en otras palabras, la naturaleza del entendimiento ha de ser proporcional

³⁹ "(...) la naturaleza de la especie se individualiza por la materia, de donde los principios individuantes y accidentales del individuo no pertenecen a la especie" (TOMÁS DE AQUINO. Comentario al Libro del *Almg.* n.706)

a la de su objeto, que es, precisamente, inmaterial. Por consiguiente queda demostrado que el “*principio intelectual no es un compuesto de materia y forma*”⁶⁰, por lo tanto, es sólo forma, y si es así, es necesario que sea “*forma que posee la existencia: luego es necesario que sea incorruptible*”⁶¹. Además de lo dicho hasta aquí, Tomás de Aquino, cuando se adhiere en el texto a la opinión de Aristóteles, el Filósofo afirma en el *De Anima* que el intelecto es inmortal y divino⁶².

c) Corolario

El fin de este corolario es añadir las precisiones con las que Santo Tomás concluye su demostración. Se refiere a tres puntos. En el primero, reafirma la naturaleza formal del alma intelectual. En el segundo, menciona los errores que han tenido los que niegan la inmortalidad del alma humana. Por último, explica a manera de indicios, dos características de la vida intelectual que nos manifiestan la incorruptibilidad, uno procede de la inteligencia y otro de la voluntad.

Una vez que se ha dicho que el intelecto es inmaterial, bien podría uno preguntarse que si no depende del cuerpo y si su operación no se ejerce por un órgano corporal, entonces tal vez el intelecto esté del todo separado del cuerpo, e incluso que no sea parte del hombre individual. Con respecto a esto Tomás de Aquino nos remite a artículos precedentes para afirmar que “*el principio intelectual por el cual el hombre entiende, no es una substancia separada, sino algo formalmente inherente al hombre, a saber: su alma o*

⁶⁰ *ibidem*.

⁶¹ *ibidem*.

⁶² La cita en latín dice: “*Et hoc est quod etiam Philosophus dicit III de Anima, quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum*”. (*Quaest. disp. de Anima*, a. 14, c.) 1. a referencia completa es *De Anima*, III, c. 5, 430a23.

*parte del alma*⁶³. Para la evidencia de esto, traemos aquí el artículo 1^o de la misma *Quaestio disputata de Anima*, en la que se pregunta si el alma es al mismo tiempo forma y subsistente. En él, el Aquinate expone la coincidencia de las explicaciones platónica y aristotélica, con respecto a que el alma “es inmortal y subsistente por sí por moverse a sí misma”⁶⁴, es decir obra por sí. Pero en seguida las distingue también, ya que Platón decía no solamente que fuera subsistente por sí, sino que era substancia completa, de tal manera que el hombre no es un compuesto de cuerpo y alma, sino que es su alma, la cual circunstancialmente está unida a un cuerpo.

Tomás de Aquino afirma que la anterior opinión no puede sostenerse. En primer lugar el alma es lo que hace vivir al cuerpo, y ya hemos dicho que “para los vivientes, vivir es ser”; por lo tanto el alma es lo que hace ser al viviente, pero tal es la misma definición de la forma, por lo tanto el alma es forma del cuerpo. Así también, podemos ver que si el cuerpo pierde la vida, ya no es cuerpo orgánico, y sólo equivocadamente es llamado así. Por lo tanto el alma determina substancialmente al cuerpo, y no puede ser su unión sólo circunstancial, sino que juntos forman un compuesto sustancial. En consecuencia, el alma es forma del cuerpo.

Quizá uno de los argumentos más importantes sobre esto lo explica más adelante en el mismo artículo: el alma intelectual no es acabada según su naturaleza específica, sin su unión al cuerpo, “en efecto, una cosa no puede ser específicamente completa si no posee todo lo que es necesario para su propia operación específica”⁶⁵, por lo tanto, si el intelecto requiere de los sensibles, dados por el sentido, el cual ejerce su operación a través del cuerpo,

⁶³ *Quaest. disp. de Anima*, a.14,c.

⁶⁴ *idem*, a.1, c.

⁶⁵ *ibidem*.

entonces el alma intelectual, aunque tenga el ser por encima del cuerpo, no posee una naturaleza específica completa⁶⁶. Por lo tanto queda demostrado que el alma es forma del cuerpo.

El Aquinate, afirma al fin, que *“de todo esto resulta pues que el alma humana es incorruptible”*⁶⁷. Y continúa exponiendo brevemente, lo que algunos dijeron en oposición a los atributos comentados por él. Así pues, quienes han afirmado que el alma humana se corrompe, es porque han querido invalidar alguno de los puntos ya expuestos. Las afirmaciones que pueden sostener la corruptibilidad del alma humana son en tres ordenes: *“pretendiendo que el alma es el cuerpo”*⁶⁸, es decir el alma misma es un compuesto de materia y forma, y no una forma; esto es negar la inmaterialidad. La segunda afirmación en este sentido, es identificar el intelecto con el sentido, es decir funcionan igual, por lo tanto, no hay que distinguirlos⁶⁹. Por consiguiente, su operación se realiza igualmente por un órgano corporal, así también ocurre que no es una forma que posea el ser, por lo que no subsistiría sin el cuerpo. En tercer lugar, una teoría que en tiempos de Tomás de Aquino era muy discutida, *“otros han afirmado que el intelecto por el cual el hombre entiende, es una substancia separada”*⁷⁰. Según esta

⁶⁶ A partir de esto se suscitan muchas dudas sobre el conocimiento que pueda tener el alma una vez separada del cuerpo. Este tema, como es sabido, fue ampliamente tratado por el Aquinate, incluso en la obra que hemos estudiado aquí dedica los últimos seis capítulos a esta condición del alma humana. Para una investigación sobre esto remitimos a dichos artículos, ya que no son objeto directamente del tema que nos ocupa en el presente trabajo.

⁶⁷ *idem*, a. 14, c.

⁶⁸ *ibidem*.

⁶⁹ Actualmente, ésta sea quizá la objeción más difundida. Es común pensar que todos los fenómenos de nuestra mente son sólo sensaciones transformadas y no tomar en cuenta la distinción radical que existe entre las ideas y las sensaciones: las ideas además de ser recibidas inmaterialmente, carecen de toda condición material, como se ha dicho.

⁷⁰ *ibidem*.

teoría no sería el alma humana, o una parte de ella, la que subsistiera, sino algo separado, diferente a ella⁷¹.

Por último, todavía Tomás de Aquino, da a manera de signo, dos argumentos que pueden considerarse como lo que manifiesta que el alma intelectual del hombre es incorruptible. Estos dos signos se toman, el uno de la inteligencia y el otro de la voluntad. El primero se ve en que, las cosas corruptibles, en cuanto percibidas por la inteligencia, dejan de ser susceptibles de corrupción. Es decir, son percibidas de manera universal, *"modo según el cual, no les adviene la corrupción"*⁷². La razón de esto es que son conocidas inmaterialmente, por lo que ya no tienen lo que las hace corruptibles, esto es la materia. Lo cual, nos manifiesta que el mismo intelecto es incorruptible.

El segundo signo de la incorruptibilidad del alma intelectual, se toma del apetito. Este apetito natural, en ningún caso puede ser en vano⁷³. Y Tomás de Aquino, recurre una vez más a un dato de la experiencia inmediata de todo hombre: *"observamos que en el hombre hay un deseo de perpetuación"*⁷⁴. La razón de esto radica en la misma naturaleza intelectual del hombre. El ser es apetecible de suyo, y únicamente el hombre es capaz de conocerlo de manera absoluta, es decir, sin las condiciones inmediatas del aquí y ahora, por lo tanto es capaz también de desearlo de manera absoluta, es decir no sólo en este tiempo, sino en todo tiempo, y más allá de él, tal como lo conoce. Por

⁷¹ Ya explicamos brevemente los antecedentes en Aristoteles en los que según la interpretación de algunos el alma es sustancia separada (vid infra p. 10) y cita 5)

⁷² ibidem.

⁷³ En este punto del texto, encontramos una nota aclaratoria del traductor, en la cual explica que la expresión "el apetito en ningún caso puede ser en vano" puede entenderse de dos maneras. En primer lugar puede significar que "en ningún caso puede el apetito, dejar de ordenarse naturalmente hacia su objeto", pero también que "en ningún caso puede dejar de alcanzar aquello a lo que se ordena". En seguida nos indica la nota que, por lo que se dice después, es más plausible la primera idea.

⁷⁴ ibidem.

consiguiente, en el hombre hay un perpetuo deseo del ser. De aquí Tomás de Aquino concluye “*parece pues que ese deseo no es vano, sino que el hombre, en cuanto a su alma intelectual, es incorruptible*”⁷⁵. No olvidemos que estos argumentos han sido catalogados apenas como signos; es decir, son fenómenos de la condición humana, en los que se nos manifiesta la inmortalidad, pero no son pruebas necesarias, al menos eso nos da a entender el Aquinate cuando al concluir esta explicación concretamente, sólo dice “*parece que el alma es incorruptible*”⁷⁶. Las pruebas con carácter de necesidad ya se han demostrado antes.

IV) Conclusiones.

Tomás de Aquino estudia ampliamente el tema que nos ocupa en este trabajo. Implica nociones tan importantes de su filosofía como, el acto y la potencia, la materia y la forma, el movimiento, la substancia, etc. Por lo cual, consideramos que es un tema final, en el sentido de que para acceder a él, el Aquinate hubo de investigar primero, la naturaleza de las cosas y la manera de conocer del individuo humano. Es un tema de madurez, tal como lo demuestra la fecha de realización de la *Quaestio disputata de Anima*, y el que haga importantes referencias a obras anteriores, como el *Comentario al de Anima* y la *Physica*.

Así también nos es patente, la importante influencia que Platón ejerció sobre Aristóteles en este tema. Así lo expresa el mismo Tomás de Aquino, cuando afirma que ambos autores desembocaron en lo mismo, al decir que “*el alma es inmortal y subsistente por sí, por moverse a sí misma*”⁷⁷. Platón es el

⁷⁵ *ibidem*.

⁷⁶ *ibidem*.

⁷⁷ *Quaest. disp. de anima*, a. 1, c.

primero en percatarse de esta realidad del alma humana, en donde movimiento es entendido en sentido amplio, de suerte que el conocer es también un tipo de movimiento; en cierto sentido, el movimiento más perfecto de los seres naturales, ya que es en el que, el agente, obra por sí. Sin embargo, Aristóteles logra ir más allá de su maestro, nos dice Tomás de Aquino, ya que el alma para Platón es sustante y completa, por lo que el hombre es sólo un alma que se junta con un cuerpo, su unión es accidental. Aristóteles afirma, por el contrario, que el hombre es su alma y cuerpo unidos substancialmente. Sin embargo, Platón abrió la vía para entender la inmortalidad del alma con su importante explicación del alma como subsistente por sí.

De igual manera, podemos percatarnos, de que la filosofía de Tomás de Aquino, cuyos principios encontramos en las doctrinas aristotélicas, constituye una explicación orgánica de la realidad, en cuanto a lo que tocamos en el presente trabajo, que es la composición de los seres. Los entes, según el pensamiento tomista, están totalmente jerarquizados en cuanto a grados de perfección. Como signo de esto podemos decir dos cosas. En primer lugar, el orden de las formas y la naturaleza jerárquica de los seres, son tomados por el Aquinate para apuntalar la misma inmortalidad del alma humana; esto por ejemplo, en el sentido de que las formas inferiores se asemejan a las superiores sin llegar a alcanzarlas. Así pues, el alma intelectual comparte la espiritualidad de las sustancias intelectuales separadas, sin ser su naturaleza acabada el estar separada, por lo cual es también forma. Otro signo de esto es que esa misma jerarquía alcanza a Dios: la composición de acto y potencia va dándose en orden en todos los seres. Al llegar a Dios la perfección es total. A pesar de que en este momento da un salto cualitativo

infinito, la concepción jerárquica de los entes, nos esclarece, aunque mínimamente, la idea de Dios, quien es acto puro.

Con respecto al estudio específico del artículo XIV, hay que concluir que la inmortalidad del alma implica la solución de una aparente contradicción, es decir, es la respuesta a cómo el alma humana puede ser al mismo tiempo forma e individuo substancial. Notamos que el artículo XIV, que aquí analizamos, dedica importantes explicaciones a este punto, pues señala con rigor las condiciones que debe tener el alma para ser inmortal: ésta debe tener el ser. En la parte de la respuesta de dicho artículo, cuando expone la operación del entendimiento que nos prueba que el alma es forma que tiene el ser, el Aquinate remite al *De Anima* aristotélico, para reafirmar sus conclusiones. Pero en la parte preliminar a dichas pruebas, cuando explica que el ser es inseparable de la forma y que si la forma tiene el ser, es necesario que sea incorruptible; todo es explicado desde principios que no se sustentan en otro texto. Con lo que podemos decir que en la explicación de las pruebas es necesario tomar en cuenta lo dicho en el Comentario al Libro Acerca del Alma, ya que en él expone detenidamente la naturaleza del entendimiento y de todas las potencias del alma, sin embargo sí da en nuestro texto, como hemos visto, pruebas demostrativas de la no dependencia orgánica del entendimiento.

Así pues con respecto a esta tercera parte de las pruebas de la independencia operativa e inmaterialidad de la inteligencia, vemos que el entendimiento es forma que tiene el ser por sí, porque por un lado, para su operación no requiere órgano corporal alguno. Por otro, vemos que su operación específica es la abstracción, es decir, quitar toda condición material a su objeto, por lo tanto ella misma debe ser inmaterial.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Ahora bien, como conclusión a todas estas notas específicas de la naturaleza del alma humana, es necesario exponer la solución a la aparente contradicción que hemos mencionado. Por una parte hemos comprobado que el alma tiene una operación independiente del cuerpo, por lo que afirmamos también que tiene ser por sí. Por otra parte, comprobamos, que no es completa en su especie, por lo que es forma, es decir, aunque pueda ser por sí misma, no tiene la especie por sí misma, sino que es parte de la especie.

Para resolver esto, retomamos un ejemplo que ya hemos utilizado: el hombre es animal racional, pero el ser racional no le pertenece al hombre por ser animal, aunque el hombre sea animal según su esencia. Del mismo modo, el alma es forma subsistente, pero el ser subsistente no le pertenece al alma por ser forma, aunque el alma sea forma según su esencia. Ahora bien este ejemplo se funda en que el ser racional asume el ser animal en el hombre. Por eso no hay contradicción, ya que se continúan en el orden de los vivientes, y un tipo de viviente, queda asumido por el otro. Según lo dicho, lo mismo debe pasar en la forma, de tal suerte que el dar el ser al compuesto, queda asumido en el tener el ser por sí. Así el ser una forma que tiene el ser por sí, es la continuación en el orden de las formas, de aquella que sólo da el ser al compuesto sin tenerlo ella misma⁷⁸.

A partir de aquí, surgen muchas preguntas al respecto. Por poner sólo un ejemplo, ¿cómo podrá conocer el alma una vez separada, ya que no es completa en su especie? Tomás de Aquino trata este tema, de manera amplia, en la misma *Quaestio disputata de anima*, por lo cual remitimos a dicha obra, para el tratamiento de este tema, ya que no es directamente de nuestra cuestión.

⁷⁸ Lo cual coincide con la afirmación según la cual, el alma humana "se halla establecida en el lindero de los cuerpos y de las sustancias separadas" (*ibidem*)

Para concluir, diremos que a través de la operación del alma humana, hemos investigado el modo de ser de ésta. Así es que por su operación, vemos que el alma se halla por encima del cuerpo y tiene un ser independiente de él. Pero en la medida que esa misma operación tiene su inicio en el cuerpo, cuando decimos que los sensibles son como la materia prima de las ideas, no es una naturaleza completa, por lo que es forma. Sin que esto mismo impida, por la subsunción de la forma en el ser por sí, que el alma, forma del cuerpo sea inmortal.

Bibliografía

Fuentes

1. Obras de ARISTÓTELES.

Acerea del Alma, Ed. Gredos, Madrid, 1988, 262p. (Biblioteca Clásica Gredos, No.14, traducción al castellano por T. Calvo)

Metafísica, Ed. Gredos, Madrid, 2º ed., 1982, 830p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, No. 65, edición Trilingüe por Valentín García Yebra)

2. Obras de TOMÁS DE AQUINO.

Quaestio disputata de anima, en Quaestiones disputatae, vol. II, cura et studio Fr. P. Calcaterra, Marietti, Taurini-Romae, editio VIII, 1947, pp. 281-362. (Traducción de artículos pares al castellano por David Ezequiel Téllez Maqueo, promanuscrito, Universidad Panamericana, 1994)

Comentarios al Libro del Alma de Aristóteles, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, 496p. (Traducción del latín por Ma. Luisa Donadio Maggi de Gandolfi)

Bibliografía crítica.

ALVIRA, Tomás, et al, Metafísica, EUNSA, Pamplona, 1989, 247p. (Libros de Iniciación Filosófica, No. 1)

FABRO, Cornelio, Introducción al problema del hombre (La realidad del alma), Ed. Rialp, Madrid, 1982, 324p. (Colección Rialp de Cuestiones Fundamentales, No.23, traducción al castellano por Juan Antonio Choza y Claudio Basevi)

GARDELL, H.D., Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, Ed. Tradición, México, 1974, vol. 3: Psicología, 269p. (Traducción al castellano por Salvador Abascal Carranza)

GRUENDER, Hubert, Psicología sin alma, Ed. Difusión, Buenos Aires, 1945, 197p. (Colección Balmes, Traducción del inglés por Dionisio Domínguez)

REY ALTUNA, Luis, La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos, Ed. Gredos, Madrid, 1959, 506p. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)