

308913

UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA  
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

1



LA NOCION DE ALMA EN  
TOMAS DE AQUINO

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFIA**

**P R E S E N T A :**

**MARIA BELEN BATIZ GAXIOLA**

DIRECTOR DE TESIS  
DR. CARLOS KRMSKY STEINPREIS

MEXICO, D.F.,

273404

2000



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.

**DEDICATORIA:**

Quiero agradecer la gran ayuda que me brindaron muchas personas, durante la carrera y en la elaboración de esta tesis.

En la universidad: todos mis maestros, especialmente al Dr. Kramsky y a mi preceptora Virginia Aspe. A todos mis compañeros de generación, a Rocio Camarena y Ezequiel Tellez.

En el hogar a Fernando mi marido por su apoyo y comprensión, igualmente a nuestros hijos: Alejandra, Gabriela, Fernanda y Pablo. A Jorge y Jerónimo Ogarrio. A mis padres Ma. Belén y Rafael. A Nanita por su eficiente ayuda en el manejo de la casa. A Guillermina y Cristina Segundo, a Filemón Balderas y Nicolás Miranda, que gracias a ellos tuve el tiempo necesario para dedicarlo al estudio.

A Elsa Gonzalez Karg y Rosalía Martín del Campo por su valiosa cooperación.

## INDICE

Indice general.....	ii
Prólogo.....	vii
Capítulo I: Vida y obras de Tomás de Aquino.....	1
Capítulo II: El alma en general.....	24
2.1. Preliminares.....	24
2.2. Idea del alma a la luz de la Física griega.....	25
2.3. Naturaleza genérica del alma.....	30
2.4. Psiquismo inferior.....	33
2.5. El alma es causa.....	38
Capítulo III: El alma y sus potencias.....	41
3.1. Estatuto ontológico de las potencias.....	42
3.2. Las potencias en general.....	45
3.3. Las potencias en particular.....	47
3.3.1. Las potencias que preceden al intelecto.....	48
3.3.2. Las potencias intelectivas.....	50

Capítulo IV: El alma humana .....	52
4.1. Preliminares .....	52
4.2. El alma humana en sí misma o acerca de su esencia .....	54
4.2.1. Si el alma es cuerpo .....	54
4.2.2. Si el alma humana es una realidad subsistente .....	56
4.2.3 Si las almas de los animales irracionales no son subsistentes .....	60
4.2.4. Si el alma es el hombre .....	61
4.2.5. Si el alma humana está compuesta a partir de la materia y de la forma .....	63
4.2.6. Si el alma humana es corruptible .....	67
4.3. El alma en su unión con el cuerpo .....	69
4.3.1. El carácter sustancial de la unión alma-cuerpo .....	70
4.3.2. Unicidad del alma espiritual como forma del cuerpo humano .....	76
4.3.3. El carácter inmediato de la unión del alma con el cuerpo .....	79
4.4. El origen del alma humana .....	81

Capítulo V: Las facultades cognoscitivas	85
5.1. Los sentidos externos	90
5.2. Los sentidos internos	94
5.2.1. El sentido común	94
5.2.2. La facultad imaginativa	97
5.2.3. La facultad memorativa	100
5.2.4. La cogitativa o razón particular	105
5.3. La facultad intelectual	108
5.3.1. El intelecto posible	112
5.3.2. El intelecto agente	113
5.3.3. El objeto del intelecto	116
5.3.4. La naturaleza de la facultad intelectual	117
5.3.5. El acto o la actividad de la facultad intelectual	120
5.3.5.1. Simple aprehensión, juicio y raciocinio	121
5.3.5.2. El conocimiento habitual	122
5.3.5.3. La inteligencia	123
5.3.5.4. El entendimiento especulativo	124
5.3.5.5. La sindéresis	124
5.3.5.6. La conciencia	124
5.4. Sobre el modo y orden de la intelección	125
5.4.1. El orden de la intelección	127
5.4.2. Los modos específicos que tiene el intelecto de conocer	128
5.5. Como el alma humana se conoce a sí misma	132

Capítulo VI: Las facultades apetitivas.....	136
6.1. En general.....	136
6.2. El apetito sensitivo.....	139
6.2.1. Los actos del apetito sensible o pasiones.....	141
6.2.1.1. Noción tomista de la pasión.....	142
6.2.1.2. Las pasiones y el alma.....	144
6.2.1.3. Las pasiones del apetito irascible y del concupiscible.....	145
6.2.1.4. El orden de las pasiones entre sí.....	146
6.2.1.5. La malicia y la bondad de las pasiones.....	148
6.2.1.6. El amor.....	149
6.2.2. Como los apetitos irascible y concupiscible se pueden subordinar a la razón.....	152
6.3. El apetito racional o voluntad.....	153
6.3.1. Las operaciones de la voluntad.....	156
6.3.2. Como mueve el apetito sensible a la voluntad.....	160
6.3.3. El libre albedrío.....	161
Conclusiones.....	165
Bibliografía.....	172

## PROLOGO.

Para introducir el tema de la tesis: "la Noción de Alma en Tomás de Aquino", será necesario situarlo en lo que generalmente se entiende por psicología.

La palabra psicología significa ciencia del alma, que en su inicio estaba unida a la filosofía y se le conocía como el estudio del alma. El primero en usar la palabra psicología como título de una de sus obras, fue un profesor de Marburgo del siglo XVI; Goclenio. Aunque el verdadero introductor de esta denominación fue Wolf, con su *Psychologia Empírica* (1732) y su *Psychologia Rationalis* (1732). Esta última tenía un sentido muy preciso en Wolf; designaba una teoría desarrollada de un modo completamente a priori, racional, en el pleno sentido de la palabra, radicalmente distinta de la "psicología empírica" basada en la experiencia. Pero expresa muy mal la intención de la psicología aristotélico-tomista que se funda en todo momento en la experiencia y parte del dato sensible proporcionado por los sentidos<sup>1</sup>. En Wolf se puede ver claramente la influencia de Descartes, quien no quiere apoyar su conocimiento del mundo sensible en el testimonio de los sentidos puesto que pueden ser engañosos. Para preservarse del error y llegar a la verdad solamente confía en el uso puro de su razón, reclusa dentro de sí misma, funcionando a puertas cerradas, desconectada de todo contacto con la experiencia sensible, a fin de que pueda hacer sus deducciones partiendo de las ideas claras y distintas<sup>2</sup>. Esta postura dará lugar al racionalismo, que trata de construir la

---

<sup>1</sup> Cf. VERNEAUX Roger, *La filosofía del hombre*, Ed. Herder, Barcelona, 1988. p.12.

<sup>2</sup> Cf. DESCARTES Rene, *Les Meditations Metaphysiques*. Ed. Pierre Le Petit, Paris 16-47.



realidad solamente con su razón, y recluida en la experiencia interna; Wolf pertenece a este tipo de pensadores<sup>3</sup>.

Ya hechas algunas aclaraciones sobre el término psicología, retrocedemos a Aristóteles. Aristóteles se podría considerar como un científico en el sentido moderno de la palabra si nos referimos al fin *teórico* de la psicología científica que consiste en comprender y explicar los fenómenos sin preocupación directa de sus aplicaciones prácticas<sup>4</sup>.

Los tres libros del *De anima*, de Aristóteles, son el primer tratado sistemático de Psicología que se conserva de la antigüedad; constituye el vértice de la especulación aristotélica y, después de tantas vicisitudes de la vida del pensamiento, permanece todavía como la fuente principal que tiene de sí el hombre occidental: de estos libros escribió Hegel que <<son todavía -por los análisis que contienen acerca de los aspectos y estados particulares del alma- la obra mejor y la única de interés especulativo sobre este objeto>> <sup>5</sup>.

Nuestro autor comenta exhaustivamente los libros del *De anima* de Aristóteles en donde los principios y términos metafísicos de: *sustancia y accidentes, materia y forma, acto y potencia, causas: material, formal, eficiente y final*, serán los medios para conocer al alma. Para este trabajo, hemos escogido la Suma de Teología como texto base, que es en donde se

---

<sup>3</sup> Cf. FRAYLE Guillermo, *Historia de la filosofía III, del Humanismo a la Ilustración*, Ed. B.A.C., Madrid 1991.

<sup>4</sup> Cf. VERNEAUX, Op. Cit. p. 10.

<sup>5</sup> FABRO Cornelio, *Introducción al problema del hombre (La búsqueda del alma)*, Ed. Rialp, Madrid, 1982, p.21

encuentra la doctrina propiamente tomista sobre el alma<sup>6</sup>, la cual refleja la madurez de su autor. Esta doctrina no deja de ser un aristotelismo tomista, pues no olvidemos que el pensamiento de Tomás de Aquino se vió grandemente influenciado por el pensamiento aristotélico.

Para Tomás de Aquino la actividad más propiamente humana es la que se realiza por medio de las facultades intelectivas: inteligencia y voluntad. El objeto de la inteligencia humana es la cosa material exterior al espíritu y que tiene el propósito de explicar laboriosamente la asimilación de un dato que le es extraño pero conforme a los hechos. <<Así la vida del espíritu, o "alma espiritual" es primeramente exterioridad. Pero el espíritu humano es también capaz de cierta interioridad. La actividad intelectual es inmanente y es reflexiva>> <sup>7</sup>.

Lo que pretendo mostrar junto con Tomás de Aquino es lo que podría llamarse la vida del espíritu u operatibilidad del alma humana que se ejerce por medio de las facultades de la misma. Y como todos sabemos, como seres humanos estamos repletos de aspiraciones y sí se requiere de cierta sabiduría para saber cómo utilizar los medios con los que contamos para realizar esas aspiraciones: como son un conocimiento del mundo exterior y de nuestro "yo". Así pues veámos qué es lo que propone Tomás de Aquino para adentrarnos en ese camino del conocimiento del alma humana.

---

<sup>6</sup> Las obras en donde Tomás de Aquino aborda el tema del alma son: *Quaestio Disputata de Anima* y los comentarios de Tomás de Aquino a las siguientes obras de Aristóteles: *De Anima*, *De Memoria et Reminiscentia*, *De Sensu et Sensato*.

<sup>7</sup> GARDEIL H. D. *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, 3- *Psicología*, Ed. Tradición, p. 150.

Cabe mencionar que elegí el pensamiento de Tomás de Aquino sobre el alma por considerarlo un filósofo que va de las cosas sencillas a la verdad más profunda del "alma". Parte de lo más evidente "como el dato sensible" hacia el esquema interior y más completo del alma.

Una herramienta indispensable para realizar este trabajo es la metafísica, en el sentido de tomarla como una regla general para no caer en una psicología determinista; o sea una psicología limitada a la parte sensible y orgánica del hombre; y que muchas veces deja de considerar la parte espiritual que es el alma, tema fundamental de este trabajo.

## CAPITULO I FRAY TOMAS DE AQUINO<sup>1</sup>

### VIDA Y OBRAS Y DOCTRINA.

Sobre la fecha de nacimiento de Tomás de Aquino hay algunas dudas; si fue en 1224 ó en 1225. Acerca de la fecha de su muerte si hay seguridad, ocurrió en 1274.

Será necesario conocer algo de su contexto histórico, para una mejor comprensión de su pensamiento y obras.

Los hechos relevantes del siglo XIII que merecen señalarse son: el conflicto entre el poder secular y el papal, el llamado evangelismo y el nacimiento de las Ordenes mendicantes, la difusión de las doctrinas místicas y proféticas del abad Joaquín de Fiore y el crecimiento del escolasticismo en Europa Oriental.

Nació en el castillo de Aquino en Roccasecca provincia de Nápoles. Del segundo matrimonio del conde Landulfo de Aquino y de Teodora Teatis hija de un conde. Fueron nueve hermanos, Tomás fué el más joven de los varones. De aquí que, según las costumbres de la época, sus padres estuviesen dispuestos a consagrarle a la Iglesia.

Durante su infancia una tormenta eléctrica provocó que un rayo cayera sobre una de las torres del castillo. Teodora, su madre encontró a la hermanita muerta y a Tomás y a su nodriza ilesos. El biógrafo toma esta anécdota como una señal de Dios, quien lo preservaba para una vida de santidad y de sabiduría.

---

<sup>1</sup>WESHEIPL James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1994.

A la edad de cinco o seis años sus padres llevaron al niño como oblato a la abadía de Montecassino.

<<La *oblación* en sí misma no implicaba votos solemnes, ni tampoco una decisión por parte de los padres o del sujeto en cuestión. Sin embargo, podemos afirmar que él ya desde ese momento era "benedictino", pero sólo en el mismo sentido en que un novicio de la Orden de Predicadores es un "dominico" en espera de hacer sus votos solemnes>><sup>2</sup>.

Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* II-II, q.189, a.5 tuvo buen cuidado en distinguir entre la consagración a la vida religiosa antes de la pubertad, que puede ser hecha por los padres, y la profesión de votos solemnes, realizada en la pubertad que requiere el pleno uso de razón.

Este hecho marca por un lado la dirección que tomaría la vida de Tomás y por otro, debemos entender los usos de la época y el respeto a la autoridad paterna.

La formación en Montecassino era básicamente religiosa, también exigía aprender latín, gramática, lectura, escritura, matemática elemental y armonía.

En 1230 se firma la paz de San Germán ( hoy Cassino) al pie del Monte Cassino. Este tratado puso fin de momento a la primera gran lucha de Federico con la curia. Las hostilidades se reanudaron. En junio de 1239, por medio de un edicto de Federico desterró del reino a todos los religiosos nacidos fuera de su territorio.

Tomás regresa a casa de sus padres en la primavera de 1239. El abad de los benedictinos convence a los condes de Aquino, de que envíen a su hijo a la universidad de Nápoles para que estudie artes liberales. Esta

---

<sup>2</sup> Ibidem p.31.

universidad fue fundada en 1224 por Federico II. Su finalidad era la formación de jóvenes sagaces e inteligentes para el servicio del estado. En eso se distinguía de las demás casas de estudio europeas que, o pertenecían a la Iglesia o su propósito era sólo el amor a la sabiduría.

El estudio de Nápoles era llamado <<estudio general>> porque ahí se enseñaban todas las ramas del saber y de la cultura. Aunque el estudio del derecho era el nuevo objetivo del estudio imperial. También se enseñaban las siete artes liberales que se estudiaban en el resto de las universidades de Europa, con especial atención a la lógica, tomando como texto básico el *Organón* de Aristóteles. Además se estudiaba ahí la filosofía natural y la metafísica de Aristóteles. Entre las obras del filósofo con las que contaban encontramos: *De animalibus*, *De Caelo* y *De anima*.

La corte de Federico II fue un centro importante, no sólo de estudios aristotélicos sino especialmente de Averroes. Este último comentarista fue preferido por Tomás, a los comentarios realizados por Avicena.

La práctica que seguían "las escuelas" de la Edad Media, era la de aceptar chicos de unos 14 o 15 años de edad, matriculados bajo un profesor o maestro determinado, aplicados al estudio del texto (*lectio*) y llevando a cabo discusiones (*disputationes*) y repeticiones (*repetitiones*) de los cursos del maestro.

Bernardo Gui que escribió *Legenda* nos dice de Tomás: << Era un muchacho tranquilo de madurez poco corriente, de pocas palabras, que dedicaba tiempo a la reflexión; más bien callado y serio y a todas luces muy dado a la oración>>.

En los años en que Tomás estuvo en Nápoles, pasó de la adolescencia a la madurez. Era más alto que los italianos de su época y de cierta corpulencia.

En cierto momento, durante el periodo de su adolescencia, dejó de ser oblat. Mantuvo estrecho contacto con el fraile dominico Juan de San Giuliano que <<lo animó en su camino>>, esto sucede durante su estancia en la universidad imperial y en 1244 hace sus votos como dominico. Su padre había muerto el año anterior, quedando su madre al frente de la familia.

La orden de los dominicos fué fundada por Santo Domingo de Guzmán y aprobada por el papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216. Empezó como una orden de predicadores con permiso del obispo Fulco y el conseguir la aprobación papal significaba darle continuidad. <<Su autorización para predicar incluía todo tipo de predicación apostólica: la comunicación de la verdad religiosa en las aulas, por escrito, en el púlpito y en sermones públicos y, en general de cualquier forma que fuese para la salvación de las almas>><sup>3</sup>. Para llevar a cabo adecuadamente la predicación era necesario el estudio, por lo que los frailes tenían que ir a las universidades y tener centros de estudio en sus comunidades.

Tomás comprendía que este era el tipo de vida que él quería: <<El lugar más alto entre las Ordenes religiosas lo tienen aquellas dedicadas a la enseñanza y a la predicación, misión que pertenece y participa de la perfección de los obispos>><sup>4</sup>. El joven Aquino había sido un estudiante con grandes capacidades especulativas y de carácter reflexivo. Habiendo

---

<sup>3</sup> *Ibidem* p.45.

<sup>4</sup> *S.Th.II-II*, q.188, a. 6.

adquirido estudios sobre todos los temas conocidos de su tiempo, podríamos decir que Tomás era un joven sabio, ya tenía mucho que enseñar y la meta de las órdenes mixtas era contemplar y dar a otros los frutos de la contemplación: la contemplación adquirida por el estudio.

Ya que el padre de Tomás había muerto, Teodora tenía que continuar cuidadosamente los planes trazados por ambos, para el futuro y el bien de toda la familia. No les convenía que Tomás entrara en una orden medicante puesto que alteraba los planes familiares. Ellos pretendían que fuera abad de Montecassino, por lo que cuando la madre se entera que Tomás había tomado el hábito Dominicó en San Doménico de Nápoles y que además viajaría al norte de Italia, encuentra en ese evento la oportunidad de hablar con Tomás para disuadirlo de sus planes. Con este propósito manda un mensaje a su hijo Reinaldo, que estaba con el ejército de Federico al norte de Roma, de interceptar a los viajeros. La escolta militar de Reinaldo fue aprobada por Federico que dio permiso para el asalto y el secuestro de Tomás para separarlo de sus hermanos dominicos. En 1243 el monarca hacía la guerra al Papa en Toscana. En 1244 el emperador se encontraba en Acquapendente, al norte de Roma, fuera del territorio pontificio, los dominicos dependían de Roma, y la fortuna de la familia Aquino dependía del emperador. Con los datos anteriores nos percatamos de las razones que tenía Teodora para animar a su hijo a dejar a los dominicos, ya que los dominicos no podían tener propiedades

Los hermanos de Tomás lo raptan, lo llevan al castillo de la familia en Montesangiovanni, lo encierran en un cuarto y le introducen a una "joven bella" con el fin de seducirlo. Este hecho indigna a Tomás y toma un leño ardiente de la chimenea arrojando a la chica de la habitación. En relación



con este suceso se hacen muchos comentarios acerca de la castidad de Tomás. Los testigos en el proceso de canonización afirmaron su castidad otorgándole el cingulo angelical. Pensamos que Tomás tenía muy clara su vocación y que simplemente una mujer no entraba en sus planes. En todo caso, para complacer a su familia, hubiera podido cambiar de orden religiosa cosa que tampoco hizo.

Después de este incidente es llevado a Rocasecca en donde se encontraba su madre. Ella intenta persuadirlo, sin ningún éxito, a que siga los planes familiares. Parece ser que permaneció en la casa familiar por espacio de un año, durante el cual se dedicó al estudio de la Biblia y de las Sentencias de Pedro Lombardo, a la oración y a conversar con la familia, incluso Teodora le permitía la visita de sus hermanos dominicos. Depuesto Federico II el 17 de julio de 1245, por el concilio de Lyon, ya que este hecho cambió la fortuna de los Aquino, su madre le permite partir con su bendición. Regresa a Nápoles para recibir nuevas órdenes del prior en el verano de 1245.

Es enviado a París en donde estudió tres años. No se sabe con exactitud si ahí conoció a Alberto Magno, pero Tomás ya contaba con estudios universitarios en artes liberales y probablemente estudió teología con los dominicos.

En 1248 Tomás fue a Colonia en donde se encontraba Alberto como regente del nuevo <<*studium generale*>> de la provincia alemana. Alberto estaba convencido de la necesidad de una base filosófica para el estudio de la teología.

A Tomás lo apodaban el <<buey mudo>>, un biógrafo sostiene que: <<comenzó a ser más silencioso que nunca y más devoto en la oración>>.

Uno de sus hermanos dominicos recoge unas notas de los apuntes del Aquinate, las muestra a Alberto y éste le da el puesto de *respondens* a Tomás. Entonces dirá del joven fraile << nosotros le llamamos el buey mudo pero sus mujidos resonarán por el mundo>>. Lo hace su ayudante o bachiller: hacía una rápida lectura de uno de los libros de la Biblia y lo interpretaba, y como cursor ayudaba a los estudiantes a familiarizarse con el texto.

Se conocen solamente dos cursos de conferencias y disputas durante el aprendizaje de Tomás. Se mencionan las lecciones sobre el *De divinis nominibus* de Dionisio y sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Cuatro años estudió con Alberto de 1248 a 1252.

Recibe Tomás la oferta para ser abad de Montecassino sin tener que dejar de ser dominico. Pero el angélico rehusó al beneficio como siempre rehusó a los honores eclesiásticos. Esto hubiera agradado a su familia. Federico II muere el 13 de diciembre mientras Tomás estudiaba en Colonia.

Tomás es ordenado sacerdote en 1250 o 1251, más o menos a los 25 años de edad.

Alberto lo anima a continuar sus estudios en París. Regresa a París en el otoño de 1252 para llenar los requisitos para recibirse como doctor en teología. Se gradúa el tres marzo de 1256. Funge como maestro regente en teología en la universidad de París de 1256 a 1259.

Tomás escribe su primer trabajo mayor durante su estancia en París: *Scriptum super sententias*. En él ya se encuentran sus principales tesis: <<la distinción real entre *esse* y la esencia en las criaturas, y su verdadera identidad en Dios; el rechazo de la composición hilemórfica en las sustancias separadas o ángeles; la pura potencialidad de la materia prima;

la unicidad de la forma sustancial en las criaturas corpóreas; la consideración del intelecto agente y posible en el hombre como potencias del alma individual; la insistencia en que la materia signada por la cantidad es el único principio de la individuación natural; insistencia en que la naturaleza no es la "causa eficiente" sino sólo el principio activo en la libre caída de los cuerpos naturales; y la defensa de la posibilidad del movimiento natural en el vacío>><sup>5</sup>. Exponemos esta parte del pensamiento de Tomás para hacer notar la magnitud de sus conocimientos y de su poder de observación, que no solamente tocan el ámbito de la teología y de la filosofía, sino que incluso abarcan el campo de la física, cuando habla del movimiento de los cuerpos. Ya aparece el alma humana, pero este tema lo profundizará cuando comente el *De anima* de Aristóteles.

Escribió dos obras antes de ser maestro de teología antes de los treinta y un años: *De quidditate et esse* y *De principiis naturae*, que dedicó a sus hermanos frailes.

Es en *De ente et essentia*, un trabajo de metafísica, en donde encontramos la mayor parte de las ideas filosóficas de Tomás expresadas claramente.

La única obra de carácter polémico antes de graduarse como maestro fue *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, escrita en 1256 donde se opone al ataque de Guillermo de Saint-Amour contra los mendicantes.

Ya para graduarse como maestro de teología Tomás no tenía tema para su exámen. Le pide a Dios que lo ilumine. Cuentan sus biógrafos que el Aquinate le dijo a su secretario Reginaldo que había hablado en sueños con los apóstoles Pedro y Pablo y que éstos le habían explicado todo lo que que

---

<sup>5</sup> WEISHEIPL, *Op. cit.*, pg. 104.

quería saber. Este suceso lo relató Reginaldo bajo juramento en el proceso de canonización de Fray Tomás. Para Tomás los sueños tenían importancia, cuando su cuerpo ya no daba más, él se ponía en las manos de Dios. Los apóstoles le hablaron en Su nombre, en la inconsciencia del sueño de Tomás.

Tomás siempre tuvo muy claro su objetivo o finalidad. Otra anécdota que lo prueba es que un día un estudiante le dijo, que París era muy bello y que si no le gustaría ser señor de la ciudad, Tomás le contestó que él prefería leer las homilías de San Juan Crisóstomo sobre el evangelio de San Mateo, ya que como maestro, Aquino quería seguir escribiendo, estudiando y enseñando.

Los rasgos positivos de su carácter se acrecentaban. Cuenta Bernardo Gui que su memoria era extremadamente rica y retentiva: <<todo lo que alguna vez había leído y asimilado ya nunca lo olvidaba>>. Gui añade: <<todavía más fuerte es el testimonio de Reginaldo, su *socius*, el de sus alumnos y de aquellos que escribían su dictado, los cuales declaran que acostumbraba a dictar en su celda a sus tres secretarios, e incluso de vez en cuando a cuatro, sobre diferentes temas al mismo tiempo>>. Gui menciona además, que uno de los secretarios de Tomás, un bretón llamado Evan, de la diócesis de Treguier, relataba que Aquino después de dictarle a él y a otros dos secretarios, a veces se sentaba a descansar del trabajo y, cayendo dormido, continuaba dictando en sueños mientras Evan seguía con su transcripción<sup>6</sup>. Vemos en este pasaje una especie de teleología inconsciente. Aún dormido su mente seguía trabajando y parece que con claridad y coherencia, por lo menos el biógrafo no dice lo contrario.

---

<sup>6</sup> Cf. *Ibidem* p. 172.

Como maestro Tomás seguía el método escolástico y lo mismo en algunos sus escritos, como lo muestra *La Summa Theologiae*.

<<La esencia misma de la educación escolástica consistía tanto en lecciones como en disputas. No sólo era suficiente escuchar la exposición de los grandes libros del pensamiento occidental explicados por un maestro; era esencial que las grandes ideas se examinasen críticamente en la disputa>><sup>7</sup>. La disputa o la discusión de las ideas, es en donde éstas se "mastican", se valoran, se critican y se da a luz una respuesta o a varias, con las debidas distinciones.

Las *quaestiones disputatae* que mantuvo en París fueron: *De veritate*, de 1256 a 1259, durante su primera estancia en París. *De spiritualibus creaturis*, *De virtutibus*, *De Malo* y *De union et verbi*, (1269 a1272), cuando Tomás regresó a París.

Las actividades extracadémicas eran todos aquellos compromisos y escritos que no se originaron en las aulas: La *Summa Contra Gentiles* encargada por Ramón de Peñafort maestro general de la orden dominicana, al ilustre doctor *in Sacra Pagina*. ( La obra de Tomás es muy extensa, por lo que sólo mencionaremos la parte del contenido de las obras que se refieran al tema del alma). En el libro II trata: la distinción entre las criaturas (39-45), las sustancias espirituales (46-45), la unión del alma y del cuerpo en el hombre (56-72), el intelecto posible y el intelecto agente en el hombre (73-78) o el alma humana (79-90) y finalmente en un breve estudio, las sustancias separadas (91-101). Estos temas serán tratados más sistemáticamente en la *Summa theologiae*, porque la *Summa contra gentiles* es fundamentalmente una obra apologética.

---

<sup>7</sup> Ibidem p. 235.

Antes de dejar París escribió una exposición sobre el *De Trinitate* y el *De Hebdomadibus* de Boecio. De este comentario lo que interesa para el tema del alma y su estudio es la cuestión 5 artículo 1, en donde trata de modo general, la clasificación tradicional de las ciencias especulativas en la ciencia natural, matemáticas y metafísica.

<< Para Tomás siguiendo a Boecio y a Aristóteles, las ciencias naturales prescinden de hacer afirmaciones acerca de casos individuales en cuanto tales (este hombre: Pedro), y examina todo el universo que está inmerso en la materia y el movimiento, es decir, todas las afirmaciones científicas de las ciencias naturales recaen sobre cuerpos tangibles en movimiento: sus principios, definiciones y leyes. Si a ésto le llamamos "abstracción", entonces las ciencias naturales abstraen la naturaleza de una especie, de sus casos individuales>>. ( de este hombre Pedro, abstraigo su especie que es hombre).

<<En realidad esta clase de abstracción es común a todas las ciencias; éstas no hacen leyes sobre el individuo en cuanto tal, (Pedro) sino sólo sobre hechos universales>><sup>8</sup>. Esta cita nos muestra que las bases del conocimiento científico ya estaban dadas desde la antigüedad con la diferencia de que no existían las fronteras entre esas ciencias y la filosofía. Un filósofo era un físico, un matemático, como Pitágoras y Platón que también eran teólogos. En los diálogos de Platón, Sócrates se centra en el hombre interior, en el alma humana y sus pasiones, los enigmas de la conciencia y la razón, temas que abordará Aristóteles pero sin dejar a un lado las ciencias naturales. Tomás de Aquino fue heredero de esta tradición filosófico científica.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p.169.

En el comentario al texto de Boecio, Tomás hace una contribución al estudio de la metafísica: cambia el término "abstracción" que Aristóteles y Boecio utilizan, por el término *separatio*. Dice que <<el metafísico, no abstrae verdaderamente, porque él tiene que vérselas con todos los seres precisamente en cuanto que son seres. Ahora bien; si podemos decir que "no todos los seres son materiales", entonces surge un nuevo sujeto que se debe estudiar. Así pues, si puede mostrarse que hay algo en el universo que no es material sino "separado" de la materia, y que no puede estudiarse ni por medio de las ciencias naturales, ni por las matemáticas, sino que debe estudiarse en la metafísica. Esta "separación" de la materia significa dos cosas: primero, que hay algo que es completamente inmaterial (Dios, las sustancias separadas, el alma humana) y segundo, que no todos los términos comunes, como "sustancia", "acto", "potencia" y "causalidad", están necesariamente restringidos a las cosas materiales, sino que se conciben y se predicán análogamente tanto de la realidad material como de la realidad inmaterial. Así pues, a la objeción de que incluso la materia y el movimiento son seres, y que por lo tanto deben ser estudiados por la metafísica, Tomás replica que la metafísica considera la materia y el movimiento e incluso a los individuos, pero sólo en cuanto que ellos son seres, no en cuanto que su naturaleza individual y específica les hace distintos de otras cosas (q. 5, a.4, ad.6)>><sup>9</sup>. Cuando Tomás utiliza el término *separatio* y se refiere al alma humana lo hará en el sentido en el que es separable del cuerpo, pero que está unida al cuerpo viviente. Los conceptos metafísicos los utilizará para hacer referencia al alma, describiéndola con sus facultades.

---

<sup>9</sup> Ibidem, p.170.

Tomás considera a las matemáticas como *scientiae mediae* cuando se utilizan en la astronomía, mecánica, óptica y musicología, porque estas ciencias se sirven del movimiento y de la materia (*STh.* cf.q.5,a.3 ad.6 y ad.7). (En los estudios de psicología moderna el uso de las matemáticas es indispensable en las estadísticas y mediciones de fenómenos mentales).

De 1259 a 1265, Tomás es maestro de Teología en la provincia romana. «Orvieto, la corte del Papa Urbano IV, se convierte en un centro de gran actividad; intelectuales, diplomáticos, obispos y misioneros de toda la cristiandad venían a su corte y algunos de ellos permanecían en ella por un tiempo considerable»<sup>10</sup>. La estancia de Tomás en la corte del Papa es de 4 años de 1261 a 1265. Alberto Magno más conocido como filósofo que como teólogo permanece ahí hasta 1263.

En este período Tomás concibe la realización de la *Summa Theologiae* y está ansioso de procurarse traducciones que contengan la verdad de la doctrina aristotélica. Guillermo de Morbecke realiza las traducciones. Tomás no conocía el griego, pero tenía el don de interpretar lo que los otros filósofos querían decir: la *intentio auctoris*, el sentido buscado por el autor griego.

En 1264 muere el papa Urbano IV. 1265 es un año tranquilo para Tomás lo dedica a enseñar y a escribir. No así lo era para la Historia, a continuación vendrán algunos datos que lo muestran. Federico II había muerto en 1250. Le había sucedido su hijo mayor Conrado IV, quien había sido rey de Roma desde 1237. El trece de diciembre de 1250, Conrado es nombrado emperador y sólo reina durante cuatro años, dejando solamente un hijo pequeño para que lo suceda. Manfredo hijo mayor bastardo de

---

<sup>10</sup> Ibidem p.182.



Federico tomó el poder e hizo la guerra al nuevo papa francés Clemente IV, (1265-1268). El papa pide ayuda al rey de Francia Luis IX, éste manda a su hermano Carlos de Anjou.

En 1256 Tomás escribe un tratado sobre la monarquía: *De regno o De regimine principum ad regem Cypri*. Es el único tratado escrito por Tomás que trata explícitamente acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Tomás era un hombre de su época y no era ajeno a los sucesos y problemas que se presentaban, por lo que al tomar conciencia de los continuos problemas entre el papado y los monarcas ofrece este tratado como regalo al rey de Chipre.

Tomás es maestro regente de Santa Sabina en Roma (1265-1267). En este periodo escribe la primera parte de *De veritate* y *De potentia Dei*, esta última tiene que ver básicamente con la omnipotencia divina en la creación y gobierno del mundo, y consiste en diez cuestiones cada una dividida en numerosos artículos.

En *De potentia Dei*, en el artículo 9 y en el 10 trata sobre el alma humana: ¿Es el alma humana creada por Dios de la nada o es transmitida por la inseminación?. Plantea la cuestión, después mostrará lo que otros han dicho. Se queda con lo que ha sido aprobado por la Iglesia. Y da la respuesta: la absoluta necesidad de que el alma humana sea creada por Dios de la nada. Como buen filósofo dará argumentos racionales que comprueben tal respuesta.

Otra obra que se disputó en Roma fue *De spiritualibus creaturis* (1267), con once artículos. Considera al alma humana unida pero separable del cuerpo (a.a.1-4), y también trata de las substancias separadas llamadas ángeles (aa.5-11).

Se discute si en este periodo Tomás escribió el comentario al libro I de *De anima*, y la *Sententia libri Ethicorum*.

#### LA <<SUMMA THEOLOGIAE>>

Esta es la obra más extensa e importante de Tomás de Aquino. Al tratar el tema del alma no lo haremos desde una perspectiva teológica, sino desde un ángulo filosófico científico.

Pero como se ha visto a lo largo de la vida de Tomás y de su contexto, en su época, en la Edad Media, y en las universidades se enseñaban las "artes", que tenían a la filosofía como ciencia básica y auxiliar, se enseñaba una jerarquía en el saber. Aunque cabe aclarar que, la teología era una ciencia mixta: sus principios eran las verdades reveladas y la filosofía era la encargada extraer de esas verdades la mayor cantidad posible de consecuencias. Esto lo podemos ver en la *Summa theologiae* en donde encontramos explicaciones de tipo natural racional sobre el hombre y su alma.

El idioma culto en la Edad Media era el latín, todos los profesores enseñaban y escribían en latín. Entre la iglesia y el estado, no había una separación, aunque esta situación ocasionaba serios problemas. Los reyes tomaban al Papa como la máxima autoridad. Esta unidad fué característica de la edad media. Los eclesiásticos, obispos, frailes, eran los que tenían el saber intelectual particularmente en las universidades.

A continuación presentamos un pequeño marco ambiental de la filosofía medieval:

La imagen de la filosofía medieval se compone de los siguientes elementos; Los pueblos históricamente jóvenes del norte y oeste de

Europa, quienes mediante un aprendizaje metódico, emprenden la tarea de apropiarse e incorporar el patrimonio tradicional de la Antigüedad pagana y cristiana. El recinto en el que se lleva a cabo la vida intelectual de esta época fundada en esta herencia es la Iglesia (monasterio, escuela catedralicia, Universidad con privilegios papales). Por todos estos planteamientos se le conoce en parte como una "filosofía cristiana".

Se le debe a Alberto Magno el impulso intelectual que determinó que en el siglo XIII se pudiese en marcha algo radical y trascendentalmente nuevo. Pero lo revolucionariamente nuevo para el desarrollo del pensamiento filosófico es que San Alberto Magno, con una firme determinación, expone: <<el pensamiento de la realidad, adquirido en el inmediato encuentro con las cosas, es el indispensable punto de partida de todo conocimiento natural. El terreno accesible a la experiencia, debe superar la comprobación a lo transmitido, si se pretende exigir validez>>. Es así como Alberto Magno propone las bases para el conocimiento científico al dar la importancia debida a la comprobación. "En tales casos sólo la experiencia da certeza". Para este teólogo y filósofo es sencillamente evidente el rehusar argumentos teológicos dentro de la discusión científico natural. La *ratio*, es la capacidad del hombre para comprender la realidad, y de esta manera el hombre podrá ir ascendiendo en la comprensión de verdades filosóficas.

Alberto Magno fue el "primer teólogo de la Edad Media que miró clara y agudamente al aristotelismo". Comenta todos los escritos de Aristóteles. Debido a su naturaleza inquieta se ha hablado de cierta disonancia en su pensamiento. La tarea ordenadora y unitaria fue realizada por su discípulo Tomás de Aquino.

"Une en cuanto puedas la fe con la razón", que ya había sido dicho por Boecio, continuará siendo el lema de la Edad Media<sup>11</sup>. Esta concepción se ve con claridad en la *Summa theologiae*.

A continuación mostramos la estructura básica de la *Summa theologiae*

I, *prima pars*. Dios, uno y trino y el *exitus* de todas las criaturas a partir de El.

i, Procepción de las criaturas de Dios.

ii, Distinción de las criaturas:

iii, Lo compuesto de espíritu y cuerpo: el hombre<sup>12</sup>.

II& III. El movimiento del hombre hacia Dios (*reditus*).

I-II, *prima secundae*. El movimiento del hombre en general hacia Dios por los actos humanos<sup>13</sup>.

II-II, *secundae secundae*. El movimiento del hombre hacia Dios por los actos humanos en particular.

III, *tertia pars*. Cristo, camino a la vida eterna.

Tomás escribió la *Summa* en siete años. La primera parte es simple, metafísicamente profunda, concisa y completa. La segunda parte es sumamente original en su estudio de la vida moral del hombre, reconociendo su complejidad y la primacía del amor en todas las acciones humanas. Sigue en gran parte el mismo orden racional de la *Ethica* de Aristóteles, <<y sobrepasa a todos los autores por la visión cristiana de la

<sup>11</sup> Cf. PIEPER Joseph *La Escolástica*.

<sup>12</sup> AQUINO, *S.Th.*, I qq. 75- 102, El tratado del hombre, es el texto más importante de esta tesis.

<sup>13</sup> *S.th.*, I-II, qq. 22-48. El tratado de las pasiones del alma, se analizará en el c. VI.

lucha del hombre para llegar a su fin sobrenatural, que es la visión eterna de Dios mismo>><sup>14</sup>.

En Viterbo con Clemente IV (1267-1268). El papa clemente IV, que tenía mucho cariño a Tomás le ofreció el arzobispado de Nápoles junto con las rentas del monasterio de San Pedro De Aram. Tomás rehusó el ofrecimiento y le pidió al Papa que ya no le ofreciera otros puestos. Una vez más se puede ver como Tomás era consciente del tipo de vocación que quería cumplir.

El 22 de noviembre de 1267, Moerbecke terminó de traducir la paráfrasis de Temistio al *De anima* de Aristóteles, permitió que Tomás la leyera inmediatamente, porque el aquinate trabajaba entonces en el problema de alma humana, en la *Summa*, I, qq, 75-89. En el prólogo que abre esta sesión de la *Summa* Tomás afirma que << pertenece al teólogo considerar la naturaleza del alma del hombre (*ex parte animae*), no su cuerpo (*ex parte corporis*), excepto en la medida en que el cuerpo se relaciona con el alma>>. Con esta afirmación muestra la importancia del alma y difiere de Aristóteles en su tratamiento del alma porque el Estagirita empieza con un análisis de las operaciones del hombre, no sólo intelectuales, sino también físicas y corporales; y finalmente trata la naturaleza del hombre tal y como es en esta vida. El libro *De causis* (*De causis* II, tr. V. c. 24), se unió como el libro XI de la metafísica que trata de las sustancias separadas, esto muestra que es la metafísica la que trata al alma como sustancia separada. El teólogo que también es un metafísico y sabiendo que el hombre tiene un alma, continúa con un estudio de sus facultades y operaciones, en particular la intelección y la volición que están

---

<sup>14</sup> WEISHEIPL, Op. cit. p. 261.

separadas de la materia, mientras que el alma del hombre está en relación con la materia<sup>15</sup>.

El comentario completo de Tomás al *De anima* debe situarse en mayo de 1268.

Tomás tenía una tendencia a quedar absorto en sus pensamientos. Cuentan que cuando estaba en un banquete sentado al lado del rey Luis XI de Francia, estuvo ausente *in spiritu rapitur*, pensando en los argumentos adecuados para resolver la cuestión de los maniqueos, de pronto golpea la mesa, y manda a Reginaldo que escriba, entonces pide una disculpa al rey y le dice que creía que estaba en su celda. El rey pide a un secretario que escriba los pensamientos de Aquino. Este suceso tuvo lugar en 1269.

Durante la segunda regencia parisina (1269-1272), Tomás tenía cuarenta y cuatro años, se encontraba en la cúspide de su energía física y vigor intelectual. <<Su cabeza era grande y siempre se mantenía erguido, "tal y como lo hacen los hombres de carácter íntegro". su complexión era saludable, como "trigo maduro"; su cuerpo era armónico y de buena contextura "y su inteligencia aguda", también era viril, "robusto y pronto a servir a la voluntad">><sup>16</sup>.

Tomás, además de ser profesor en la universidad, continuaba con la *Summa Theologiae*. Escribió el comentario a San Juan y a la Carta a los Romanos junto con el comentario a la Carta a los Corintios de San Pablo. Cuentan que mientras estaba ocupado en este trabajo tuvo una visión del apóstol. Otras obras son los comentarios a Job y a Isaías.

---

<sup>15</sup> Ver el índice en donde empieza el capítulo II, cómo lo hace Tomás en la *Summa*, con la naturaleza del alma.

<sup>16</sup> WEISHEIPL. *Op. cit.* p.281.

En las cuestiones disputadas *De anima*, dividida en 21 artículos encuentra que el mejor modo de exponer sus tesis sobre la naturaleza del alma humana, particularmente sobre su intelecto, era disputar abiertamente ante toda la comunidad académica. Era ésta una cuestión que urgía aclarar debido a las controversias suscitadas por el averroísmo latino.

Averroes era considerado como "el comentador de Aristóteles", de sus comentarios se derivan las siguientes tesis: la unicidad del intelecto para todos los hombres, la negación del libre albedrío, la restricción de la divina providencia y la eternidad del mundo. Surgen grandes polémicas.

Para aclarar la polémica averroísta Tomás escribe en 1270: *De unitate intellectus contra averroistas parisienses*, en donde dice que no ha atacado el error de Averroes por la enseñanza de la fe sino por argumentos y palabras de los mismos filósofos y que el error no se origina en Aristóteles sino en Averroes. Lo llega a llamar pervertidor de la doctrina peripatética.

Esta situación preocupó a Tomás. Por una parte los estudiantes de filosofía no se dejaban convencer por los teólogos, por otra parte el estudio de Aristóteles era obligatorio para todos los estudiantes de la universidad de París desde 1225 y además, todos los maestros de teología y de filosofía estaban correcta o equivocadamente influenciados por su enseñanza. Tomás no estaba de acuerdo en que se prohibiera la lectura de Aristóteles para que los estudiantes no cayeran en herejía.

Tomás sostenía que ningún argumento presentado contra la fe es una verdadera demostración sino sólo un sofisma. El aquinate se sintió con el deber de proporcionar los textos adecuados a los estudiantes y hace más comentarios a la extensa obra de Aristóteles.

<<Con la posible excepción del comentario al *De anima*, que puede haber sido comenzado en Italia alrededor de 1268, todos los demás parecen haber sido escritos entre 1269 y 1273>><sup>17</sup>.

*Sententia super Physicam*, *Sententia super posteriora Analytia*, *Sententia super metaphysicam* y los comentarios a: *De caelo*, *De generatione*, y *Meteora*. Algunos de estos escritos quedaron inconclusos.

Se presenta otra polémica de corte más Platónico de parte de los franciscanos que seguían a san Agustín, contra los dominicos más racionalistas y aristotélicos. Tomás para aclarar tal situación escribe: *De aeternitate mundi* en 1270.

Las controversias suscitadas en la universidad de Paris no se resolvieron definitivamente. Tomás deja un sucesor como profesor en la universidad de París, él y Reginaldo salen el 24 de abril de 1272 para dirigirse a Italia.

<<El rector, los maestros y estudiantes de Artes pidieron el regreso de Aquino a la universidad de París. "Admiraban al hombre santo y notable, así como al profesor y escritor eminente cuyas obras ellos leían>><sup>18</sup>. Pero Tomás continuó su camino rumbo a Nápoles, porque su misión en "la ciudad de los filósofos" (nombre que se le había dado a París) ya había terminado .

El rey Carlos I era el protector de la orden y mantenía buenas relaciones con la Santa Sede. El monarca había establecido la paz en su reino y quería renovar la "universidad " fundada por Federico II. Con este propósito invita a Nápoles a maestros y estudiantes de la universidad de París para que enseñen y disfruten del cálido clima napolitano y del mar.

---

<sup>17</sup> Ibidem p. 324.

<sup>18</sup> Ibidem p.338.



La actividad académica de Tomás en Nápoles duró catorce meses, fue muy productiva; termina la *Summa Theologiae* y los Comentarios a Aristóteles. La obra académica que se atribuye a este periodo son las lecturas sobre los salmos con una visión cristocéntrica. Tomás decía que había que interpretarlos en relación a la figura de Cristo.

Escribe el opúsculo: *De substantiis separatis, o de angelis* en donde critica las doctrinas de Aristóteles, Platón, Avicena y Avicibrón. Termina en el capítulo 20 en donde habla de la naturaleza de los ángeles, buenos y malos.

Tomás seguía un régimen de vida muy estricto y cumplía con su rutina regularmente. El 6 de diciembre de 1273, durante la misa de la fiesta de San Nicolás, se sintió profundamente conmovido por algo que le afectó profundamente. Después de esta experiencia ya nunca volvió a escribir y también alteró notablemente su rutina, ya no dictaba a sus secretarios. Quedó como estupefacto, sus movimientos se volvieron torpes.

Pidió que lo llevaran a visitar a su hermana la condesa Teodora de San Severino quien se alarmó por el estado de su hermano. Pasó tres días en el castillo en compañía de Reginaldo, quien con gran insistencia le preguntaba acerca de su estado, hasta que finalmente obtuvo la respuesta de Aquino: <<Prométeme por el Dios vivo todopoderoso y por su lealtad a nuestra Orden y por el amor que tu me tienes, que nunca revelarás mientras yo viva, lo que yo te diga. Todo lo que he escrito, me parece paja en comparación a lo que ahora me ha sido revelado>><sup>19</sup>. También le comunicó a su secretario y confesor Reginaldo: << La única cosa que yo

---

<sup>19</sup> Ibidem p.367.

quiero ahora es que, si Dios ha puesto fin a mi trabajo, que rápidamente ponga fin también a mi vida>>.

Sobre este hecho, los biógrafos y testigos del proceso de canonización comentan que tuvo dos aspectos uno físico y otro místico. Del aspecto físico dicen: o que pudo haber sido un golpe en el cerebro que le provocó una hemorragia interna, ya que tenía dificultad para hablar y torpeza de movimientos, o que se debió a un agotamiento por exceso de trabajo. Sobre el aspecto místico dice el autor: <<La divina providencia determina que a veces semejante perturbación de la mente y del cuerpo vaya acompañada por una experiencia mística, si no en el momento mismo en que se produce la enfermedad, sí ciertamente en el periodo que dura>><sup>20</sup>. Es difícil explicar con palabras las experiencias místicas; algunos santos como San Juan de la Cruz nos dan aproximaciones en un lenguaje poético. Tomás lo más que dijo acerca de esa experiencia, fue lo que relató Reginaldo.

Hacia finales de febrero, Tomás sintió que su fin estaba cerca y pidió que lo llevaran a la abadía cisterciense de Fossanova. Ahí murió el 7 de marzo de 1274. Fue canonizado en 1323.

---

<sup>20</sup> Ibidem p.368.

## CAPITULO II. EL ALMA EN GENERAL

### 2.1. PRELIMINARES

A lo largo de la historia de la filosofía antropológica, muchos han sido los que han negado la existencia del alma. Tanto para los empiristas como para los materialistas, el hombre está regido por un solo principio y ése es la materia.

Otros más aún dudan si la naturaleza del alma es material o espiritual. Lo que nadie puede negar es que en el hombre hay un principio, una causa<sup>1</sup>, algo que lo anima y que le da vida. Y esto lo podemos ver con más claridad si nos remontamos a la raíz del término alma que se deriva del griego *psique* : soplo, hálito, aliento vital, fuerza vital, alma<sup>2</sup>, y del latín *anima* : soplo, aire; brisa (poét.) aliento; principio vital, alma<sup>3</sup>.

Aunque Tomás de Aquino y Aristóteles consideran evidente la aceptación común de la existencia del alma y no insisten exageradamente en ello, ofrecen pruebas implícitas y explícitas de su realidad<sup>4</sup>.

Los términos que encontraremos en la exposición que el Aquinate hace del alma provienen del método aristotélico de la metafísica y de la física. Aristóteles extrae de la física *las nociones de acto y potencia*,

---

<sup>1</sup> principio: se llama principio a todo punto de partida de un movimiento o cambio, se llama causa a aquello de cuyo ser procede algo. AQUINO, *Principios de la realidad natural*, Ed. Tradición, México 1971, p.41.

<sup>2</sup> PABON S. DE URBINA José M., *VOX Diccionario manual Griego- Español*, Ed. Bibliograf, Barcelona 1988, p. 682

<sup>3</sup> AAVV. *VOX Diccionario ilustrado, latino-español, español-latino*, Ed. Rei, México, 1993, p. 123

<sup>4</sup> KRAMSKY Carlos, *Antropología filosófica*, México D.F. 1997, p. 41.

*sustancia y accidentes, ente y causas, y las utiliza "como medios para conocer" otras realidades, como por ejemplo, el alma*<sup>5</sup>.

## 2.2. IDEA DEL ALMA A LA LUZ DE LA FISICA GRIEGA

<<Como enseña el Filósofo en el libro XI *Sobre la naturaleza de los Animales*, en cualquier género de cosa, primero es necesario considerar las determinaciones comunes y generales<sup>6</sup> y después las propias de cada género<sup>7</sup>, proceder que ciertamente Aristóteles guarda en la *Filosofía Primera*>><sup>8</sup>.

Es lógico pensar que Tomás recurre al libro *Sobre la naturaleza de los animales*, porque en el proceder demostrativo siempre hay que ir de lo más obvio, evidente y primario, a lo menos evidente y más elevado. De este modo, si observamos el género de viviente en que se manifiesta claramente el alma como principio de vida y de movimiento, encontraremos que se trata del género animal, a diferencia del género mineral cuyos miembros parecen a simple vista inertes.

Tomás de Aquino para abordar el tema de la ciencia del alma, empieza por resaltar su dignidad. Para ello afirma que su objeto es el más noble entre las criaturas inferiores. Y aunque lo que encuentra al investigar al alma no pueda ser muy exacto, por la misma naturaleza de su objeto, éso

---

<sup>5</sup> Cf. GARCIA MARQUES et al., *Exposición del "De Trinitate" de Boecio*, EUNSA, Pamplona, 1982.

<sup>6</sup> Como la ciencia del alma y que el alma es común a todos los vivientes.

<sup>7</sup> El alma en cada género de viviente.

<sup>8</sup> AQUINO Tomás de, *In I De anima Aristotelis expositio*, Lect.1, Marietti (Ed. Fundación Arché, Buenos Aires, 1979, p. 5, trad. Ma. Luisa Donadío M. de Gandolfi).

no le resta dignidad ni admiración hacia el alma. De ahí que al hacer referencia a esta ciencia Aristóteles le otorgue "el primer puesto"<sup>9</sup>.

Por otro lado, el Aquinate al comentar sobre Aristóteles muestra la utilidad de esta ciencia. Así, por ejemplo, el conocimiento de las virtualidades del intelecto posible como potencia del alma, nos muestra la manera de conocer verdades y causas divinas, lo cual es necesario para la *filosofía primera*. Por el conocimiento de las potencias del alma podemos adquirir virtudes: esto es parte de la *filosofía moral*. También es útil a la *filosofía de la naturaleza*, el conocimiento de las virtualidades del intelecto posible "pues gran parte de los entes naturales poseen alma, y el alma misma es fuente y principio de vida"<sup>10</sup>.

Esta ciencia del alma presenta dificultades que se tendrán que resolver y al que le corresponde llevar a cabo tal investigación es al *filósofo de la naturaleza*<sup>11</sup>, quien trata de encontrar una definición adecuada para el alma y procede con un método analítico-sintético, tomando en cuenta la substancia, sus partes y lo que le adviene.

Ahora bien, la manera de conocerla debe proceder partiendo de sus accidentes, que son los que podemos ver de alguna manera. En efecto, como tradicionalmente lo han hecho los filósofos, partimos de lo que nos es manifiesto hasta llegar a lo inmanifiesto y éste es el camino a seguir<sup>12</sup>. Un análisis de los entes que se mueven y sienten (precisamente por tener alma) ha llevado a Tomás de Aquino a establecer -siguiendo dicho método-

---

<sup>9</sup> Cf. Ib. Lect. I, n. 6.

<sup>10</sup> Cf. Ib. Lect. I, n. 7.

<sup>11</sup> Cf. Ib. Lect. II, n. 23.

<sup>12</sup> Cf. Ib. Lect. I, n.9, y n.10.

que <<las cosas se conocen por sus operaciones, por donde la vida en sus causas y principios se comprenderá por las operaciones vitales>><sup>13</sup>.

Al hacer historia de la filosofía respecto del alma Tomás y Aristóteles se encontraron, tanto con doctrinas mecanicistas materialistas, como con un dualismo absoluto que rechazaron por igual<sup>14</sup>.

Tomás dice que si el alma no es un cuerpo en su materialidad bruta, no se puede admitir que sea un compuesto resultante de la combinación de elementos. El Aquinate encontró esta teoría mecanicista bajo dos formas muy cercanas: la del "alma como complexión", atribuida a Galeno, y la del "alma armonía" que se remonta a Empédocles<sup>15</sup>. Así, el ser vivo como los otros cuerpos, estaría compuesto de elementos materiales que tienen cierta proporción como resultante y no como principio. Esto explicaría la organización y la actividad del conjunto. Pero para Tomás éso no puede ser un principio motor. Galeno y Empédocles tampoco explican el conocimiento que excede las cualidades de actividad y pasividad de los elementos materiales. Se impone que en el principio de la vida haya una realidad cuya consistencia sea completamente diferente.

Para Empédocles, según el cual el principio motor es el fuego no puede tener el carácter del alma, porque energías puramente físicas tenderían, en efecto, a procurar un crecimiento indefinido; un aumento limitado supone un principio de regulación o una medida que sea de otro orden.

---

<sup>13</sup> Cf. AQUINO Tomás de, *In II de Anima* Lect. I, n. 1.

<sup>14</sup> Cf. GARDEIL, H.D., *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, vol. 3: Psicología, Ed. Tradición, México, 1974, p. 23

<sup>15</sup> Cf. AQUINO Tomás de, *Suma contra gentiles* II,c. 63-64. Ed. Porrúa, México, 1989.

Después de estos argumentos de Aquino, en contra de los materialistas, nos podemos ir haciendo una idea de la noción de alma en general: es principio de vida y además de un orden distinto.

Para ejemplificar con más precisión la crítica que hace al dualismo platónico, baste citar el siguiente fragmento:

<<Platón, y los que lo han seguido, han pretendido que el alma intelectual no está unida al cuerpo como la forma a la materia, sino solamente como un motor al móvil; así, decían que el alma está en el cuerpo como un piloto en un navío, y que así no había unión entre el alma y el cuerpo sino por un contacto de *orden dinámico* >><sup>16</sup>.

Hasta este momento en la exposición, no se ha llegado a tratar al alma como forma del cuerpo que es la solución hilemórfica de Aristóteles y con la que se separa de su maestro Platón. Sobre este punto volveremos más adelante. Lo que ahora nos interesa resaltar es que ese contacto no es de *orden dinámico*.

El alma no sólo está en contacto con el cuerpo, sino que se implican ambos, formando un compuesto.

<< En efecto se ha de saber que hay alguna operación o propiedad del alma que necesita del cuerpo como instrumento y como objeto. Así el ver necesita del cuerpo como objeto porque el color, que es objeto de la vista, existe en un cuerpo ( veo una rosa roja, y no sólo el color ) y del mismo modo como instrumento, porque la vista, aunque es por el alma, sin embargo, no se realiza sino por el órgano de la vista, a saber, la pupila, que es como un instrumento (el medio por el que vemos)>><sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Ib. II, c. 57.

<sup>17</sup> AQUINO Tomás de, *In I De anima*, Lect. II, n.19.

Los seres humanos y los demás seres vivos somos un compuesto de cuerpo y alma. Por ello si se afecta el cuerpo, se afecta el alma y viceversa; un puro contacto no implicaría tal profundidad. Podríamos ejemplificar el concepto anterior con los siguiente casos: aunque al melancólico no le aceche ningún peligro, él teme por el desorden corpóreo que esto implicaría<sup>18</sup>. En palabras más modernas: sufre de angustia, su alma afecta su modo de sentir y de actuar; por otro lado la oveja anticipa el peligro y huye cuando el lobo se acerca, su cuerpo actúa y corre.

Por las razones anteriores, corresponde al *filósofo de la naturaleza* estudiar el alma en general<sup>19</sup> y sus operaciones que se encuentran en un sujeto. Los vivientes animados pertenecen a la naturaleza, la naturaleza implica materia y movimiento, y el ser vivo tiene cuerpo y realiza movimientos.

Ya se había dicho que el alma es principio de vida. Queda por aclarar que es vivir.

<<El vivir es propio de los que tienen movimiento y operación por sí mismos, excluyendo que sean movidos por otros (una piedra). De donde el vivir se toma en un doble sentido. *De un modo* se considera "vivir" el acto de ser de los vivientes, como dice el Filósofo que vivir es el acto de ser de los vivientes. *De otro modo* el vivir es la operación>><sup>20</sup>.

El acto de ser más primario del alma se da en la vida vegetativa, en las plantas, en las que una de sus operaciones es la nutrición. El alma sensible

<sup>18</sup> Cf. Ib. n.22.

<sup>19</sup> Cf. Ib. n. 23.

<sup>20</sup> Ib, Lect. XIV, n. 209.



pertenece a los animales, la cual incluye las características del alma vegetativa y el automovimiento en el sentido de que se pueden desplazar de un lugar a otro<sup>21</sup>.

El alma humana tiene vida vegetativa, sensible e intelectual que es la propia del hombre.

Hasta aquí se ha hecho un bosquejo del alma, es decir, se han aportado los elementos generales acerca del alma. Primero tratamos sobre la ciencia del alma, después se mencionaron algunas dificultades antes de abordar su definición. Se nombraron algunos filósofos de una manera amplia sobre dos posturas que incluso en la actualidad se debaten (materialismo y dualismo) y finalmente se concretizó al alma como principio de vida.

Ahora pasaremos a determinar la naturaleza del alma y su definición más común.

### 2.3. NATURALEZA GENERICA DEL ALMA

La naturaleza del alma es ser sustancia y se puede ser sustancia de tres modos: como compuesto, como materia y como forma. No lo es como compuesto del cuerpo que tiene vida (es algo más), ni es como sujeto del cuerpo que tiene vida (porque un cuerpo se puede quedar, sin vida). El alma es sustancia como la forma o especie de tal cuerpo que tiene vida en potencia<sup>22</sup>. El alma como acto, hace que el cuerpo como materia orgánica pase de la potencia al acto de vivir: <<el alma es el acto por el cual el cuerpo

---

<sup>21</sup> Cf. lb. n. 210.

<sup>22</sup> Cf. lb. n. 221.

vive. Como si se dijese que la figura es acto, no ciertamente del cuerpo figurado en acto ( de esta manera también es la piedra, pues tiene forma de piedra) ésto es el compuesto de figura y cuerpo, sino el cuerpo que es sujeto de la figura, que se compara a la figura como la potencia al acto>><sup>23</sup>. El alma es acto, ésto es como forma.

El alma no es forma accidental porque ésta adviene al sujeto ya preexistente en acto y sí es forma sustancial porque ésta no adviene al sujeto ya preexistente en acto, sino al existente sólo en potencia, a saber, a la materia prima<sup>24</sup>.

Dados los elementos se puede concluir en una definición real o esencial que lo que es común a toda alma es *ser acto primero del cuerpo natural orgánico*. Decir cuerpo orgánico es lo mismo que un cuerpo que tiene la vida en potencia<sup>25</sup>.

Después de la definición esencial del alma, hay que dar una definición *a posteriori*, ésto es, por sus efectos u operaciones, lo que nos es manifiesto del alma: el alma es aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente. Esta definición le conviene al hombre, pero también se puede extender a cualquier tipo de viviente<sup>26</sup>, porque incluso los vegetales viven en su forma más primaria, que es la de nutrirse y la de crecer y ahí ya podemos notar uno de los efectos del alma<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Ib. *In II De Anima*, Lect. I, n. 222.

<sup>24</sup> Cf. Ib. n. 224

<sup>25</sup> Cf. KRAMSKY, Op. cit. p.74. y AQUINO, *In II De anima* , Lect. II, n. 233.

<sup>26</sup> Cf. Kramsky, Op. cit. p.74.

<sup>27</sup> Cf. AQUINO, *In II De Anima* , Lect. III, n. 256.

A la pregunta de qué es "*aquello por lo que vivimos, sentimos...*" como forma sustancial y principio vital del cuerpo, debe responderse: el alma. Y aquello por lo que vivimos, sentimos, etc. como materia es el cuerpo. Eso no quiere decir que no vivamos también por el cuerpo, sino que aquello por lo que "primero" vivimos es el alma y que todos los vivientes tienen una<sup>28</sup>.

Para demostrar los modos de vida del alma es necesario considerar que lo inanimado no vive y que lo animado vive. Los modos de vida son múltiples, si sólo uno de ellos informa a algún ente, entonces éste tiene vida<sup>29</sup>.

Refiriéndonos a los modos de vida o formas en que se manifiesta la vida: <<*uno* es por el intelecto, el *segundo* es por el sentido, el *tercero* es por el movimiento local y el reposo, el *cuarto* por el movimiento de alimentación, crecimiento y disminución>><sup>30</sup>. En las plantas se encuentra este último movimiento. En los animales imperfectos como en las ostras se encuentra el sentido sin movimiento local. En los animales más perfectos, como la vaca y el caballo, además del sentido se encuentra el movimiento progresivo. En el hombre además de todo lo anterior se encuentra el intelecto<sup>31</sup>. Lo que está implícito en esos grados de vida es el movimiento en sus diferentes grados de inmanencia: que se mueven ellos mismos, o que procediendo del sujeto se perfecciona él mismo<sup>32</sup>, éste es el grado más alto y se da en la modalidad del intelecto.

---

<sup>28</sup> Cf. Ib. Lect. IV, n. 272 y n. 273.

<sup>29</sup> Cf. Ib. Lect. III, n. 254.

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Ib. n. 255.

<sup>32</sup> Cf. GARDEIL, *Op.Cit.* p.13.

Encontramos cuatro modos de vida del alma que ya se mencionaron. Tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva e intelectual. Cinco géneros de potencias o facultades: vegetativo, sensitivo, apetitivo, locomotriz e intelectual<sup>33</sup>.

En este capítulo, sobre el alma en general, no podemos pasar por alto una descripción general de las potencias inferiores del alma, es decir, las potencias de la vida vegetativa y sensitiva. Como podrá entenderse en el animal también se encuentran las funciones anteriores, lo mismo que en el hombre. De modo que al hablar de la vida intelectual propia del hombre, se incluyen las otras partes del alma, de las cuales es preciso tomar en cuenta lo que a continuación diremos.

#### 2.4. PSIQUISMO INFERIOR

Las plantas o vegetales constituyen el reino viviente que tiene como causa y principio al alma vegetativa: 1) como origen y fundamento de la actividad vital, 2) como fin 3) como la substancia; es decir como la forma de los cuerpos vivientes<sup>34</sup>.

Este es el nivel inferior del alma. Los seres dotados de la capacidad de desarrollar operaciones superiores, como son los animales y el hombre, se pueden servir de los vegetales; no es casualidad que los reinos menos perfectos sirvan a los más perfectos<sup>35</sup>.

El fin superior del alma vegetativa, es decir su operación más alta, consiste en que sea *generativa de otro semejante a sí según la especie*. Las

<sup>33</sup> Cf. AQUINO Tomás de, *Suma de teología I*, Ed. B.A.C. Madrid, 1988, q.77, a.4.

<sup>34</sup> Cf. AQUINO, *In II De Anima*, Lect.VII, n.318-20.

<sup>35</sup> Cf. *Ib.* Lect.VII, n. 322.

otras operaciones del alma vegetativa son: la nutrición o alimentación, el crecimiento o desarrollo. Dado que la manera de definir a este tipo de alma es por sus operaciones y éstas ya han sido mencionadas, pasemos ahora a su descripción<sup>36</sup>.

La nutrición o alimentación es la función más elemental. La planta está dotada de esa facultad y operación así como el resto de los vivientes. Para analizar esta función tenemos que tomar en cuenta el alimento. El alimento es contrario a la planta y está en potencia para ser aprovechado por ella. Así, por ejemplo, el agua es asimilada por la planta hasta convertirla en propia (es una actividad inmanente) y la capacita para realizar otras operaciones; de aquí se infiere que sólo se nutre lo animado y mientras se nutre se conserva en su substancia<sup>37</sup>.

Otra función es el crecimiento y la potencia encargada de llevarla a cabo es la potencia aumentativa. Este movimiento de crecimiento (y disminución) pertenece a los que se alimentan y tienen alma; por lo que también ésta es principio de la operación de crecer<sup>38</sup>.

Las potencias nutritiva y aumentativa difieren entre sí porque un ser siempre necesita nutrirse para vivir, pero llega un momento en que deja de crecer. El alma como principio del crecimiento realiza la función de mantener unidos los elementos mientras haya vida<sup>39</sup>.

La generación como función y la operación generativa o reproductiva, pertenecen a la vida vegetativa y son propias de todo cuerpo viviente. La

---

<sup>36</sup> Cf. Ib. Lect. IX, n.347.

<sup>37</sup> Cf. Ib. Lect. IX, n.339, n.340, n. y n. 345.

<sup>38</sup> Cf. Ib. Lect. VII, n. 323.

<sup>39</sup> Cf. Ib. Lect. IX, n.343, y Lect. VIII, n. 328.

generación es la función y fin más perfecto de la vegetatividad <sup>40</sup>, porque por medio de la reproducción se conserva la especie, que en el caso de este nivel de vida, es lo más importante. Se entiende que el ente viviente produce otro como él mismo y no por generación espontánea. Un olivo genera otro olivo por medio de una semilla. Un animal a su manera genera otro animal. Para Aristóteles es completamente natural a los vivientes mortales hacer otro como él mismo, para que participen, en tanto que está a su alcance, de lo divino e inmortal<sup>41</sup>.

Por debajo de la vida vegetativa existe un tipo inferior de generación de interacción de elementos materiales; de actividad transitiva. En la vida vegetativa la actividad inmanente está presente en sus operaciones, en la asimilación del alimento para su crecimiento conservación y generación<sup>42</sup>.

Por encima de la vida vegetativa está la vida animal en la que también se dan las funciones vegetativas, además de las propias del alma sensitiva como principio vital, que es la que corresponde a los animales y también al hombre por ser animal racional. Sobre la vida sensitiva, es indispensable hacer la distinción principal entre el alma sensitiva irracional animal y el alma racional propia del hombre.

---

<sup>40</sup> Cf. KRAMSKY, *Op. cit.* p.93.

<sup>41</sup> Cf. AQUINO, *In II De anima*, Lect.VII, n. 315.

<sup>42</sup> Cf. GARDEIL, *Op. cit.* p. 48, 49.

Tomás de Aquino dice:

<<el sentir y las operaciones propias del alma sensitiva se realizan con alguna mutación corporal, como al ver la pupila cambia por la especie del color. Lo mismo sucede con otras operaciones. Resulta evidente que el alma sensitiva no tiene, por sí misma ninguna operación propia, sino que toda la operación va unida a lo corporal. De todo esto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas no son subsistentes, pues en cada uno hay semejanza entre obrar y ser>><sup>43</sup>.

El alma sensitiva está estrechamente unida al cuerpo. Todas sus operaciones se realizan con el órgano corporal. En cambio el alma intelectual que es la que corresponde al hombre, realiza su operación de entender sin órgano, es decir, puede superar al cuerpo. Si estamos muy interesados en una conferencia podemos olvidarnos momentáneamente de tener sed. En cambio, decir que en los animales hay semejanza entre el obrar y ser, se puede entender como el obrar instintivo. El fin de las operaciones del alma sensitiva es la satisfacción de las necesidades corporales y su instinto de supervivencia. El olfato guía a un perro hacia la comida, el olfato tiene órgano corpóreo, ayuda al animal a buscar la comida. La nutrición que en los vegetales corresponde al alma vegetativa también se encuentra en los animales. Pero la función vegetativa se subordina al alma sensitiva que es superior a la vegetativa y se dice que el animal posee alma sensitiva.

---

<sup>43</sup>AQUINO, *S.Th.I.*, q.75, a.3.

Por lo tanto las operaciones del alma sensitiva están encadenadas al instinto y el comportamiento animal es fijo y determinado, mientras que el comportamiento humano es variable y menos sujeto a la necesidad.

## 2.5. EL ALMA ES CAUSA.

En el lenguaje de todos los días, ¿cuántas veces nos preguntamos porqué? ese por qué o porque lo tomamos como sinónimo de causa. Por ejemplo: una persona nos dice: Llegué tarde porque se me descompuso el coche o no pude llegar porque simplemente olvidé el compromiso, etc. Damos este ejemplo del acontecer cotidiano, para destacar que nuestra mente siempre busca razones o causas a lo que nos sucede y a lo que somos. En este inciso concretaremos al alma como causa, el porqué de la existencia, de todos los vivientes.

En seguida retomamos gran parte de lo dicho sobre el alma en general, lo situamos en la causalidad. Y vamos a probar que:

<< el alma de todos los vivientes es causa en un triple orden, a saber en el de la forma, del fin y de la eficiencia>><sup>44</sup>.

La eficiencia o causa eficiente está íntimamente relacionada a la causa formal y a la final como principio de vida y movimiento. El alma es un *principio activo* del ente vivo y se le llama causa eficiente motor o agente, por ser el principio activo de movimiento<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> AQUINO, *In II de Anima*, Lect.VII, en el título de la lección, p.195.

<sup>45</sup> Cf. AQUINO, *Principios de la realidad natural*, *Op. cit.* p. 39.



El Aquinate elabora un desarrollo radical de la noción aristotélica de causa eficiente. Continúa reconociendo la forma aristotélica como la causa del ser, pero solamente bajo la actividad de la causa eficiente. Hace de la causa eficiente un antecedente para todas las formas finitas, para que de esa manera la forma finita sea traída al ser por razón de la existencia actualizada que limita y especifica. La causa eficiente ahora descansa sobre todas las cosas finitas y se extiende a la producción de materia y forma por medio de un acto "creativo": el traer algo a la existencia, en lugar de ser sólo la iniciadora del movimiento. En Aristóteles la materia estaba relacionada como la potencia al acto, pero ahora todas las formas finitas se ven como potencia hacia su propia existencia<sup>46</sup> y no solamente como potencia a su existencia finita sino también hacia su existencia infinita, como sucede en el caso del alma humana<sup>47</sup>.

El alma es "causa del cuerpo viviente como forma", la forma actualiza al ente, ya sea un vegetal, un animal o un hombre, a cada uno les otorga su ser en acto, lo que sustancialmente y esencialmente son. Y de acuerdo con su naturaleza potencial existirán como tales, ya que el alma es la razón y forma de lo que está en potencia <sup>48</sup>.

El alma como causa final " es aquello por cuya causa se actúa"<sup>49</sup> y el que actúa tiende hacia algo, por lo que debe de haber algo hacia lo cual el agente apunta. Se le llama el fin, la meta u objetivo. Podemos notar que cada agente o ser vivo, según actúe de acuerdo a su

---

<sup>46</sup> Cf. KRETZMAN Norman and STUMP Eleonor, *The Cambridge Companion to Aquinas, " Aristotle and Aquinas "*, by Owens Joseph, Cambridge University Press, 1993- 1997, p.47.

<sup>47</sup> Cf. Ib. p.48.

<sup>48</sup> Cf. AQUINO, *In II de Anima*, Lect. VII, n. 318, 319, 320, 323.

<sup>49</sup> Ib, n. 316.

naturaleza o a su voluntad, tiende hacia un fin, de lo que no se sigue necesariamente que esté consciente de éste o que deliberadamente se acerque al objetivo. Los seres que sólo poseen alma vegetal y sensitiva tienen modos fijos de actuar y no necesitan escoger los medios para realizar sus fines. En cambio el hombre con su alma intelectual debe de considerar su objetivo y de acuerdo a éste escoger los medios: tenemos a un guitarrista que no está pensando en las pisadas para tocar su guitarra puesto que si lo hace la melodía no tiene armonía<sup>50</sup>. Este músico actúa automáticamente, pero porque él lo decidió para llegar a su fin: ser un buen músico. En cambio los animales y las plantas siempre se comportarán instintivamente, su fin está intrínsecamente relacionado a su ser como el alimento y la generación en los vegetales. El fin de los animales es la satisfacción de su vida sensible instintiva.

<<La causa final es llamada la causa de las causas, porque causa la causalidad de las otras causas>> <sup>51</sup>.

La causa final, aquello por cuya causa se actúa tiene un doble sentido: interno o externo. El interno se da en el sujeto que tiene una tendencia e intención, este sentido intrínseco de la causa final colabora en la perfección del sujeto. El externo está dado por el entorno, o por lo que quiera lograr el sujeto<sup>52</sup>. Es la causa de las causas porque hace productivas a las otras causas. Por ejemplo: puedo darle forma a la materia: un simple trozo de plastilina la convierto en un muñeco. El médico puede restaurar la salud de un enfermo, es el agente de la salud del enfermo.

---

<sup>50</sup> Cf. *De principiis Naturae*, (*Opera Omnia*, Leonine edn., vol.XVIII). Selected and translated by McDERMOTH Timothy, Oxford University Press, 1993, p. 75.

<sup>51</sup> *Idem*.

<sup>52</sup> AQUINO, *In II De Anima*, Lect.VII, n. 321.

Además el alma <<no sólo es fin de los cuerpos vivientes sino también de todos los cuerpos naturales inferiores>>. Todos los cuerpos inferiores son instrumentos del alma, los animales se nutren de las plantas, los vegetales de los minerales, los animales más fuertes de los más débiles<sup>53</sup>. El alma humana es *fin del universo* en el sentido en que utiliza a todos los cuerpos inferiores ( reino mineral vegetal y animal) para su propia perfección.

A lo largo de esta tesis pondremos el acento en el alma como fin de las operaciones del hombre; ahora sólo hemos mencionado la causalidad a grandes rasgos, para después entrar en el alma humana que primero conoceremos: cómo el alma existe en el hombre, y cual es el papel que juega en el orden de la causalidad.

---

<sup>53</sup> Ib. n.322.

### CAPITULO III. EL ALMA Y SUS POTENCIAS

Como ya dijimos en el capítulo anterior, el alma aquello es por lo que primaria y radicalmente vivimos, sentimos y entendemos. También vimos los tres tipos de alma. Ahora descubriremos qué son y cuáles son las potencias o facultades del alma en general y en particular.

Hay cinco géneros de potencias: la capacidad de locomoción y de movimiento, las vegetativas, las sensitivas, las intelectivas y las apetitivas<sup>1</sup>.

Otra manera de presentarlas es poniendo el acento en el tipo de operación que realizan: el movimiento local, nutrición y generación, el conocer y el apetecer. Las potencias o facultades cognoscitivas incluyen a las facultades sensibles como son los sentidos internos y externos y a las facultades intelectivas con el conocimiento intelectual; las apetitivas: el apetito sensible o pasiones, el apetito intelectual: representado por la voluntad.

<<Las potencias locomotrices se encuentran en todos los animales perfectos dotados de sentido o de intelecto>><sup>2</sup>.

Las potencias o facultades vegetativas existen en todos los vivientes materiales. En los animales, además de las potencias vegetativas y sensitivas, se incluyen las apetitivas que se siguen de la captación del sentido<sup>3</sup>. Los animales tienen al menos un sentido: el del tacto, por el que pueden sentir placer y dolor, alegría y tristeza<sup>4</sup>. Las potencias intelectivas sólo se encuentran en el hombre.

---

<sup>1</sup> Cf. AQUINO *In II de Anima*, Lect. VI, no. 279.

<sup>2</sup> *Ib.* Lect. III, n. 261.

<sup>3</sup> *Ib.* Lect. IV, n. 288.

<sup>4</sup> *Ib.* n. 289.

Para Tomás de Aquino todas son diferentes potencias o facultades. Un perro, por ejemplo posee sentidos externos como ver y oír y facultades internas como la memoria sensible. Todas éstas pertenecen al nivel de la vida sensible y su existencia depende de ese organismo. El llamarlas facultades diferentes no quiere decir que sean independientes del alma sensitiva del animal, al contrario, están enraizadas y sólo existen cuando el alma sensitiva existe <sup>5</sup>.

### 3.1. ESTATUTO ONTOLOGICO DE LAS POTENCIAS DEL ALMA.

El alma, considerada como la forma sustancial, da la pauta para que el viviente exista de una determinada manera con el tipo de alma que le corresponde. El alma es principio último de las operaciones del viviente; las potencias son principios próximos de operación.

Las potencias son accidentes del alma; son las habilidades, las características que el viviente tendrá que desarrollar para vivir o existir de acuerdo con el tipo de alma que esencialmente tiene. En el momento en que el cuerpo tiene vida está en potencia de actualizar sus potencias, éstas se activan cuando se ponen en contacto con el objeto adecuado <sup>6</sup>. Si un perro nace en una cueva donde no hay luz y jamás sale de ahí nunca podrá ver aunque tenga la potencia de ver, necesita del objeto de la visión que es el color y en la obscuridad no se distingue el color. Si las potencias del alma fueran su esencia no necesitarían de ningún objeto para actualizarse. El

---

<sup>5</sup> Cf. COPLESTON F. C. *Aquinas, An Introduction to the life and work of the great medieval thinker*, Ed. Penguin Books 1991.

<sup>6</sup> Cf. AQUINO, Texto de: *Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis, 11*, en las *Quaestiones Disputatae de Potentia*, Edn., Marietti, Turin 1953.

único ser que se basta a sí mismo es Dios, según Tomás de Aquino, << El único ser cuya operación es su sustancia es Dios>><sup>7</sup> en El su esencia es su existencia, Su Ser es su actividad, ( éste es el privilegio de Dios, en ninguna criatura la potencia para actuar es su esencia, no poseemos esa unidad que sólo se da en Dios, tenemos que trabajar, actualizar nuestras potencias para lograr cierta unidad). Además esto es particularmente imposible en el caso del alma, por tres razones:

Primera: porque es en el alma como principio último de operación, en donde están las habilidades potencias o facultades, y son muchas por la diversidad de sus actividades y de sus objetos.

Segunda: existe una diferencia entre las facultades: algunas son actualizadas por las partes del cuerpo (todas nuestras potencias sensibles, sentimientos, pasiones, y las nutritivas), mientras que las facultades del alma racional como son inteligencia y voluntad, no se actualizan por las partes del cuerpo. Si las facultades fueran la esencia del alma, esto no se lograría, ya que la misma cosa no puede actualizar a un cuerpo y existir separadamente, exceptuando la diversidad que se da en el alma intelectual.

Tercera razón: es que las facultades tienen un orden jerárquico entre ellas, unas mueven a otras. Por ejemplo la razón debería mover a nuestros sentimientos agresivos a los afectivos y a nuestra voluntad. Pero si las facultades fueran la la esencia del alma, esto no podría ser, *ya que nadie se mueve a sí mismo y bajo el mismo aspecto*, como lo prueba Aristóteles (*Ph.* 8.5.257b.). Por lo tanto estamos forzados a concluir que las potencias del alma no son su esencia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> AQUINO, *STH.* I, q. 77, a.1

<sup>8</sup> Cf. AQUINO, *Quaestio Disputata de Spiritualibus Creaturis*, II, Edn. Marietti, Turin 1953.

Dentro de las diez categorías aristotélicas, lo que no es sustancia es accidente, por lo cual, tendremos que ser más precisos, situamos a las potencias dentro del accidente cualidad, que es el de las habilidades naturales o el de las inhabilidades. Estos accidentes pueden ser necesarios o "propios" ya que siempre acompañan a la sustancia, o no necesarios y "contingentes", ya que a veces acompañan a la sustancia y a veces no. El accidente cualidad define la sustancia de la cosa derivándola de la naturaleza específica de la misma. En el alma sus potencias son cualidades o características. Por ejemplo: Pedro es inteligente. Pero también hay características o cualidades predicadas accidentalmente que no son ni la sustancia de la cosa ni parte de ella (veremos más adelante que a las potencias del alma, también se les llamará partes del alma). Lo accidental predica algunas características que no son de la sustancia del sujeto ni parte de él. Lo accidental que se predica, sin embargo, difiere de las potencias predicadas como cualidades del alma, en que no se derivan de la naturaleza específica del sujeto: ellas son accidentales para los individuos de la misma manera que las características son para las especies, ya que algunas veces acompañan a todos los individuos y otras no. Por ejemplo: Pedro es alto.

Las potencias, facultades o partes del alma están a medio camino entre su esencia y lo que le es accidental. También se puede decir que son características o cualidades esenciales del alma, consecuencias naturales del alma<sup>9</sup>, que no son la esencia; son los accidentes necesarios. Las facultades nos dicen algo de la esencia del alma.

Es esencial al alma estar en acto, razón por la cual es principio último de operación, ya que no está realizando sus operaciones vitales todo el tiempo. El alma como acto subyace a toda la operación. Por eso, en la definición de alma se dice: *es el acto del cuerpo que tiene vida en potencia, y, sin embargo, dicha potencia no excluye el alma* <sup>10</sup>.

### 3.2. LAS POTENCIAS EN GENERAL

Para hacer una clasificación de las potencias es preciso distinguirlas por sus actos y sus objetos. Sabemos de la existencia de una potencia porque como tal es dirigida hacia un acto. Buscamos conocer la naturaleza de la potencia desde el acto al que está dirigida ya que la naturaleza de una potencia como la naturaleza del acto se diversifica. Ahora la naturaleza de un acto es diversificada de acuerdo a las diferentes naturalezas de los objetos. Cada acto corresponde a una potencia activa o a una potencia pasiva. *El objeto es al acto de una potencia pasiva, como el principio o causa eficiente o motora.* El color en cuanto que mueve a la facultad de visión es principio de visión. *Por otra parte el objeto con respecto al acto de una potencia activa es término y fin.* Ejemplo: el objeto de la facultad de desarrollo es la

---

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 77, a.1.



adquisición del tamaño perfecto: fin y término del crecimiento. Por lo tanto la acción se diversifica por su principio y por su fin o término. Ejemplo: la calefacción y refrigeración se diferencian en que aquélla procede de un cuerpo activamente caliente para producir calor y ésta de un cuerpo frío para producir frío<sup>11</sup>.

Es necesario que entre las potencias del alma haya cierto orden proveniente de la interdependencia entre las potencias: según el orden de su naturaleza por ser más o menos perfectas. Las menos perfectas son las potencias vegetativas y las sensitivas y las más perfectas son las intelectivas. En el orden de la generación y tiempo se pasa de lo menos perfecto a lo más perfecto<sup>12</sup>.

Las potencias son principio de diferentes operaciones. Están en el compuesto como en su propio sujeto y quien realiza la operación es el hombre compuesto de cuerpo y alma<sup>13</sup>.

Las potencias del alma dimanar de su esencia porque el compuesto está en acto por el alma<sup>14</sup>.

En el artículo 7 de la cuestión 77 de la primera parte de la *Suma de Teología*, Aquino se pregunta que si una potencia del alma surge o no de otra y contesta que son el origen de las demás en cuanto fin y principio eficiente. Las que son primeras en el orden de naturaleza y de perfección. El intelecto es origen y las potencias sensibles participan de él. Por la línea del principio receptivo sucede todo lo contrario ya que las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas,

---

<sup>11</sup> *S.Th.I*, q. 77, a.3.

<sup>12</sup> *Ib.* q. 77, a.4.

<sup>13</sup> *Cf. Ib.* q. 77, a.5

<sup>14</sup> *Cf. Ib.* q. 77, a.6.

tal como la potencia sensitiva que en cierto modo es considerada como sujeto y materia del entendimiento. Como proceso de generación primero fue el animal y después el hombre<sup>15</sup>.

Las potencias que permanecen en el alma una vez separada del cuerpo son la inteligencia y la voluntad, porque tienen al alma como sujeto y no como compuesto como sucede con las demás potencias que ahí están. No hay que olvidar que el alma es principio de todas las potencias<sup>16</sup>. El alma necesita del cuerpo para manifestarse; para que se pueda dar la vida.

### 3.3. LAS POTENCIAS EN PARTICULAR

Para tener una idea sobre la distinción de las potencias encontramos que:

<<Las diversas almas se distinguen por el modo como la operación del alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y con respecto a ellas, es como su materia y su instrumento. Hay una cierta operación del alma que supera de tal manera la naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del *alma racional*>><sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> Ib. q. 77, a.7.

<sup>16</sup> Ib. q. 77, a.8.

<sup>17</sup> Ib. q. 78, a.1.

De acuerdo a lo expuesto anteriormente nuestro análisis será doble, primero hay que analizar a las potencias que preceden al entendimiento: vegetativas, sensitivas, cognoscitivas, apetitivas y locomotivas, y en segundo término las potencias intelectivas.

### 3.3.1. LAS POTENCIAS QUE PRECEDEN AL INTELECTO.

Estas potencias se realizan por medio de un órgano corporal. Las primeras que revisaremos serán las potencias vegetativas que se limitan a: la reproducción, al crecimiento y a la nutrición. <<Lo vegetativo tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma>><sup>18</sup>, que está intrínsecamente unida al cuerpo.

El objetivo de la nutrición y el crecimiento permanece en el mismo cuerpo; mientras que el objetivo de la reproducción es producir otro ser, este fin es más noble, alto y perfecto<sup>19</sup>.

Por medio de las potencias apetitivas <<el alma tiende al objeto extrínseco como a su fin, siendo ésto lo primero en el orden de la intención>><sup>20</sup>.

Lo apetitivo no constituye ningún grado de vivientes en especial, porque todos los seres dotados de sentido tienen también apetito, como se dice en el Libro II *De Anima* <sup>21</sup>.

Las potencias locomotrices son << por las que el alma tiende a un objeto exterior como al término de su operación y movimiento, ya que todo animal se mueve hacia la consecución de aquello que se propone y que

<sup>18</sup> Ib. q. 78, a.2.

<sup>19</sup> ARISTOTELES, c. 4. n.15. (BK416b24): AQUINO, *In I De Anima*, lect 9 n.34.

<sup>20</sup> *S.Th.I*, q. 78, a.1.

<sup>21</sup> Cf. ARISTOTELES, c.3 n.2 (BK414b1): AQUINO, *In II De Anima*, Lect. 5 n.279.

desea>><sup>22</sup>. La fuerza motriz no sólo mueve al apetito y al sentido sino que también mueve a las diferentes partes del cuerpo para que obedezcan al alma<sup>23</sup>. Por ejemplo, si se desea ir a un lugar determinado, hay que poner en movimiento las piernas, si se desea ir caminando, esto es cuando nos referimos al movimiento local. Debemos considerar que el alma no está siempre desarrollando todas las operaciones vitales, es decir, el ser humano y los animales duermen y no por eso dejan de tener alma.

Las potencias cognoscitivas: su operación se lleva a cabo con los sentidos externos e internos. El Aquinate al llamarlos sentidos, nos indica que pertenecen a la vida sensible que se encuentra en los animales y en los seres humanos<sup>24</sup>.

Los sentidos externos son: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. Los internos son: el sentido común, la imaginación, la cogitativa en el hombre y la estimativa en el animal, además de la memoria.

Hay dos tipos de alteraciones o inmutaciones que se dan en los sentidos. Por ejemplo: en el sentido del tacto podemos encontrar un tipo de alteración física cuando el calor calienta la piel y otro tipo de alteración: la inmaterial, que se dará con la forma de color en la pupila, la cual no por eso queda coloreada<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> *S.Th.I*, q. 78, a.1.

<sup>23</sup> Cf. *ib.* ad. 2.

<sup>24</sup> Cf. COPLESTON, *Op. Cit.*, p.179.

<sup>25</sup> Cf. AQUINO, *S.Th.I*, q. 78, a.3.

Los sentidos internos constituyen distintas potencias, ya que la potencia del alma no es más que el principio próximo de la operación del alma<sup>26</sup>. O sea que, aunque no lo veamos, existen unos sentidos internos necesarios para las diferentes operaciones que el alma realiza, como son: el sentido común que diferencia las formas sensibles, la imaginación o fantasía para elaborar y conservar las imágenes. Para percibir las intenciones insensatas tenemos la facultad estimativa o cogitativa y la memoria para conservar las impresiones recibidas que es como un archivo. Por eso los animales que también poseen la facultad estimativa, conocen lo que es nocivo o conveniente y también tienen memoria, con la que recuerdan sus impresiones: recordarán donde hay peligro, donde hay alimentos.

### 3.3.2. LAS POTENCIAS INTELECTIVAS

Son las referidas al <<objeto más común, esto es, el universal>><sup>27</sup> este objeto universal es el que se refiere a la idea de género y especie común a toda impresión individual. Estas potencias pertenecen al intelecto porque forman parte de una facultad específicamente humana, son la inteligencia cuyo objeto es la verdad y la voluntad cuyo objeto el bien.

El principio intelectual es una potencia del alma y no su misma esencia. El intelecto es una potencia del que entiende: el hombre<sup>28</sup>.

Del intelecto hablaremos ampliamente más adelante baste recordar que el intelecto no posee órgano corporal.

---

<sup>26</sup> Ib. q. 78, a.4.

<sup>27</sup> Idem.

<sup>28</sup> Cf. Ib. q. 79, a.2.

En los capítulos V y VI profundizaremos más en detalle sobre todas las facultades "del alma humana" contempladas por el Aquinate, y bajo los esquemas facultades cognoscitivas (V) y facultades apetitivas (VI).

Para concluir este capítulo citamos a Tomás *In II De Anima*:

...<< se ha realizado la determinación del alma y se ha expuesto una descripción del alma en "forma figurada", casi extrínseca, superficial e incompleta. Se completará la determinación del alma cuando se alcance su intimidad y así se precise la naturaleza de cada una de las partes de la misma alma>><sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> AQUINO. *In II De Anima*, Lect. II, no. 244.

## CAPITULO IV. EL ALMA HUMANA

### 4.1. PRELIMINARES

Ya se entiende al alma como principio vital, por las aclaraciones hechas sobre el alma en general, que corresponde a los vegetales, a los animales y al hombre. El hombre asume en su alma racional la parte vegetativa y la parte sensitiva. En el capítulo anterior "el alma y sus potencias", vimos como el alma se manifiesta. Ahora veremos al alma humana en su esencia, lo que es el alma humana, pero antes consideramos importante hacer algunas aclaraciones sobre nuestro pensador.

Muchos opinan que el pensamiento de Tomás de Aquino no es del todo original y que simplemente repite a Aristóteles. Nos permitimos citar un resumen de un artículo de la revista "Sapientia"<sup>1</sup> en donde se habla sobre la grandeza y originalidad del pensamiento filosófico de Tomás de Aquino. Mucho se debe a los descubrimientos hechos en el Neotomismo.

El artículo citado nos dice que por medio de los estudios profundos realizados por Gilson, Fabro, Masnovo, Maritain, De Finance, etc, han demostrado que la filosofía de Tomás de Aquino incluye muchos elementos aristotélicos, pero no puede reducirse solamente a Aristóteles. Aquino tiene un nuevo concepto de ser "*actualitas omniuim actuum*" el cual inspira toda su visión de la realidad. Tal principio lo provee con nuevas pruebas de la existencia de Dios (basadas en la participación, distinción real y grados de ser), con un nuevo concepto de Dios: "*Ipsum*

---

<sup>1</sup> BATILLO Maimon "SAPIENTIA" No. 291, 47(2), 129-146, 1994, "El alma humana ente intelectual en potencia".

*esse subsistens*", con una nueva definición del alma humana, de la naturaleza de los ángeles, con una prueba nueva de la inmortalidad del alma y es fundamento nuevo para los trascendentales (unidad, verdad, bondad y belleza)<sup>2</sup>.

Es importante tener en cuenta que un tema primordial en la mayoría de las filosofías es Dios. El Dios aristotélico sería el "*primer motor*" y Aquino introduce al Dios Creador.

La psicología tomista consiste en el estudio de los actos, potencias y hábitos del hombre<sup>3</sup>. Este comentario nos remite al modo humano de conocer proceso que siguió Tomás al hacer los comentarios al *De Anima*, ya que la realidad del alma del hombre es intangible aunque se encuentra en el hombre, porque nadie ha sostenido en sus manos a un "alma". Veremos que el orden que seguirá el Angélico en el "Tratado del hombre", se debe a la importancia que le da al "acto de ser" ya que el proceso sapiencial consiste en ver desde la altura cognoscitiva de esos principios y causas la concatenación entitativa que guardan con sus efectos<sup>4</sup>. De acuerdo a lo ya mencionado comenzaremos por conocer al alma humana en sí misma.

En este capítulo nos apegaremos estrictamente al orden de la *Suma de Teología*. Además, analizaremos estos textos como lo haría el filósofo de la naturaleza, con la ayuda de las causas.

---

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> BRENNAN R.E. *Psicología Tomista*, Ed. Médico Científica, Barcelona, 1960.

<sup>4</sup> Cf. AQUINO, S.Th.I, Introducción a las cuestiones 75 a 102, por SORIA HEREDIA, O.P. Ed. B.A.C. Madrid, 1988.



## 4.2. EL ALMA HUMANA EN SI MISMA O ACERCA DE SU ESENCIA

### 4.2.1. SI EL ALMA ES CUERPO<sup>5</sup>

El alma no es cuerpo: es el primer principio vital incorpóreo pues lo inanimado no tiene vida y lo animado sí. La vida humana se manifiesta en una doble acción: la del conocimiento y la del movimiento. El alma no es cuerpo sino acto de un cuerpo<sup>6</sup>.

Pasamos a analizar el párrafo anterior: el alma no es el cuerpo, <<puesto que para los antiguos filósofos sólo los cuerpos eran algo y lo que no es cuerpo es nada, así sostenían que el alma era algún cuerpo>><sup>7</sup>. Esto también lo podrían sostener los materialistas modernos en el sentido de que el alma es un tipo de energía corpórea, pero no lo han podido comprobar a pesar de sus innumerables experimentos, es decir, la ciencia actual no nos ha proporcionado un primer principio vital. Existen muchas hipótesis pero ninguna certeza.

El alma como principio es de donde procede el movimiento vital, aquello que vive en nosotros, pero no todo tipo de movimiento procede del alma. Hay *algún motor totalmente inmóvil, que ni sustancialmente ni accidentalmente es movido, y que este motor puede imprimir un movimiento siempre uniforme* <sup>8</sup>. El alma es un tipo de motor que es

<sup>5</sup> En este capítulo hemos tomado los títulos de todas las cuestiones de la versión de la *Suma de Teología*, Tomo III, versión e introducción del padre Manuel UBEDA P., O.P., con la colaboración de los padres: Armando GONZALEZ y Fernando SORIA, O.P., Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

<sup>6</sup> Cf. AQUINO, *S.Th.I*, q. 75, a. 1.

<sup>7</sup> *S.Th.I*, q. 75, a. 1, y Cf. MACROBIO, *In Somn. Scipion* 1.1. c.14 (DD 476)

<sup>8</sup> *Ib.* ad.1.

movido accidentalmente. El alma se *mueve por accidente o por otro cuando ella misma no se mueve* <sup>9</sup>. Se mueve en virtud de los sensibles al sentir y los apetecibles al apetecer...<sup>10</sup>. Lo que entendemos por movimiento vital es la operación que es acto de lo perfecto y se encuentra en las operaciones como el apetecer y el querer volitivo<sup>11</sup>. Otra manera de explicar el movimiento vital es en los órganos internos de cualquier viviente, en ese caso, estamos explicando el movimiento de un cuerpo viviente por el movimiento de otro cuerpo viviente. Los órganos de los animales son objetos físicos, pero no por ser físicos, causan operaciones vitales sino porque están vivos: por el alma.

<<Hay dos modos de contacto, uno "cuantitativo" y otro "virtual" o dinámico. Por el primero sólo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el ser incorpóreo que lo mueve>> <sup>12</sup>. Tomás de Aquino nos quiere dejar claro que no es un cuerpo unido a otro cuerpo, <sup>13</sup> ya que alma como animadora se manifiesta por el movimiento vital y el conocimiento. El movimiento se da en el viviente <<por causa del alma misma, pero no como un movimiento existente en el alma misma>><sup>14</sup>. El movimiento ocurre en el compuesto, se asigna a las operaciones del alma y a determinadas partes del cuerpo: <<como en el ojo el sentido que es por la

<sup>9</sup> AQUINO, *In I De Anima*, Lect. VI, n. 73.

<sup>10</sup> *Ib.* n.84, cómo cuando el oído es alterado por el sonido y los sentimientos o pasiones desean algún bien.

<sup>11</sup> *Ib.* n.82, el apetecer es común a los animales y al hombre, y el querer volitivo pertenece sólo al hombre.

<sup>12</sup> AQUINO Tomás de, *Suma de Teología*, tomo III, q.75. a.1 ad. 3. Ed. B.A.C., Madrid 1959.

<sup>13</sup> Cf. KENNY Anthony, *Aquinas on Mind*, Ed. Routledge, London, 1996.p.130.

<sup>14</sup> *In I De Anima*, Lect., X, n.156.

vista, y el airarse que es por el corazón>><sup>15</sup>. En cuanto al conocimiento, lo desarrollaremos ampliamente en los capítulos siguientes.

El alma es el acto del cuerpo, no es el cuerpo. <<Sucede como con el calor, principio de calefacción, que no es el cuerpo sino un determinado acto del cuerpo>><sup>16</sup>. El alma como actualidad permite ser un cuerpo específico y no otro. Para Tomás, como para Aristóteles, el alma no es realidad exclusiva del hombre. En el presente esta argumentación, que muestra la incorporeidad del alma en general, es válida remóntandola hasta el extremo. Se llega a probar que queda un residuo de metabolismo animal y de comportamiento irreductible a la actividad de agentes químicos y físicos<sup>17</sup>.

En este artículo podemos notar la primacía del alma como causa eficiente; incluso al decir "el alma es el acto del cuerpo". El alma es la causa o agente último y radical de las operaciones vitales propias del viviente.

#### 4.2.2. SI EL ALMA HUMANA ES UNA REALIDAD SUBSISTENTE.

En este artículo el Aquinate nos muestra la diferencia fundamental del alma humana que es subsistente, además de ser incorpórea, o sea, que vive por sí misma, que rebasa al cuerpo.

<< Es necesario afirmar que el principio de la operación intelectual, llamado alma humana, es incorpóreo y subsistente. Es evidente que por el entendimiento el hombre puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos>><sup>18</sup>, y por eso no es cuerpo.

<sup>15</sup> Ib. n. 150, n., n.157.

<sup>16</sup> *S.th.I*, q.75. a.1.

<sup>17</sup> Cf. KENNY, Op. Cit. p.131.

<sup>18</sup> *S.Th.I*, q. 75 a. 2.

En la cita anterior Tomás de Aquino nos revela no sólo lo que distingue a los seres humanos de los animales sino también lo que hace peculiar y única al alma humana. Es su estatuto de "subsistente" una condición necesaria para su existencia aparte del cuerpo<sup>19</sup>.

La diferencia radical entre el hombre y el animal es la racionalidad. Es decir, el tipo de inteligencia inherente al hombre. Esta misma se concreta en la manera de operar del intelecto humano.

Tomás nos demuestra el carácter subsistente del alma derivándolo inmediatamente del hecho de que su operación propia -la intelección- no se realiza mediante ningún órgano corporal. Puesto que cualquier naturaleza corpórea es incapaz: (1) de "replegarse" sobre sí misma como lo supone la actividad reflexiva del autoconocimiento, (2) de entrar en contacto con la inmaterialidad que implica el conocimiento de los universales, (3) de estar en potencia respecto de toda naturaleza corporal. Estas son tres características distintivas de la intelección abstractiva humana que señalan la presencia de un factor extra-corporal. El cual está completamente desprovisto de todas las determinaciones que ha de recibir y "en potencia" respecto de todas ellas<sup>20</sup>. Si la mente humana tuviera alguna naturaleza corpórea sería como el hombre enfermo a quien todo le sabe amargo. De la misma manera como el ojo sólo ve colores y no puede oír sonidos, así el entendimiento humano estaría confinado a conocer solamente el tipo de cosa material que le

<sup>19</sup> Cf. KREITZMAN Norman, Op. Cit. p. 131.

<sup>20</sup> Cf. CASTELLO Dubra, Julio a, " La dimensión natural del hombre en Santo Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía*, ( Asociación de Estudios Filosóficos, Buenos Aires Argentina), vol VIII, Nos. 1-2, noviembre 1993, pp. 59-58. Todas las propiedades de la intelección se analizarán con más detalle en el capítulo siguiente.

correspondiera<sup>21</sup>. Esto no sucede con la mente humana ya que tiene la capacidad de conocer todas las cosas. *El mismo principio intelectual llamado mente, entendimiento o intelecto, tiene una operación sustancial independiente del cuerpo* <sup>22</sup>. Esta operación le permite conocer la naturaleza de todos los cuerpos.

<<Este modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto; de ahí que cada cosa obre según es. Y así no decimos que es el "calor" quien calienta, sino el objeto caliente>><sup>23</sup>.

El obrar responde al ser en acto: *es el alma intelectiva la que tiene en sí la operación*, es decir, se nos revela solamente por su modo de operar, *tiene también el acto de ser*, existencia propia y la subsistencia, *por ende*, *el intelecto es forma subsistente, las otras potencias son formas en la materia* <sup>24</sup>.

Pero sólo conocemos a nuestro intelecto operando en conjunto con nuestro cuerpo igual que recibimos el calor proporcionado por la electricidad o por el gas por medio de un aparato de calefacción. De forma similar recibimos la actividad intelectiva en el cerebro que está en el cuerpo, ya que el intelecto tiene que recurrir a las imágenes para inteligir. Pero también el ser humano sabe de alguna manera que sin imágenes no puede entender; entonces decimos que el hombre entiende por el alma, por su operación propia que es entender. Por ejemplo cuando estamos enfermos y nos sentimos mareados nos damos cuenta que nos cuesta

<sup>21</sup> Cf. COPLESTON, Op. Cit. p. 97.

<sup>22</sup> AQUINO, S.Th.I, q.75, a.2.

<sup>23</sup> AQUINO, S.Th. tomo III, q.75, a.2. Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

<sup>24</sup> Cf. *In I De anima*, Lect. II, n.20.

trabajo concentrar nuestra atención, ya sea para leer unas líneas y comprender su significado o incluso para seguir el hilo de una conversación, eso no significa que nuestra capacidad intelectual no exista: es el cuerpo el que no responde. No obstante, de alguna manera, sabemos que tenemos esa capacidad intelectual ya sea porque hemos estado sanos y la hemos experimentado, o tenemos la esperanza de curarnos. Nuestro intelecto naturalmente busca razones.

Sin embargo el ojo que ve y la mano que manipula operan como partes del cuerpo, no son subsistentes, necesitan del cuerpo vivo para poder operar<sup>25</sup>. Para poder ver se necesita del cuerpo como objeto porque el color que es objeto de la vista existe en un cuerpo y del mismo modo podemos considerarlo como instrumento porque la vista aunque es por el alma, se realiza mediante el órgano de la vista: la pupila, que es como un instrumento. Por lo cual la visión es propia del alma y del órgano<sup>26</sup>.

<<En cambio, hay otra operación que necesita del cuerpo, no como instrumento, sino sólo como objeto. En verdad, el entender no se realiza por un órgano corporal, empero necesita de un objeto corpóreo... Las imágenes se relacionan al entendimiento, del mismo modo que los colores a la vista. Ahora bien, los colores se relacionan a la vista como objetos, por tanto las imágenes se relacionan al intelecto como objetos>><sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *S.Th.I*, q. 75, a. 2 ad.3.

<sup>26</sup> Cf. AQUINO, *In I De Anima*, Lect.II n. 19.

<sup>27</sup> *Idem*.

La cita anterior nos muestra la manera en la que el intelecto se relaciona con las imágenes que se encuentran en el cuerpo, lo cual, no le impide tener su propia existencia. El intelecto *tiene en sí la operación por lo cual es forma subsistente, en cambio las otras potencias, son formas en la materia*<sup>28</sup>, toda su operación está materializada. Una prueba contundente son los descubrimientos e inventos científicos como la fotografía, la televisión, el cine, etc., todos ellos instrumentos de visión, que el hombre con su capacidad inventiva ha logrado materializar. Todos ellos, no importando lo avanzado de sus sistemas, siempre necesitarán del intelecto humano.

#### 4.2.3. SI LAS ALMAS DE LOS ANIMALES IRRACIONALES SON SUBSISTENTES.

Tomás de Aquino se ocupa del alma sensitiva de los animales irracionales como elemento de contraste para definir de un modo más preciso la peculiaridad del alma humana, forma subsistente e incorruptible, opuesta al alma de los animales, la cual es perecedera<sup>29</sup>.

<<El alma sensitiva no tiene, por sí misma ninguna operación propia, sino que toda operación del alma sensitiva va unida a lo corporal. De todo ésto se concluye que las almas de los animales irracionales, al no obrar por sí mismas, no son subsistentes, pues en cada uno hay semejanza entre el ser y el obrar>><sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Ib. n. 20.

<sup>29</sup> Cf. *Suma de teología*, tomo III, Introducción a la q. 75, por UBEDA P. Manuel, Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

<sup>30</sup> *S.Th.I.*, q. 75, a. 3.

El alma sensitiva de los animales irracionales no tiene función propia e independiente. Todas sus operaciones o facultades pertenecen al compuesto alma-cuerpo. Un animal siempre actuará de acuerdo a su instinto. De aquí la diferencia fundamental con respecto al alma humana que es subsistente por tener función propia e independiente.

<< En cierto modo lo sensitivo se relaciona con lo sensible como lo intelectual con lo inteligible, es decir, en cuanto que ambos están orientados potencialmente hacia sus objetos>>. En este modo de operar encontramos al alma como causa final. <<Pero también en cierto modo se distinguen, en cuanto que lo sensitivo recibe la acción de lo sensible por la mutación corporal. Por eso, la excesiva intensidad de lo sensible destruye al sentido>>. Por ejemplo: un perro puede perder el olfato por un olor muy intenso. <<Esto no sucede con el entendimiento, pues el entendimiento entendiendo lo inteligiblemente más sublime, puede entender mucho mejor lo menos sublime...: el entendimiento necesita de la cooperación de las fuerzas sensitivas con las que se le preparan las imágenes>><sup>31</sup>.

#### 4.2.4. SI EL ALMA ES EL HOMBRE.

Tomás de Aquino plantea la proposición: "Si el alma es el hombre", e irá aclarando su postura al respecto, tomando en cuenta las opiniones de otros filósofos.

Para Platón el ser humano real es el alma, el hombre interior en la frase de San Pablo, quien hace uso de su cuerpo como un instrumento<sup>32</sup>. El

---

<sup>31</sup> Ib. ad. 2.

<sup>32</sup> Cf. KENNY, Op. Cit. p.137.



apóstol dice que el "hombre exterior" es el cuerpo, el cual se corrompe, en cambio el "hombre interior" el alma que se renueva día a día, por lo cual el hombre es el alma<sup>33</sup>.

El apóstol lo llama "hombre interior" porque considera al alma intelectual lo principal en el hombre. Es el hombre que reflexiona y se guía por su inteligencia. Otras veces se denomina "hombre exterior" que expresa la opinión de los que se detienen en lo sensible<sup>34</sup>. Platón piensa que todas las actividades del hombre tienen al alma como agente<sup>35</sup>.

Otros opinan que el alma al ser una sustancia particular, no universal, es *hypostasis* o persona y desde ese ángulo el alma es el hombre pues la persona humana es el hombre<sup>36</sup>.

El Aquinate responde que no toda sustancia particular es *hypostasis* o persona sino la que tiene toda la naturaleza de la especie: el alma es parte de la especie humana<sup>37</sup>.

En el cuerpo del artículo el Angélico muestra otras dificultades: <<Algunos afirmaron que sólo la forma pertenece a la esencia específica y que la materia es parte del individuo y no de la especie>>. Lo cual objeta ya que en la definición de los seres naturales entra la materia común y la forma, la materia es parte de la especie. La materia conformada, que es principio de individuación, la que hace ser a este hombre Sócrates y no otro hombre<sup>38</sup>; no obstante, Sócrates es un hombre compuesto de alma y de cuerpo.

---

<sup>33</sup> *S.Th.* Tomo III, q. 75, a.4, ad.1. Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

<sup>34</sup> *Ib.* a.4, ad.1.

<sup>35</sup> Cf. KENNY, *Op.Cit.*, p.138.

<sup>36</sup> Cf. *S.Th.* Tomo III, q.75, a.4, ad. 2, Ed. B.A.C. Madrid 1959.

<sup>37</sup> Cf. *Ib.*, ad. 2.

<sup>38</sup> Cf. *Ib.* q.75, a.4.

<<Pues, así como es de la esencia de "este hombre" el que conste de esta alma, de esta carne y de estos huesos, así es también de la esencia del "hombre" el que conste de alma, carne y huesos, ya que a la substancia específica debe pertenecer todo lo que comunmente pertenece a las substancias de todos los individuos>><sup>39</sup>.

Desde esa perspectiva *el alma no es el hombre*, el hombre es un *compuesto de alma y cuerpo*.

Además dicha proposición podría entenderse en el sentido de que "esta alma" sea "este hombre". Esto sería válido si se admitiese al alma sensitiva como principio incorpóreo de las operaciones del hombre, lo cual aceptaba Platón<sup>40</sup>, quien sostenía que el alma utilizaba un cuerpo. Pero ya se demostró que sentir no es una actividad exclusiva del alma, por lo que es evidente que *el hombre no es solamente alma, sino un compuesto de alma y cuerpo* <sup>41</sup>.

#### 4.2.5 SI EL ALMA HUMANA ESTA COMPUESTA A PARTIR DE LA MATERIA Y DE LA FORMA.

Que el alma humana no tiene materia se puede demostrar de dos maneras: la primera es remontándonos al concepto del alma en general, el cual dice que pertenece a la esencia del alma ser forma de algún cuerpo. La forma puede serlo en su totalidad o en alguna de sus partes, en su totalidad es *energeia* y *entelequia*. En su totalidad la materia no forma parte del ser del alma, ya que la existencia de la materia es la potencialidad y se

---

<sup>39</sup> Ib. a.4.

<sup>40</sup> *S.Th.I*, q. 75 a. 3.

<sup>41</sup> Idem.

contrapone a la existencia de la forma como acto. La forma actualiza al cuerpo a la materia. Cuando la forma lo es por alguna de sus partes, o sea, en el aspecto de causa formal como principio vital, primer acto del cuerpo, entonces llamamos al cuerpo lo: "*primeramente animado*"<sup>42</sup>. El alma como forma permanece y, sin embargo, de ella se origina el movimiento vital<sup>43</sup>, que informa continuamente a la materia y produce en ella los cambios necesarios.

La segunda como alma intelectual humana es: forma absoluta, incorpórea y subsistente por lo cual puede recibir y conocer las formas de todas las cosas. Por ejemplo: la piedra según su propia razón formal es piedra<sup>44</sup>. El alma es forma absoluta, por no estar compuesta de materia. La materia está sujeta en sí misma a los cambios como el de generación y corrupción, no así el alma humana que sólo cambia de la ignorancia a la ciencia<sup>45</sup>.

<<Por el contrario si estuviera compuesta de materia y forma recibiría las formas de las cosas en cuanto individuales, no conociendo más que lo singular, como sucede con las potencias sensitivas, que reciben la forma de las cosas a través de un órgano corporal, pues la materia es principio de individuación de todas las cosas>><sup>46</sup>.

Vemos en esta cita como Tomás continúa apegándose al modo de operar del intelecto para decirnos por qué el alma humana también es forma. Una tendencia inmediata del alma humana es la de generalizar: un niño puede

---

<sup>42</sup> S.Th. Tomo III, q. 75, a.5. Ed. B.A.C. 1959.

<sup>43</sup> Cf. In III De Anima, n. 834.

<sup>44</sup> S.Th. Tomo III, q.75, a.5. Ed. B.A.C. 1959.

<sup>45</sup> Cf. Ib. ad. 2.

<sup>46</sup> Ib. a.5.

creer que todos los hombres son buenos hasta que conoce a un criminal; éste también puede hacer creer al niño que no tiene uso de razón, que todos los hombres son malos. En cambio un animal ladra a cualquier hombre que no conoce, pues él sólo conoce y conocerá al hombre individual, a su amo por ejemplo.

<<Hay que concluir, por lo tanto, que el alma intelectual, lo mismo que toda sustancia intelectual que conoce las formas absolutamente, carece de la composición de materia- forma>><sup>47</sup>.

Así como el alma humana como acto imprime el movimiento vital al cuerpo, el intelecto recibe formas absolutas: <<el acto primero, es el principio universal de todos los actos,"porque es un acto infinito que precontiene en sí todas las cosas ", como dice Dionisio; de ahí que se comunique a las cosas no como parte de ellas, sino como un impulso que de él procede>> <sup>48</sup>. De este primer acto se reciben todos los actos y como participaciones suyas son distintos. Por lo cual, el alma humana no lo puede igualar y posee a su vez una potencia pasiva, distinta de la potencia activa del primer acto y distinta de la potencia pasiva de la materia prima<sup>49</sup>.

El alma es forma del cuerpo, es subsistente y puede pasar de la potencia al acto. <<La potencia del alma no es su ser, sino que se compara al mismo como la potencia al acto. Pero de ello no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo: porque también tratándose de otras formas, lo que es forma y acto con respecto a una cosa, se halla en potencia respecto a

<sup>47</sup> Idem

<sup>48</sup> S.Th. Tomo III, q.75, a. 5, ad. 1.

<sup>49</sup> Idem.

otra>><sup>50</sup>. *Sólo Dios que es su mismo ser es acto puro e infinito*, en cambio en el alma humana y en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, pero no hay composición de materia y forma<sup>51</sup>. Además por la operación del alma humana, es posible reconocer cual es el modo de ser de ésta en la medida en que su operación trasciende las cosas materiales: su ser se halla por encima del cuerpo. El alma está por encima de las formas sensitivas y se asemeja más a las sustancias superiores aún en cuanto al modo de conocer, porque puede conocer las cosas inmateriales por aprehensión intelectual<sup>52</sup>.

La argumentación de la premisa " si el alma está compuesta a partir de la materia y de la forma", se llevó a cabo por medio de los conceptos de: materia, forma, acto y potencia. Mostramos que el alma humana no tiene materia, pero la composición acto-potencia pertenece al ser en general, esta división es común a *las sustancias materiales e inmateriales: como recibir y ser recibido, perfeccionar y perfeccionarse, etc.* <sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*, Op. Cit. q. I, a. 6.

<sup>51</sup> *S.Th.I*, q.75, a. 5, ad.4

<sup>52</sup> Cf. AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre el Alma*, Op. Cit. q. I, a. 1.

<sup>53</sup> Cf. AQUINO, *C.G.* II, 49.

#### 4.2.6. SI EL ALMA HUMANA ES CORRUPTIBLE.

Afirmamos que el alma humana, a la que también llamamos principio intelectual, es incorruptible<sup>54</sup>.

El alma humana concede al hombre su existencia racional, luego el hombre, por ser compuesto de alma y cuerpo puede corromperse, pero solamente el cuerpo ya que éste en razón de su propia naturaleza es corruptible. Porque una cosa se puede corromper de dos maneras *per se* o sustancial y accidentalmente<sup>55</sup>. *Toda corrupción consiste en la separación de la forma y la materia: la corrupción propiamente tal, por separación de la forma sustancial; y la corrupción, en sentido amplio, es por la separación de una forma accidental* <sup>56</sup>. En el alma humana no hay composición de materia y forma, no puede haber separación de las mismas y, por lo tanto, es incorruptible.

Ningún ser subsistente que sea sólo forma se puede corromper. Ya que lo que le corresponde a alguien sustancialmente le es inseparable. <<El ser corresponde sustancialmente a la forma, que es acto. De ahí que la materia adquiera el ser en acto en cuanto adquiere la forma. Se corromperá cuando la forma desaparezca>><sup>57</sup>. Como por ejemplo, si el círculo fuese una sustancia, nunca dejaría de ser redondo. El ser corresponde al alma humana *y mientras permanezca la forma, el ser existe; pues por la forma la sustancia se convierte en receptáculo propio del ser* <sup>58</sup>, en este caso, es sustancia en el sentido del compuesto alma-cuerpo; pero cuando el alma

---

<sup>54</sup> AQUINO, *S.Th.I*, Tomo III, q. 75, a. 6. Ed. B.A.C.1959.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *S.Th.I*, q. 75, a. 6.

<sup>57</sup> *Idem*

<sup>58</sup> *C.G.* II, 55, 1.

deja al cuerpo sólo queda la materia potencial y ésta ya no puede ser ese ser: ese hombre, que como materia puede llegar a ser otras cosas: partículas orgánicas por ejemplo. *En toda corrupción, desaparece el acto, queda la potencia; pues nada al corromperse se convierte absolutamente en no-ser, como tampoco se genera nada a partir del no-ser. Pero como ya demostramos en la sustancia intelectiva, -el alma humana-, el acto es el mismo ser; por lo tanto la misma sustancia es como potencia* <sup>59</sup>, y por lo tanto, no se puede corromper.

*Toda corrupción tiene lo contrario como término, porque el agente, como actúa en cuanto él mismo está en acto, siempre que él obra, conduce al efecto a ser algo en acto* <sup>60</sup>. O estoy sentada o estoy de pie, no puedo tener las dos posturas al mismo tiempo, una excluye a la otra. En cambio los contrarios existen en el alma intelectiva, en donde realmente no son contrarios, puesto que podemos entenderlos en un acto de pensamiento<sup>61</sup>. Porque puedo pensarme sentada y de pie; por lo tanto los contrarios como tales no están en el intelecto, y el alma humana no puede corromperse.

El ser, de todas las cosas corruptibles, está sujeto al movimiento y al tiempo. En cambio el intelecto no se perfecciona por lo que está sujeto a movimiento, se perfecciona actuando como causa final, adquiriendo la *ciencia y la prudencia y por la calma de todo cambio y pasión de cuerpo y alma* <sup>62</sup>. El modo de ser natural que corresponde al intelecto, es estar por encima del movimiento y del tiempo<sup>63</sup>. Cuando pensamos el tiempo no es

---

<sup>59</sup> Ib. II, 55, 3.

<sup>60</sup> Ib. II, 55, 6.

<sup>61</sup> Cf. *Cuestiones disputadas sobre el alma*, a. 14, 14.

<sup>62</sup> ARISTOTELES, *Phys.* L.7, c.3.

<sup>63</sup> Cf. C.G. II, 55, 11.

un asunto clave, el tiempo en la mente aparece como una sucesión de ideas. *Todo ser inteligente quisiera ser perpetuo, y <<es imposible que un deseo natural sea en vano, pues la naturaleza nada hace en vano>>*. Es otra razón más para concluir que el alma humana intelectual es incorruptible<sup>64</sup>.

Que el alma sea incorruptible es lo mismo que decir que el alma es inmortal ya que algo que no se corrompe tampoco muere. El alma del hombre, <<que está en su cuerpo como en su materia, que procede de Dios como su principio activo no perece al perecer el cuerpo, así también el alma por relacionarse con el cuerpo, cuando el cuerpo perece, la individuación del alma no cesa>><sup>65</sup>. Aclararemos algunos conceptos de esta cita en el inciso siguiente.

#### 4.3. EL ALMA EN SU UNION CON EL CUERPO.

Es en la unión alma-cuerpo en donde nos podemos dar cuenta con mayor claridad de las características de nuestra alma y su importancia como forma subsistente que actualiza al cuerpo.

Tomás de Aquino nos presenta este problema en la cuestión 76, de la primera parte Suma de Teología en los capítulos del uno al ocho. Nosotros abordamos dicha problemática haciendo referencia a: el carácter substancial de la unión de alma y cuerpo, la unicidad del alma espiritual como forma espiritual del cuerpo humano y al carácter inmediato de esta

---

<sup>64</sup> Idem.

<sup>65</sup> Cf. AQUINO, *Cuestiones Disputadas sobre el alma*, a. I, ad.2.



unión<sup>66</sup>. Concluimos con el alma como causa formal y el cuerpo como causa material de dicha unión.

#### 4.3.1. EL CARACTER SUSTANCIAL DE LA UNION DE ALMA Y CUERPO.

Primero abordamos al alma como forma y algo substante<sup>67</sup>. Dada la importancia de este tema vamos a seguir los pasos que da el Aquinate. Afinaremos algunos de los conceptos expresados anteriormente cuando definimos al alma en su esencia, como también mostraremos los requerimientos del alma y del cuerpo, para que se realice dicha unión.

<< En efecto lo primero en virtud por lo cual obra un ser es la forma del ser al cual se le atribuye la operación; así como lo primero en virtud por lo cual sana el cuerpo es la salud. Lo primero que hace que el alma tenga conocimiento es la ciencia; de ahí que la salud sea una forma para el cuerpo y la ciencia (que proviene del alma intelectual) para el alma. La razón de ésto se debe a que ningún ser obra sino en cuanto que está en acto, por consiguiente, obra en virtud de aquello que hace que esté en acto. Ahora bien, es indudable que que lo primero que hace que el cuerpo viva es el alma>><sup>68</sup>.

La ciencia y la salud son formas que actúan en los entes capaces de recibirlas. La ciencia es forma del científico y proviene de la parte del alma en la que reside la ciencia: el intelecto. La salud es forma del cuerpo capaz

---

<sup>66</sup> Cf. *Introducción a la cuestión 76, S.Th. I*, tomo III, por UBEDA P.O.P. Manuel, Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

<sup>67</sup> Tomamos este título de las *Cuestiones disputadas sobre el Alma*, a. I.

<sup>68</sup> *S.Th.I*, 76, a.1.

de ser curado<sup>69</sup>. También podemos decir que el cuerpo actúa por el alma y que el alma actúa por el conocimiento<sup>70</sup>.

El alma es la forma, el cuerpo es la materia. El alma Tiene en sí la operación, por lo cual es algo sustante, o una realidad subsistente.

Es en virtud del alma que se realizan las operaciones. Operar es una actividad, cierto movimiento, el alma no se mueve pero sí produce el movimiento. Se hacen tres distinciones en el movimiento o en la operación: un matemático que cambia de lugar un libro de la estantería, y lleva a cabo tres tipos de operación: a) actúa con todo su ser: el hombre que mueve el libro, b) en parte: su mano, c) por accidente: el matemático<sup>71</sup>. De ahí deducimos cómo opera el alma intelectual que mueve a actuar al cuerpo y ella actúa entendiendo. Pitágoras entiende que tiene que mover un libro: lo hace con su intelecto. Tiene que moverse, es su cuerpo el que se mueve, es el hombre completo; una parte de él alcanza el libro. Por lo que su entendimiento que es una parte de Pitágoras, tiene que estar unido a él para poder realizar tal acción, esencialmente como hombre y accidentalmente como matemático.

Para llegar a concretar cómo es la unión alma y del cuerpo, Tomás nos dice cómo no es. Averroes afirma que dicha unión se lleva a cabo mediante la especie inteligible que está en el entendimiento posible. *De este modo la especie inteligible sirve de enlace entre el entendimiento posible y el cuerpo de este o aquel hombre* de la misma manera que los colores se relacionan a la vista, aunque estos puedan estar en la pared.

---

<sup>69</sup> *In II De Anima*, Lect.IV, n.272.

<sup>70</sup> Cf. KENNY, Op. Cit. p.147.

<sup>71</sup> ARISTOTELES, *Physis*, V, 224a, 31.

Contesta el Aquinate pero no es la pared la que ve sino que es vista, dichas imágenes sensibles son entendidas por el hombre<sup>72</sup>.

El alma no se une al cuerpo como el motor al móvil, si esto fuera verdad, la acción del entendimiento se le atribuiría como al todo. Pero esto no puede ser, es decir, que el entendimiento conoce cuando desea algo porque el entendimiento mueve a actuar por medio del apetito sensitivo, si lo moviera como a un todo el hombre no podría reflexionar sobre su acción. Otra razón es que el entender *es una acción que permanece en el agente*, es una actividad inmanente, no como las que el motor transmite al agente que calienta. La tercera es *que la acción del motor nunca es atribuida al móvil solamente en calidad de instrumento*, y ya vimos que el cuerpo es objeto<sup>73</sup>. Y la cuarta es que si el hombre estuviera unido como un todo, igual que el motor al móvil, la acción no podría ser atribuida al hombre <sup>74</sup>. En la actualidad sería como un robot, como un motor de la misma especie que el móvil. Esto no sucede con un ser humano, ya que, cuando cometemos excesos nuestro cuerpo se ve afectado, porque somos una unidad.

Para Tomás de Aquino la única solución aceptable es la de Aristóteles:

<<que cada hombre entiende porque su forma es el principio intelectual. De modo que por la misma operación del entendimiento se demuestra que el principio intelectual se une al cuerpo como forma>><sup>75</sup>.

<sup>72</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 76, a.1.

<sup>73</sup> ...entender no se realiza por un órgano corporal, empero necesita de un objeto corpóreo, *In De Anima*, Lect. II, n.19.

<sup>74</sup> *S.Th.I*, q. 76, a. 1

<sup>75</sup> Idem.

Tomás de Aquino ha seguido fielmente a Aristóteles. El alma intelectual conforma a todo el hombre unida con su cuerpo, actualiza todas sus facultades. Es el hombre que entiende, que siente, que se mueve, que se nutre. Son operaciones que se podrían decir de almas inferiores en funciones y que forman parte del hombre. Hay que tener en cuenta que <<una forma, cuanto más alta es su categoría, tanto más domina la materia corporal y menos inmersa está en ella y tanto más la impulsa por su operación y su capacidad>><sup>76</sup>. Fundamentar tal unidad solamente en el modo de operar puede parecernos a simple vista una solución mecanicista o computarizada, la cita anterior nos recuerda al *sobranter formal*<sup>77</sup>.

Sin embargo, pensamos que la razón que más peso tiene para clarificar dicha unión es la siguiente: pone de manifiesto cómo el Aquinate continúa la filosofía del Estagirita, imprimiéndole su propio sello: se encuentra en la respuesta Tomista a la cuestión sobre la unión sustancial del ser humano. Esta no descansa en la unión de dos seres o de sustancias incompletas, sino más bien en un acto de ser o de existir, el cuál abarca a todo el ser humano. El alma no es solamente una forma sustancial del ser humano; es una sustancia espiritual o *suppositum* en sí misma, poseyendo su propio esse o acto de ser que comunica al cuerpo al informarlo. Debido a esto los dos unidos tienen un único acto de existir o de ser. El alma no tiene una esencia completa; es solamente parte de la naturaleza humana, necesita al cuerpo para completarse.

---

<sup>76</sup> Idem.

<sup>77</sup> Que sobrepasa a la materia.

Consecuentemente el alma, en un sentido, es una realidad subsistente, ya que tiene el acto de existir, *esse*. Pero en otro sentido está incompleta porque es parte de la esencia o especie humana. Por consiguiente, para Tomás de Aquino, la unidad sustancial de la persona es fundamentalmente la del *esse* que es la perfección y actualidad más profunda y central de cualquier ser<sup>78</sup>. Basado en esta tesis el Aquinate continúa la filosofía del Estagirita imprimiéndole su propio sello.

Al situar la unión sustancial del alma con el cuerpo en el acto de ser la humanizamos y de alguna manera inteligimos el misterio del hombre. Entonces puedo decir: yo soy uno y existo consciente de mis facultades y de mis limitaciones. Si yo quiero conducirme con toda mi humanidad, necesito conocerme. Esta tesis nos será de gran ayuda cuando abordemos las facultades cognoscitivas y apetitivas, pero antes tendremos que aclarar otros puntos sobre nuestro ser como unidad alma-cuerpo.

El alma humana, principio intelectual, se individualiza en cada cuerpo o cada hombre tiene su propia alma, lo podemos apreciar en en la cita siguiente. Recordando que en el artículo anterior, el Aquinate en contra de Averroes, afirma que la unión alma-cuerpo no se lleva a cabo mediante la especie inteligible.

---

<sup>78</sup> Cf. MAURER Armand. "Descartes and Aquinas on the Unity of the human being" in *American catholic philosophical Quaterly*, Wshington D.C., vol LXVII, n.4, autumn, 1993, pp.497-511.

<<Podría sin embargo diferenciarse mi acción intelectual de la tuya por la diversidad de las imágenes sensibles -esto es, porque la imagen de la piedra que hay en mí es distinta de la que hay en tí-, si la imagen, en cuanto que es algo en mí y algo distinto en tí, fuera la forma del entendimiento posible. Porque un mismo agente obrando diversamente, produce acciones diversas, al igual que en virtud de las diversas formas de los objetos, son distintas las visiones de la vista. Pero la imagen sensible no es la forma del intelecto posible, sino la especie inteligible, abstraída de dichas imágenes<sup>79</sup>. Y en un mismo entendimiento no se abstrae de las distintas imágenes sensibles del mismo orden más que una sola especie inteligible. Esto resulta evidente cuando comprobamos que en un hombre puede haber distintas imágenes de piedras y, sin embargo, de todas ellas no es abstraída más que una sola especie inteligible de piedra por la cual el entendimiento de cada hombre entiende con una sola operación la naturaleza de la piedra a pesar de la diversidad de imágenes. Por lo tanto, si todos los hombres tuvieran el mismo entendimiento, la diversidad de imágenes en ellos no podría fundamentar la distinción entre la operación intelectual de un hombre y la operación intelectual de otro, como se imaginaba el Comentarista (Averroes). Hay que concluir, por tanto, que es completamente imposible e incongruente decir que hay un mismo entendimiento para todos>><sup>80</sup>.

Tomás de Aquino fundamenta la individualización del alma en que cada hombre realiza su propia operación intelectual, cuando abstrae la especie

---

<sup>79</sup> Es de esa manera como conocemos.

<sup>80</sup> *S.Th.I*, q.76, a. 2.

inteligible de las imágenes sensibles, ya que entender es la operación propia del intelecto de cada individuo.

En cambio, Averroes afirmaba que no había más que un entendimiento único para todos los hombres. individuo y su ser sensible, es él sólo "separado eterno e inmortal". En cuanto forma separada, el alma no podría ser individuada por ninguna materia, ni multiplicada y tendría por ello que ser una única para todos. No había, por esa razón ni alma intelectiva individual, ni inmortalidad individual, sino sólo una inmortalidad del alma de la humanidad<sup>81</sup>. Ya expuesta la doctrina de Averroes y sus consecuencias, podemos ver lo importante que fue para el Aquinate refutar tal doctrina.

Hemos dado los argumentos por los cuales el alma se individualiza en cada cuerpo: de tal forma que cada ser humano pueda llevar a cabo sus operaciones propias.

#### 4.3.2. LA UNICIDAD DEL ALMA ESPIRITUAL COMO FORMA DEL CUERPO HUMANO

A continuación mostramos como es que el alma intelectiva es única para cada cuerpo.

<<Afirmamos que hay una sola y misma alma en el hombre, la que por su unión con el cuerpo le vivifica y mediante la razón se gobierna a sí misma>><sup>82</sup>.

<sup>81</sup> Cf. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía I*, Ed. Herder, Barcelona, 1991, p.424.

<sup>82</sup> *S.Th.I*, q. 76, a.3.

Si hubiera varias almas en el cuerpo algo las tendría que contener. Pero eso es imposible siendo el alma intelectual forma y esencia del cuerpo humano y por esa razón también es una<sup>83</sup> *y por lo mismo es el alma la que contiene y une al cuerpo, y lo vemos pues cuando el alma sale del cuerpo, éste se desvanece y se pudre*<sup>84</sup>.

Por otro lado vemos que cuando una operación del alma es intensa se estorba a la otra<sup>85</sup>, por ejemplo si voy corriendo porque quiero ganar el maratón no puedo ir razonando sobre cuestiones filosóficas, tendría que caminar si es que me quiero mover un poco para que mi intelecto funcione adecuadamente. Eso nos pone en claro que somos una unidad y que también podemos escoger como queremos funcionar, ya que la razón se gobierna a sí misma, y sólo tenemos un principio intelectual que es esencialmente uno, y no diversas almas, sino sólo una y que "contiene" al cuerpo.

La forma accidental no da el ser en absoluto, sino que comunica un modo de ser como cuando un hombre se broncea y se hace moreno. Como forma sustancial el alma da *ser en absoluto* ; de ahí que a su aparición, hablemos de generación absoluta de un ser y a su desaparición de corrupción total<sup>86</sup>.

Una cosa no tiene más que un solo ser sustancial, el alma es forma sustancial del hombre, por lo que en el hombre no existe ninguna forma

---

<sup>83</sup> ...y las cosas que no tienen materia todas son absoluta y directamente algo uno.

ARISTOTELES *Meta phisy*, 1045b 24.

<sup>84</sup> Cf. *In I De Anima* , Lect. XIV, n.206

<sup>85</sup> *S.Th.I*, q. 76, a.3.

<sup>86</sup> *S.Th.I*, q.76, a. 4.



substancial que no sea el alma intelectiva. El alma intelectiva es la única forma substancial que se une al cuerpo, y es algo subsistente como ya se dijo, la más perfecta y por esta razón contiene virtualmente, al alma sensitiva y a la vegetativa, *así también contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres*, como en el orden de perfección el alma sensitiva contiene a la vegetativa en los animales irracionales<sup>87</sup>. En el hombre por provenir de una forma espiritual los grados inferiores de vida se dan como sensibilidad y vegetatividad humanas<sup>88</sup>.

Porqué le conviene al alma intelectiva unirse al cuerpo que tiene<sup>89</sup>. Puesto que al alma intelectiva no le es connatural el conocimiento innato de la verdad, se ve obligada a escudriñarla mediante los sentidos, para lo cual es necesario posea en el más alto grado la facultad de sentir. De entre todos los vivientes el cuerpo humano es el que tiene posee el sentido del tacto más fino.

Pero la materia se adecúa a la forma, <<y el alma intelectiva al poder comprender lo universal tiene capacidad para lo infinito>>. No tiene el hombre la misma complexión que los animales, ni su piel cubierta con pieles, ni garras para defenderse de la naturaleza. <<En su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos ya que por ellas puede preparar (y fabricar) variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos>><sup>90</sup>.

---

<sup>87</sup> Idem.

<sup>88</sup> STRASSER Stephan, "La Psychologie néothomiste", en *Revue philosophique de Louvain*, p. 702,t.49, 1951.

<sup>89</sup> *S.Th.I*, q.76,a. 5

<sup>90</sup> *Ib*, ad, 4.

#### 4.3.3. EL CARACTER INMEDIATO DE LA UNION ALMA-CUERPO.

Primero veremos si el alma intelectual se une al cuerpo mediante disposiciones accidentales<sup>91</sup>.

Entre todos los actos el primero es el ser, el ente absoluto, la sustancia, ya que los accidentes son posteriores a la sustancia "en el tiempo y en el conocimiento". Estos ya están en potencia en la materia como es "lo extenso y lo caliente"<sup>92</sup>.

De lo anterior no se sigue que la unión se realice por los accidentes de la materia. Aristóteles llamó acto y forma a la primera perfección del ser y potencia al sujeto proporcionado que la recibe<sup>93</sup>.

La unión no es accidental ya que siendo la materia en potencia para todos los actos según un cierto orden, es preciso que lo primero que concebimos en la materia sea lo primero: que es el acto de ser.

El alma se manifiesta por sus operaciones y está unida al cuerpo como forma por su ser.

Después el Aquinate argumentará al respecto: refiriéndose a los grados de perfección, <<En efecto, una y la misma esencialmente es la forma por la cual el hombre es ser en acto, y es cuerpo, y es viviente y es animal>>, y argumenta << que así como la materia se concibe perfecta en el ser anteriormente a su corporeidad, así se conciben los accidentes propios del ser como anteriores a la corporeidad. E igualmente se pueden

<sup>91</sup> *S.Th.I*, q.76, a. 6.

<sup>92</sup> Cf. *Idem*.

<sup>93</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*, II, I, 412b, 5-6.

considerar las disposiciones anteriores a la forma, no en cuanto a todos sus efectos, sino sólo en cuanto al del grado inferior>><sup>94</sup>. Pensamos que este problema se resuelve mejor si tomamos al alma como causa formal con todo lo que a ella compete. Se menciona al final de este artículo: << Pero el alma intelectual está unida al cuerpo como forma por su ser. En cambio, lo mueve y gobierna por su potencia y virtud>><sup>95</sup>.

Si alma se une al cuerpo del animal mediante otro cuerpo. Si se uniera al cuerpo como motor se encontrarían cuerpos intermedios. *Pero como se une como forma y siendo ella misma acto no comunica el ser por intermedio de ningún cuerpo* <sup>96</sup>.

Si el alma está toda y en cada una de las partes del cuerpo. Al estar unida al cuerpo en calidad de forma, es necesario que el alma esté en todo él y en cada una de sus partes. El alma es acto, y *el acto se encuentra en el sujeto del cuál es acto, pero cuando el alma se separa del cuerpo, ninguna de sus partes ejerce sus funciones...* Además las partes del cuerpo cuando tiene vida se ordenan al todo perfeccionándose<sup>97</sup>.

*Pero el entendimiento y la voluntad radican en el alma excediendo la capacidad corporal.* Otras partes del alma radican en el cuerpo en relación con la facultad que ejercen<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> S.Th.I, q. 76, a.6, ad, 1.

<sup>95</sup> Ib. ad. 3.

<sup>96</sup> Ib. a. 7.

<sup>97</sup> Ib. a. 8.

<sup>98</sup> Ib. ad.4.

#### 4.4 EL ORIGEN DEL ALMA HUMANA

No podemos pasar por alto a la Primera Causa Eficiente, para el Aquinate es Dios, y en la obra *De potentia Dei*, se encuentra clara y sintéticamente expuesta. Y resuelve la unión-alma cuerpo aunque apoyada en la fe. El Aquinate es un filósofo cristiano. Dentro de la filosofía cristiana, que tuvo su auge en la Edad Media, existían dos posturas: unos filósofos creían que hay verdades reveladas por la Biblia a las que se puede llegar por medio de la razón, otros creían que ésto no era posible. Tomás de Aquino cree que hay algunas realidades que aunque sean del orden sobrenatural pueden llegarse a conocer por medio de la razón. Dios es creador. Crea la materia del ser humano que está vinculada a los entes existentes y al mundo que lo rodea, y así tiene algo en común con los entes inferiores, todo lo cual también fue creado por Dios de la nada. "El alma humana es como un término medio entre las sustancias espirituales y corporales"<sup>99</sup>.

En *De potentia Dei*, en el artículo 9 y 10, El alma Humana, Tomás de Aquino plantea la cuestión: ¿Es el alma humana creada por Dios de la nada o es transmitida por la inseminación?. Mostrará lo que otros han dicho. Se queda con lo que ha sido aprobado por la Iglesia y da la respuesta: la absoluta necesidad de que el alma humana sea creada por Dios de la nada. Como buen filósofo, da argumentos racionales que comprueban tal respuesta.

---

<sup>99</sup> *S.Th.I.* q. 91, a.1, ad.1.

Primero: el alma racional difiere de las otras formas de la naturaleza que son el compuesto y por éste subsisten. El alma humana tiene una existencia diferente y se conoce por sus operaciones que son el pensar y el querer y se dan junto con la corporeidad, otros seres corpóreos no las tienen. Por estas funciones es cuasi-subsistente, luego, puede existir separada del cuerpo. No se genera de la misma forma pues su compuesto es diferente, luego debe de haber sido creada de la nada.

Segundo: el alma humana puede producir efectos espirituales incorpóreos. La generación humana se lleva a cabo por la facultad generativa que ocurre en los cuerpos por inseminación. Pero el alma humana es una forma espiritual por lo cual ese no es su medio de propagación.

Tercero: todas las formas que vienen de la materia tienen potencias materiales. Las potencias principales del alma racional no dependen de la materia, por lo tanto, tal como lo muestra Aristóteles, el alma racional no puede en absoluto propagarse por la fuerza sexual.

En el artículo 10, Tomás dice que el alma racional se crea dentro del embrión una vez que tiene las funciones necesarias vitales: crecimiento, nutrición y sensación. El alma es creada directamente por Dios y asume todas esas funciones.

Otra obra en la que Aquino trata al alma humana es: *De spiritualibus creaturis* (1267), con once artículos. Considera al alma humana unida pero separable del cuerpo (a.a.1-4), y también trata de las substancias separadas llamadas ángeles (aa.5-11).

Si se toma el artículo 10 al pie de la letra sería un buen argumento para los que promueven el aborto, porque solamente el alma humana se crea dentro del embrión "cuando asume las funciones necesarias vitales..." no dice que está en potencia de asumir esas funciones. Pensamos que si Tomás hubiera usado la expresión en el embrión que puede convertirse en ser humano, o que está en potencia de convertirse en ser humano, no se prestaría a tantos equívocos. Ya que actualmente por medio de la genética se ha comprobado que al fecundar el espermatozoide al óvulo ambos ya tienen inmanentes todas las características humanas. La autoridad eclesiástica dice que hay vida desde el momento de la concepción. No vamos a profundizar en esta cuestión ya que el objetivo principal de esta tesis es recalcar la función unitaria del alma en su existencia, es decir, operando en su unión con el cuerpo. Para nuestro propósito lo más importante es que el alma como causa formal informa a todo el cuerpo, al ser uno el hombre alma-cuerpo.

Una vez dada la definición del alma humana y de sus manifestaciones por medio de sus potencias, a las que nos referiremos en los capítulos siguientes, encontramos que el alma es "forma sustancial" ya que comunica la vida al cuerpo. También es causa final puesto que los cuerpos tienen órganos y estructuras relacionados con el alma que reciben. El alma humana es principio de movimiento de todas las funciones de la vida, es el principio que impulsa al cuerpo y da dirección para su desarrollo<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> Cf. FABRO Cornelio, *Introducción al problema del hombre, (La realidad del alma)*, Ed. Rialp, Madrid, 1982.

Si como forma el alma humaniza al cuerpo, todas las operaciones del hombre deberían de ser humanas, aunque en la realidad no siempre sucede así, cuantas veces nos hemos dicho: "actué como un animal", pero también eso está mal dicho, porque como dice el refrán popular: el hombre es el único animal que se equivoca dos veces. Entonces parece ser que la tarea unitaria en la acción corresponde al alma como causa eficiente y final. Como causa eficiente propiciando el movimiento necesario por medio de los apetitos, y como causa final dirigiéndose hacia los objetivos convenientes.

El alma que informa ya es un alma humana aunque no se manifieste cómo tal.

## CAPITULO V. LAS FACULTADES COGNOSCITIVAS

### INTRODUCCION

Introducimos este capítulo siguiendo el orden de la causalidad.

En el capítulo anterior vimos al alma humana como causa formal y su estatuto ontológico. Aquí veremos como es que en las facultades cognoscitivas se conjugan: la causa final con la causa formal, material y eficiente. La materia, el cuerpo humano, es anterior a la forma en el orden de la generación y en el tiempo: "*en efecto aquello de lo cual viene a ser una cosa es anterior a lo que llega a ser*"<sup>1</sup>. La forma es anterior a la materia en el orden de la substancia: es el alma cómo forma substancial que es una realidad subsistente y lo que la completa es el cuerpo. Solamente por la forma que es acto y que perfecciona a la materia, el cuerpo en este caso, causa material, podrá tener una existencia completa<sup>2</sup>. Pero no hay que olvidar lo que dice Aristóteles: "la materia y la forma son correlativas cuando se relacionan como partes simples del todo que conforman"<sup>3</sup>. Así como se correlacionan la materia y la forma, lo hace el alma como causa eficiente y principio del movimiento. Como causa eficiente el alma es anterior al fin en el orden de la producción y del tiempo, por proceder de la causa eficiente el movimiento hacia el fin. Esto se verá claramente en las facultades apetitivas y de manera contundente en la voluntad, como facultad espiritual, pues el hombre es consciente de los

---

<sup>1</sup> S.Th.I, q.75, a. 2.

<sup>2</sup> Cf. AQUINO Tomás de, *Principios de la Realidad Natural*, Trad. de Salvador Abascal, Ed. Tradición, México 1975.

<sup>3</sup> ARISTOTELES, *Física*, L. II, 5, 195a.



fines que quiere y persigue. *Pero el fin es anterior a la causa eficiente en cuanto eficiente, en el orden de la substancia y de lo que la completa, puesto que la acción de la causa eficiente no existe completamente sino por el fin, como se manifiesta en la operación de las facultades. La vista necesita del color para ponerse en acto: el color es su objeto. En las facultades del alma racional el fin es lo primero en la intención y lo último en la ejecución: si yo quiero ir a Roma primero escojo mi objetivo y después me pongo en marcha. Luego estas dos causas, o sea, la causa eficiente y material son anteriores en el proceso de la generación o producción; pero la causa formal y la causa final son anteriores según los grados de perfección* <sup>4</sup>.

Para el Aquinate el artífice divino es Dios creador y fin último del hombre, "todo lo natural ha sido hecho por el arte divino". Por lo que <<todo artista se dispone dar a su obra la disposición más conveniente, no en absoluto, sino en relación con el fin>><sup>5</sup>.

Pasemos a ver como el hombre se encuentra dispuesto para alcanzar sus fines y completar su forma humana. "La verticalidad" le ha permitido el conocimiento de la belleza de las cosas sensibles. Su cerebro se encuentra elevado sobre todas las partes del cuerpo. Al mantenerse erguido, las manos le sirven para ejecutar diversas acciones y se sostiene sobre su parte inferior piernas y pies. "Obra propia de la razón es el habla" que los animales no poseen, éstos se encuentran entre el hombre y las plantas. En las plantas la parte vertical fue hecha para el deleite del hombre, mientras

---

<sup>4</sup> Cf. AQUINO Tomás de, *Principios de la Realidad Natural*, Trad. de Salvador Abascal, Ed. Tradición, México 1975. p.53

<sup>5</sup> *S.Th.I*, q. 91, a. 3.

que funciones básicas como la nutrición las realizan bajo tierra<sup>6</sup>. El hombre no alcanza su verticalidad inmediatamente, la felicidad, fin del hombre, es un proceso lento pero es el más alto. Cuando nace es llevado en brazos por la madre, en esta etapa se encuentra en desventaja con el animal y es poco a poco con la ayuda de otro ser humano que podrá ir valiéndose por sí mismo. Es difícil para el ser humano alcanzar sus fines, al principio es conducido y nutrido y en la medida que alcanza su racionalidad su conductor serán sus facultades apetitivas y cognoscitivas. También vemos que el desarrollo del hombre es un proceso: es ayudado al principio en su vida vegetativa y sensitiva y después ayudado por su racionalidad será cada vez mas independiente. Veremos como en el ejercicio de las facultades el hombre alcanza sus fines. Empezaremos con las más propias del hombre: las cognoscitivas. Un factor, el más importante en la consecución del fin, es el conocimiento, por lo que primero describimos qué es conocer.

<<Todo conocimiento implica los siguientes elementos: 1) el conocimiento es una actividad vital; 2) el conocimiento es una correlación entre sujeto y cognoscente y un ente conocido; 3) el conocimiento es una unión "intencional" o "inmaterial">><sup>7</sup>.

### 1) El conocimiento es una actividad vital

Es una actividad vital ya que es realizada por entes vivos superiores como los animales y el hombre. Hay que recordar que las facultades se conocen en parte por sus operaciones.

---

<sup>6</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 93, a. 3.

<sup>7</sup> KRAMSKY, *Op. Cit.* p. 98.

## 2) El conocimiento es una relación entre un sujeto cognoscente y un ente conocido

El sujeto capta al ente y el ente es captado por un sujeto. Así el conocimiento implica una correlación entre sujeto y ente. En la correlación cognoscitiva la cosa conocida no sufre ninguna modificación por ser conocida. Es el sujeto quien se ve modificado de algún modo al adquirir un conocimiento más, es así como el conocimiento provoca en el sujeto un cambio "accidental", no substancial.

La realidad conocida puede ser desde un cuerpo, espíritu o accidente. La función del sujeto que conoce es "objetivar". Por su parte, la cosa por conocer "especifica" o "determina" el conocimiento proporcionándole un "contenido".

## 3) El conocimiento es una unión intencional

El conocimiento es una unión o síntesis entre sujeto conocido y ente conocido. Esta unión es una síntesis especial que debe llamarse "intencional" o "inmaterial".

Sin embargo, cuando conocemos no nos integramos materialmente con lo conocido. Por ejemplo: cuando vemos un color no nos convertimos en ese color, cuando escuchamos algo no nos convertimos en el sonido escuchado, sin embargo, nos apropiamos de tal color o sonido de manera inmaterial o intencional.

La capacidad cognoscitiva intelectual nunca se satura, siempre se puede conocer más; en cambio, una capacidad solamente física sí se satura.

Aclara Tomás de Aquino que las cosas pueden ser conocidas de tres maneras:<sup>8</sup>

- 1) Por la presencia de un objeto en el cognoscente.
- 2) Por la presencia de una imagen del objeto en la facultad cognoscitiva.
- 3) Cuando la semejanza del objeto conocido no se toma inmediatamente del objeto sino de otra cosa en la que aparece, como sucede cuando se ve un hombre en un espejo.

Después de mencionar qué es el conocimiento y como conoce el hombre, abordaremos cuáles son las facultades cognoscitivas:

1) De la parte sensible, es decir, lo conocido únicamente mediante órgano corporal. Los que llevan a cabo ese conocimiento son los sentidos externos e internos.

2) De la parte intelectual, o sea la inteligencia, cuyas operaciones son: la simple aprehensión, el juicio y el raciocinio.

El alma como causa formal hace existir en acto a un ser sustancial y como tal actualiza las facultades que a su vez son forma accidental. La actualización de las facultades consiste en la operación propia de cada facultad, pero para que puedan operar necesitan de una causa final. Por ejemplo: las facultades cognoscitivas sensibles tienden naturalmente a su objeto, su ser está determinado para operar sólo en la presencia del objeto que le corresponde.

---

<sup>8</sup> Cf. AQUINO, *S.Th.I*, q. 53, a. 3.

## 5.1 LOS SENTIDOS EXTERNOS.

<<Lo primero es que el sentir consiste en moverse y padecer, además que el sentido en acto es cierta alteración y que el que es alterado padece y se mueve>> <sup>9</sup>.

El Aquinate explica muy particularmente como se siente cuando los sentidos son alterados por un factor externo para llegar a captar su estímulo, ya que, " *el que es alterado padece y se mueve* ". Este movimiento es " *un acto de lo perfecto* " porque ya está en acto por su especie: al sentido le corresponde realizar su operación que es sentir, la cual lleva a cabo en presencia del sensible que le corresponde. La audición se realiza en presencia del sonido, el sentido del oído se asemeja al sensible: es inmutado, al ser inmutado por el sonido. El movimiento de la sensación difiere del movimiento de *La Física* que es el de trasladarse de un lugar a otro. Pertenecen a este movimiento cognoscitivo que consiste en pasar de la potencia al acto, las demás operaciones: la percepción interna, la intelección y el amor<sup>10</sup>. Cuando los sentidos son inmutados por sus sensibles están realizando la operación que les es propia: "la sensación". Esta palabra tiene a su vez un doble significado: sensación en potencia y sensación en acto, dado que el que oye y ve ejerce la acción de ver y oír, pero cuando duerme está en potencia de ver y de oír<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> AQUINO, *In II de Anima*, Lect. X, n.350.

<sup>10</sup> Cf. *In I II De Anima*, Lect. XII, n.766.

<sup>11</sup> Cf. *In II De Anima*, Lect. X, n.355.

En la *Suma de Teología* la argumentación está dirigida hacia si la distinción de los cinco sentidos es correcta. Los sentidos externos son ciertas potencias pasivas que tienen que ser alteradas por objetos externos para estar en acto<sup>12</sup>, o sea, la vista es alterada por el color, el oído se pone en acto por el sonido y el olfato por el olor. Vemos que la relación del sentido con su objeto el sensible correspondiente es muy clara. La causa formal del sentido es su correcta disposición a la que sigue la causa final que es actualizarse con su sensible correspondiente. <<...Y según la diversidad de estos objetos se distinguen las distintas potencias>><sup>13</sup>.

El Aquinate continua el tratamiento de los sentidos dirigiéndose hacia cual es la índole de su inmutación. Los tres primeros sentidos son los antes mencionados: la vista, el oído y el olfato. Estos son alterados físicamente a distancia por el objeto percibido. En ese artículo habla de una inmutación "espiritual" que se da en la vista, que para no confundirnos debemos entender el sentido de espiritual del lenguaje de ese tiempo<sup>14</sup>. Estas son realidades espirituales en sentido restringido, se prefieren los términos "incorpóreo e inmaterial" -Al hablar de una inmutación espiritual se refiere al aspecto formalmente intencional o cognoscitivo, que en la sensación el estímulo produce conjuntamente con su alteración física-. El objeto conocido se hace semejante al sentido que realiza la operación. Por

<sup>12</sup> Cf. AQUINO. *S.Th.I*, q. 78. a. 3.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> "espiritual" no tenía en el siglo XII el sentido restringido de nuestros días; conservaba aún de modo expreso sus connotaciones etimológicas ( de *spiro*, *respirar* ); se decía por eso del aire aspirado y espirado en la respiración animal, del aire atmosférico y el viento, de los vapores y, en general, de cualquier naturaleza e impulsos sutiles e invisible (así los "espíritus animales"). No resultaba, por eso, contradictorio hablar de "espíritus corporales". Sólo por traslación, en virtud de su naturaleza invisible e incorpórea, se decía también de Dios de los ángeles y del alma humana ( Cf. *S.th. I*, q. 36, a.1; q.41, a.3).

ejemplo: cuando escuchamos una melodía podemos identificarnos en la debida medida con esa pieza musical.

Los otros dos sentidos externos: *el tacto y el gusto son los más materiales porque requieren un contacto físico tangible con el objeto que los altera* <sup>15</sup>. Hay una interacción directa entre lo que se degusta o toca con los sentidos. El sujeto que siente entra en contacto directo con el objeto.

Cabe decir que el sentido del tacto que genéricamente es uno, también es específicamente múltiple puesto que uno siente con todo el cuerpo. Podría decirse que el sentido del gusto es una especie de tacto que sólo está en la lengua.

Se llaman sensibles los objetos captados por los sentidos. Los definiremos ya que hay que recordar que en la filosofía tomista las "facultades se distinguen por sus objetos".

Los sensibles propios son los objetos captados por los sentidos externos, solamente el color puede ser captado por la vista, el olor por el olfato, etc. Los sentidos externos no se engañan en cuanto al objeto propio percibido<sup>16</sup>.

Los sensibles comunes pueden ser captados por cualquier sentido y son: el movimiento, el reposo, la figura, el número, el tamaño. Todos ellos son aspectos del accidente cantidad. Para el Aquinate "es lo uno y lo múltiple", lo que causa la unidad en el objeto percibido, la cantidad es el sujeto próximo de la cualidad alterante como el color es de la superficie.

---

<sup>15</sup> Cf. *STh.* I, q. 78, a.3.

<sup>16</sup> Cf. *Ib.* ad. 2.

Los sensibles comunes *establecen diversidad en los sentidos* <sup>17</sup>. Debido a que el sentido es inmutado o estimulado de un modo muy distinto por una superficie grande que por una pequeña.

Los sensibles *per accidens* : aparte de los sensibles propios y comunes, aptos ambos para ser percibidos por el sentido común, existe otro grupo de objetos que Aristóteles llama sensibles *per accidens* o sensibles accidentales. El Aquinate lo comenta del modo siguiente en su Comentario al *De Anima*: << Decimos que Diáres o Sócrates son sensibles *per accidens* en cuanto les acontece ser blancos. Porque una cosa se siente *per accidens* cuando va unida a otra que se siente por sí misma. Ahora bien; acontece que esto es blanco y por tanto, sensible por si mismo, es Diáres; por eso éste es un sensible *per accidens*>><sup>18</sup> .

Consideramos importante hacer esta especie de alto en este capítulo para realzar la unidad que es el hombre como sujeto cognoscente. Y continuamos analizando una a una sus diferentes facultades y tipos de conocimiento en lo que percibe y su red base del conocimiento que es la sensibilidad interna.

---

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> *In II de Anima*, lect. XIII, n. 387.



## 5.2. LOS SENTIDOS INTERNOS

Los sentidos internos son: el sentido común, la imaginación o fantasía, la memoria y la cogitativa. A grandes rasgos exponemos las funciones u operaciones de dichas potencias

La recepción de los objetos se lleva a cabo por los sentidos externos y el sentido común, la conservación de tales objetos a cargo de la imaginación o fantasía. La percepción *de las intenciones no recibidas por los sentidos corresponde a la estimativa. -A su conservación a la memoria-*<sup>19</sup>. La percepción interna es la sensación interior que resulta de una impresión material en nuestros sentidos externos, esta es una definición actual que encontramos en el Diccionario de La Lengua Española<sup>20</sup>, la cual concuerda con la concepción del Aquinate sobre la percepción interna.

### 5.2.1. EL SENTIDO COMUN

No es lo que usualmente se denomina tener "buen sentido" o "tener sentido común, que consiste en el ejercicio espontáneo o elemental de la inteligencia ó la lógica común inherente a todo hombre<sup>21</sup>. El sentido común es una facultad que tiene órgano y funciona a nivel de la percepción interna.

---

<sup>19</sup> *STh.I*, q. 78, a. 4.

<sup>20</sup> *Diccionario de la Lengua Española*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 1970.

<sup>21</sup> Cf. KRAMSKY, Op. Cit. p. 146.

Tomás de Aquino llama común a ese sentido interno <<... en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos>><sup>22</sup>. El sentido común es la facultad que siente las diferencias entre los objetos. En él derivan todos los sentidos externos, tiene que ver con todas las impresiones que éstos nos provocan, se encarga de distinguir y unificar lo que sentimos a través de los sentidos externos. Por ser raíz común tiene la potencia de discernir, por ejemplo: entre lo blanco y lo dulce puesto que conoce las inmutaciones de ambos sentidos <sup>23</sup>. Aunque los sentidos externos sí discriminan: la vista entre lo blanco y lo negro, el oído entre los sonidos graves y agudos, el gusto entre lo amargo y lo dulce, debido a que el órgano de cada sentido es inmutado en sí mismo y no accidentalmente por el objeto propio del sentido<sup>24</sup>. Pero, es gracias al sentido común que los sentidos externos tienen algún significado dentro de nuestra percepción consciente de las cosas, éste opera como una consciencia sensible. Por ejemplo, el sentido común percibe tanto el hecho de ver como de lo que se ve. Aunque todavía más importante, es que el sentido común puede guiarnos sobre lo que realmente sentimos y lo que es producto de nuestra imaginación<sup>25</sup>.

El Aquinate al comentar en el *De Anima* de Aristóteles describe la manera en que funciona el sentido común haciendo la semejanza con el punto: << el punto que se ubica entre dos partes de la línea puede considerarse "en cuanto es uno o dos". Como un punto en cuanto continúa las partes de la línea como un término común; como dos en cuanto usamos al punto de dos formas, éste es, como principio de una línea y como fin de

<sup>22</sup> AQUINO, *STH. I*, q. 78, a. 4.

<sup>23</sup> *Ib. ad. 2.*

<sup>24</sup> *In III De Anima*, Lect. III, n. 600.

<sup>25</sup> Cf. BRENNAN R. *Op. Cit.* p.147.

la otra. Así también se ha de entender cómo se difunde la capacidad sensitiva en los cinco órganos de los sentidos externos por una raíz común de la que procede la capacidad sensitiva a todos los órganos y en la que terminan todas las inmutaciones de los órganos singulares. Ella puede considerarse de dos formas: *De una* en cuanto es principio y término de todas las inmutaciones sensibles. *De otra* en cuanto es principio y término de tal o cual sentido y así dice que como el punto es uno o dos, así es divisible en cuanto "en el mismo tiempo usa dos veces del mismo signo", esto es como principio sensitivo, por ejemplo, como principio y término de la vista y del oído>><sup>26</sup>. Tal descripción se asemeja a la corteza cerebral y a sus neuronas que con sus terminaciones, las dendritas, forman circuitos conectando la multiplicidad de percepciones entre sí. Pero además nos dice el Aquinate: << es preciso que tal principio sensitivo común tenga otro órgano porque la parte sensitiva no realiza ninguna operación sin órgano>> y lo compara con el órgano del tacto que se difunde por todo el cuerpo. El órgano de ese principio sensitivo común se debe de <<encontrar en donde reside la raíz primera del órgano del tacto>><sup>27</sup>. Vemos como continúa el estudio lógico que hace Tomás de Aquino y termina en el tacto que es la manifestación externa de nuestro sistema nervioso.

---

<sup>26</sup> *In III De Anima*, Lect. III, n. 609.

<sup>27</sup> *Ib.* n. 611.

### 5.2.2. LA FACULTAD IMAGINATIVA.

<<La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos>><sup>28</sup>. *Faos* significa luz en griego y por ende *fanos* es aparición ó iluminación y fantasía<sup>29</sup>.

La imaginación no es una potencia pasiva en el mismo sentido de las demás potencias: <<es cierto movimiento causado por el sentido en acto>><sup>30</sup>, es un movimiento causado por el sentido y semejante a él. Cuando se recibe el estímulo en el sentido común provocando un acto de conciencia sensorial el sujeto conoce simultáneamente la unidad del objeto externo y la dependencia actual con el estímulo. La posibilidad de superar esta dependencia se abre sólo con la fantasía. Ella puede conservar la huella del estímulo y hacerla reaparecer en forma de imagen. Esto es específicamente lo característico de la fantasía: el poder evocador, reproductor de contenidos latentes de experiencias sensoriales pasadas<sup>31</sup>. Si yo veo un atardecer padezco los efectos de su belleza, si tengo la imagen depositada en mi fantasía, es decir actualizada esa imagen, me hace sentir sensaciones placenteras, puedo utilizar esa imagen reflejando los colores del atardecer en un cuadro.

Por ser la imaginación "cómo un depósito" de los fantasmas o imágenes, éstos perseveran incluso ausentes los sensibles (el objeto captado por los sentidos) " *de donde como el sentido en cuanto está en acto, el ojo viendo el atardecer, mueve al apetito* <sup>32</sup> *en presencia de lo sensible, la*

<sup>28</sup> S.Th. I, q.78, a.4.

<sup>29</sup> Cf. *In III De Anima*, Lect. VI. n. 668

<sup>30</sup> *Ib.* n. 659.

<sup>31</sup> Cf. *In de Memoria et Reminiscentia*, Lect.2, n.238.

<sup>32</sup> Ver el capítulo VI, las facultades apetitivas.

fantasía moverá al apetito y otras facultades de la misma manera *en ausencia de lo sensible* <sup>33</sup>.

La función distintiva de la imaginación, según Tomás de Aquino, es volver a la "pantalla" de la conciencia las formas de las cosas que ya no están presentes en los sentidos externos. La única condición requerida para el ejercicio de esta facultad imaginativa es que tengamos acumuladas ciertas impresiones originales, debidas al ejercicio de los sentidos externos y el sentido común. Por ejemplo: los caballos alados son caprichos de la fantasía humana. Poseemos imágenes de todos los campos de la sensación, generalmente de la vista, del oído, y del tacto que nos proveen de mayor cantidad de imágenes.

Lo que nos quiere decir Tomás de Aquino es que por medio de la fantasía recreamos y hacemos presentes algunas imágenes aunque sean alteradas. Al igual que lo percibido, la imagen tiene para la mente un valor sintético a la vez que completo. Un factor importante en la filosofía de Tomás de Aquino son los "grados de perfección"; el verdadero criterio para juzgar la inmanencia de una facultad es la remoción de la materia tangible, entonces, la imaginación es más perfecta que el sentido común puesto que no requiere presencia del objeto necesariamente para el ejercicio de sus funciones. Desde este punto de vista se asemeja a la razón por su peculiaridad de poder obrar sin tener el objeto presente necesariamente. Aquino la presenta como base natural de las operaciones intelectivas<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. *In III De Anima*, n.669.

<sup>34</sup> Cf. *Idem*.

Como en el hombre, la imaginación está unida al entendimiento, la imaginación puede ser dirigida, controlada y encausada hacia fines especiales, de otra manera no podría ser utilizada como actividad creadora, como de hecho se hace.

La vida cognoscitiva animal está relacionada al placer o al dolor. En cambio en la del hombre, no sólo se dan ese tipo de relaciones, sino también estéticas, completar metas, etc.

La percepción no se pierde en el órgano de la imaginación. La primera percepción es a nivel del sentido común que diferencia sensaciones. El sentido común al estar en acto, produce ese movimiento.

Si la imaginación es cierto movimiento y su correlato es crecer, el órgano de la imaginación se desarrolla de acuerdo con la especie impresa. La retención que hace la imaginación es una retención dinámica, es decir, convierte los contenidos reobjetivándolos al alcanzar un nivel superior. Comparando lo que percibe la imaginación es una proporcionalidad, son las nociones de espacio en las que va a conocer de una nueva manera lo ya conocido, (no llegamos todavía al nivel del entendimiento), también hace asociaciones. Fabro reconoce el papel desempeñado por la fantasía en la percepción y se refiere a los fenómenos de integración o de fusión perceptiva en los que reconoce dos tipos de fusión o de integración: simultánea y sucesiva<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. FABRO Cornelio, *Introducción al problema del hombre*, Ed. Rialp, Madrid, 1982, p.158. ss.

En el animal la imagen es siempre concreta, es simple asociación. La imaginación animal sólo mantiene la imaginación a nivel apetitivo conectada al instinto, en cambio el hombre sí puede separar la imaginación de sus tendencias. Es importante considerar que la imaginación puede anular al intelecto y por otro lado, el grado de la inteligencia está muy unida a la proporción de la imaginación.

### 5.2.3. FACULTAD MEMORATIVA

La imaginación es un "*depósito de imágenes*", pero para hablar de la memoria como una "*consideración de pretérito*"<sup>36</sup>, necesitamos añadir que en su operación ejerce una cierta valoración. El Aquinate dice que el alma puede reflexionar sobre el fantasma en cuanto éste es una forma existente: primero en la parte sensible y segundo en cuanto es una imagen de lo que vimos escuchamos, sentimos con cualquier otro sentido, ó entendimos. En el primer caso se debe atribuir a la actividad de la fantasía; en el segundo a la memorativa. Y como ser imagen, añade, implica una cierta intencionalidad (cierto conocimiento) sobre la forma. Ha de concluirse que la memoria hace referencia a las *intenciones*: << *ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem*>><sup>37</sup>.

La memoria según el análisis precedente, como facultad superior goza de cierto poder de reflexión sobre la fantasía, la cual no reflexiona sobre su propio acto. En cambio la memoria puede captar la propia relación de imagen formal del objeto en cuanto es forma subjetiva ligada a unas determinadas condiciones de origen<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> S.Th. I, q. 78, a. 4.

<sup>37</sup> AQUINO, *In de Memoria et Reminiscentia*, Lect. 3, n.343.

<sup>38</sup> Cf. UBEDA P. *Introducción al tratado del Hombre. S.Th.I*, Ed. B.A.C. Madrid, 1959.

En su relación con el tiempo como medida del movimiento y primariamente del movimiento local, es un sensible común que aprehenden ya el sentido común y la fantasía en las cosas, en los objetos móviles objetos o en los objetos que se mueven. Tanto el sentido común, en efecto, como la fantasía, pueden percibir y reproducir respectivamente, continuos sucesivos; por ejemplo una carrera, una melodía<sup>39</sup>.

El sentido común percibe el instante temporal y mide de algún modo el movimiento en cuanto cobra conciencia. También cobra conciencia de instantes y actos sucesivos. Pero así como el resultado de su discriminación actual de los diferentes sensibles *per se* (propios y comunes) es recogida por la fantasía que los analiza, descompone y sintetiza, así la conciencia actual -el otro aspecto captado por el sentido común- pasa a la memoria en forma de recuerdo: << Hoc est memorari, phantasmati intendere alicuius rei, prout est imago prius apprehensi >><sup>40</sup>. Lo que la memoria percibe en la imagen es precisamente su referencia a la conciencia (pasada ahora, actual en otro tiempo) del acto cognoscitivo cuyo contenido ella reproduce. La imagen debe su existencia y caracteres a ese primer conocimiento y por eso retiene una referencia, una vinculación existencial intencional al acto de conciencia que perfeccionó el acto perceptivo inicial. Ese acto de conciencia puede incluso recaer no sobre el acto primitivo de percepción, sino también sobre imágenes construídas por la fantasía<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Cf. *In de Memoria et Reminiscentia*, Lect. 2, n. 319.

<sup>40</sup> *Ib.* Lect. 7. n. 396.

<sup>41</sup> Cf. UBEDA P. *Op.Cit.* p.49.



Para analizar la función de la memoria en toda su extensión tenemos que recurrir a la descripción de la operación de la facultad cogitativa que recoge intenciones insensatas, es decir, otras percepciones que se refieren a los sentimientos y deseos apetitos que de alguna manera nos impactan debido a la valoración que hace la cogitativa. Esa clase de estímulos son percibidos por la cogitativa, esa es la causa de que solo recordemos con facilidad lo que de alguna manera tuvo cierta repercusión sobre nuestra sensibilidad. Pues bien, todas esas intenciones están situadas en el mismo plano objetivo y subjetivo, son conciencia sensible que una vez pasada, deja reliquia en la memoria y que en cada caso está vinculada al fantasma de la imaginación ó al juicio valorativo de la cogitativa, de los que fueron parte integrante, conciencia actual, por eso su reevocación es solidaria de estos contenidos<sup>42</sup>.

En la *Suma de Teología* Aquino especifica la diferencia entre la imaginación que no valora y la memoria que recuerda lo que tiene valor. Nos dice que los animales recuerdan las cosas por el principio que rige su memoria basado en los valores biológicos, ya sean útiles o nocivos. La imaginación complementa al sentido común conservando los objetos aún sin verlos y la memoria complementa a la estimativa recordando un objeto cuando ya ha pasado el principio que rige la memoria de los animales, es la experiencia de los valores biológicos, ésto es, la utilidad ó la nocividad de ciertas cosas. Prácticamente la memoria puede traer al presente cualquier hecho sensible acaecido en el pasado, pero casi siempre hace posible tanto

---

<sup>42</sup> Cf. *In de Memoria et Reminiscentia* Lect. 8 n. 397.

para el animal como para el hombre el recuerdo de aquello que tiene especial interés biológico<sup>43</sup>.

<<La memoria se basa en el recuerdo del pasado, sin embargo, la imaginación nos proporciona la base para los procesos de la memoria. Podemos acordarnos fácilmente de una imagen cualquiera, pero es difícil hacerlo de una en particular, porque la facultad de identificar el pasado es una perfección sobreañadida. La memoria reconoce siempre los hechos que revive como imágenes de sucesos pasados, uniéndolos a la experiencia primera y colocándolos en un ambiente temporal determinado>> <sup>44</sup>.

#### MEMORIA SENSITIVA Y REVOCATIVA O DE REMINISCENCIA

El hombre no sólo tiene memoria como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también "reminiscencia"<sup>45</sup>, en virtud de su poder deliberativo ó por su participación en la racionalidad<sup>46</sup>. Procede como algo próximo al silogismo con características comunes, pero en rigor no es un silogismo. En estado puro, además de la influencia del entendimiento y de la voluntad, la memoria actúa gracias a conexiones que existen entre las imágenes dirigiendo su revocación además de la influencia del entendimiento y de la voluntad. Obviamente esas imágenes se asocian entre sí, igual que las partes de la experiencia original se unen formando el todo de la experiencia primitiva<sup>47</sup>, ya que la reminiscencia es la búsqueda activa del recuerdo ausente mediante sus conexiones con el presente. Pero

---

<sup>43</sup> Cf. *S.Th.I*, q.78. a. 4.

<sup>44</sup> BRENNAN *Op.Cit.* p.154.

<sup>45</sup> *Idem*

<sup>46</sup> Cf. *In de Memoria et Reminiscentia* Lect. 8. n.399.

<sup>47</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 78. a.4. y a BRENNAN, *Op. Cit.* 154-156.

el proceso de reminiscencia puede ser voluntario o involuntario. En los procesos de invención que dan lugar a los descubrimientos se da esta reminiscencia espontánea, la prosecución inconsciente del trabajo de elaboración intelectual que ha preocupado a la vigilia del sabio, perseverancia que no obedece unicamente a causas fisiológicas, sino psicológicas cognocitivo-afectivas<sup>48</sup>. *Creemos que hay aquí una vía de penetración en el tomismo para lo más válido de la psicología psicoanalítica* <sup>49</sup>.

La reminiscencia es es un proceso complejo en que intervienen la memoria y la fantasía dirigidas por la cogitativa. Los procesos asociativos espontáneos pueden darse de suyo sin iniciativa de la memoria. La memoria, a su vez, puede actuar -moviendo a la fantasía- sin iniciativa por parte de la cogitativa. Pero <<el afán de llegar a otra cosa sólo se da en aquellos en que existe una capacidad natural para deliberar>><sup>50</sup>. Esa deliberación <<*collatio*>> es la actividad propia de la cogitativa<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Cf. *In de Memoria et Remiscentia* Lect. 8, n.401-8.

<sup>49</sup> UBEDA P. Op. Cit. p. 53.

<sup>50</sup> *In de Memoria et Remiscentia* Lect. 6, n. 379.

<sup>51</sup> *In III de Anima* Lect. XVI, n. 840.

#### 5.2.4. LA COGITATIVA, O RAZON PARTICULAR

En el hombre la facultad cogitativa está ligada al entendimiento al participar "algo" de su naturaleza racional. Tomás de Aquino la llama facultad cogitativa o razón particular. Mientras los animales perciben las intenciones útiles o perjudiciales por su facultad estimativa "el hombre percibe las cosas por cierto discurso... Por lo tanto su facultad cogitativa se llama también razón particular... y aprehende las intenciones individuales, como la facultad intelectual confronta las intenciones universales"<sup>52</sup>. El Aquinate también llama a esas intenciones especiales cualidades "insensatas" de los objetos, éstas no pueden ser aprehendidas por los sentidos externos, ni por el sentido común o la imaginación. Esas intenciones se refieren a objetos de especial significación biológica para el animal. El cordero sabe del peligro mortal que el lobo representa, sin embargo, ésto no lo encontramos en la simple aprehensión imaginativa o perceptiva, solamente sabemos que el cordero tiene un conocimiento instintivo de este peligro. La cualidad "insensata", de que el lobo es peligroso sólo puede ser reconocida por la facultad estimativa del cordero<sup>53</sup>. Esta facultad de estimación que comparten por igual el hombre y el animal es la parte cognoscitiva de lo que los psicólogos modernos llaman *instinto, completada por el apetito sensitivo y la facultad locomotiva*.

En el hombre la facultad estimativa actúa como una razón particular, así el aspecto insensato de las cosas es aprehendido por él, bien sea por el entendimiento o por la razón particular que actúa unida a la razón

<sup>52</sup> *STh.I*, q. 78, a. 4.

<sup>53</sup> Cf. *STh.I-II*, q. 94, a. 2.

universal. Esta actividad discursiva de la razón particular acaba en lo que Aquino llama *experimentum* que es el tipo más elevado de experiencia en el ser humano<sup>54</sup>.

La función puede ser práctico-afectiva o dicho de otro modo, como única función biológica instintiva de la estimativa y como actividad propiamente sensible de la cogitativa, porque, así como <<las pasiones en sí mismas consideradas son comunes a los hombres y a los demás animales, pero en cuanto son regidas por la razón son propias de los hombres>><sup>55</sup>. Así la cogitativa, en cuanto potencia animal, regula inmediatamente los <<primitivismos>> propios de la actividad biológico-instintiva del *hombre*; pero en cuanto potencia sensorial perteneciente a una naturaleza racional, posee algo de la condición superior de todo *acto humano* participando <<*quodammodo*>> del modo discursivo, característico de la razón<sup>56</sup>.

<< De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llame en el hombre "cogitativa", la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se llama también "razón particular" a la cual los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza; y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales>><sup>57</sup>.

Al disponer de la información del exterior al mismo tiempo que de la afectividad y de la motricidad la cogitativa es una verdadera facultad piloto, y viene a coincidir, en líneas generales, con lo que uno de los más

<sup>54</sup> Cf. *In Analytica Posteriora*, b,II, Lect. 20, esta cita se encuentra en BRENNAN, Op.Cit. p.166.

<sup>55</sup> *S.Th. I-II*, q. 24 a.1, ad. 1.

<sup>56</sup> *De Veritate*, q. 14, a. 1 ad. 9.

<sup>57</sup> *S.Th.1*, q.78, a. 4.

conspicuos psicogenetistas de hoy día ha llamado *inteligencia sensoro-motriz* <sup>58</sup>.

Tomás de Aquino analiza la capacidad cognoscitiva de error de la sensibilidad externa e interna refiriéndose a los objetos captados por sus respectivas facultades, estos objetos son los sensibles: propios, comunes y *per accidens* <sup>59</sup>. En el sentido externo al ser inmutado por el sensible propio y en su integración en la percepción del sentido común no cabe error, a menos de que el órgano esté enfermo. Los sensibles comunes sí pueden engañar a los sentidos externos, máxime cuando aumenta la distancia. La fantasía es causada por los sentidos externos, el efecto es más débil que la causa, la capacidad de la fantasía para el error es mucho mayor que la del sentido externo; pero esta capacidad varía según dos circunstancias: que la imagen se integre en la percepción actual correspondiente ó que se produzca en ausencia ó independientemente del estímulo exterior. En el primer caso, respecto de los sensibles tanto propios como comunes, la fantasía es generalmente verdadera. En el segundo es terreno abonado para los errores y decepciones<sup>60</sup>, en los que también pueden participar tanto la memoria como la cogitativa cuando maximizan una impresión a la que solamente la razón podrá poner en el lugar que le corresponde. Como un adulto que le teme a la obscuridad porque cuando era niño lo encerraron en un cuarto obscuro.

Analizaremos las facultades cognoscitivas superiores entendimiento y voluntad, se hará continua referencia al fantasma y es porque en él incluyen los escolásticos toda a actividad de la sensibilidad interna, sería lo

<sup>58</sup> Cf. PIAGET J. *La naissance de la intelligence chez l'enfant*, Paris, 1948, p.9.

<sup>59</sup> *In III De Anima*, Lect. VI, n.666-5.

<sup>60</sup> *Idem*.

que hoy llamaríamos esquema perceptivo, imagen típica ó engrane sintético. Es el fantasma entendido en su plenitud, como esquema perceptivo de conducta o como imagen del individuo de una naturaleza determinada, es un complejo funcional centrado en torno a la *intentio* de la cogitativa que es lo formal en él, siendo la fantasía quien presenta la materia<sup>61</sup>.

### 5.3. LA FACULTAD INTELECTIVA

Nuestro estudio sobre "El Tratado del hombre" todavía no lo vemos en su plenitud. Hemos analizado su parte sensitiva cognoscitiva y continuamos con lo propio del hombre que es su alma intelectual. Pero no hay que olvidar que el hombre es una unidad, por lo cual retomamos parte de lo dicho anteriormente. <<...y así el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del intelecto. Y por eso sus potencias inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de la generación >><sup>62</sup>.

La racionalidad es participada en el hombre por la cogitativa, ya que, intervienen relaciones de causalidad: la formal de donde se originan las demás causas, la eficiente en el movimiento o flujo que se da en ambas facultades, la instrumental o material es la cogitativa que se encuentra en el cuerpo como órgano; y como causa final cierto conocimiento. El intelecto está en contacto estrechísimo con la cogitativa o razón particular; de ella recibe sus determinantes cognoscitivos y a ella vuelve para la verificación sensible de sus juicios y para ordenar el imperio de la afectividad. En el

---

<sup>61</sup> Cf. UBEDA P. Op. Cit. p. 59.

<sup>62</sup> S.Th.I, q.77, a. 7.

caso de los sentidos externos, común y fantasía, la ordenación trascendental al fin de la inteligencia no modifica en absoluto la estructura esencial ni el objeto especificativo, tan es así, que muchos animales aventajan al hombre en la perfección de algunos sentidos específicos. En el caso, de los sentidos memoria y la cogitativa, la participación implica una emergencia de estructura, una ampliación trascendente del objeto formal y una sinergia y comunicación en el modo de obrar. La razón está precisamente en el que el objeto especificativo es el *sensible per accidens*, los valores ontológicos que definen el comportamiento animal o sensible en el hombre y que son a su vez el alimento propio de la inteligencia, ulteriormente elaborados por ella hasta alcanzar las razones universales<sup>63</sup>. La memoria participa de un modo mediato y con una participación de segundo grado en cuanto es movida por la cogitativa en el proceso de reminiscencia. Por lo tanto, se da no sólo una participación de semejanza, sino una participación intrínseca de la realidad participada; la intelectual que comunica sus perfecciones a la realidad participante según relaciones definidas de causalidad, como causa final en este caso "causando la causalidad de las otras causas".

Un fin inmediato del hombre es comprenderse a sí mismo en su alma intelectual en donde residen sus facultades: intelecto y voluntad. En este momento abordamos solamente al intelecto por ser una facultad cognoscitiva.

«El intelecto es una potencia del alma y no su misma esencia»<sup>64</sup>. El Aquinate reitera que en el único ser en que su esencia es lo mismo que su existencia es Dios, por lo cual sólo en El su entendimiento es lo mismo que

<sup>63</sup> Cf. *In II De Anima*, Lect.13; cf. *De verit.* q.14, a.1, ad, 9; *S.Th.I*, q.74 a 4.

<sup>64</sup> *S.Th.I*, q. 79, a. 1.



su esencia. En cambio <<en las demás criaturas el entendimiento o intelecto es una potencia del ser que entiende>><sup>65</sup>.

La cualidad distintiva del intelecto con respecto a la demás facultades sensibles es su "inmaterialidad en acto", o sea que no tiene órgano corporal y está en potencia, tiene la capacidad de recibir las especies inteligibles de las cosas. La fantasía representa en acto las imágenes de las cosas, <<pero son inmateriales en potencia. por consiguiente, nada impide que una y la misma alma, en cuanto que es inmaterial en acto, posea una facultad por la cual haga en acto inmateriales a sus objetos, despojándolos por abstracción de las condiciones de la materia individual, facultad a la que llamamos entendimiento agente; y otra receptiva de tales especies, llamada entendimiento posible, por lo mismo que está en potencia respecto a ellas>><sup>66</sup>.

Esa inmaterialidad de la que habla el Aquinate es por un lado una cualidad que no compete al cuerpo en cuanto cuerpo, y se encuentra también en el medio ambiente como un medio a través del cual se transmite el estímulo. Como cuando *In De Anima* compara la inmaterialidad o espiritualidad del intelecto: << Pero en la inmutación de la vista hay solamente inmutación espiritual, de donde es evidente que la vista es el más espiritual entre todos los sentidos...empero los rayos de los cuerpos celestes transmutan toda la naturaleza de los entes inferiores celestes. De ahí decimos que como los cuerpos elementales tienen cualidades activas por las que actúan, así la luz es la cualidad activa del cuerpo celeste por la que obra y se ubica en la tercera especie de cualidad

---

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> *S.Th.I*, q. 79, a.4, ad. 4.

como el color>><sup>67</sup>. Sin embargo ese fluido transitorio está destinado a producir en el cognoscente una vez realizada la asimilación una intencionalidad un tender hacia, o sea una cualidad que hace una referencia trascendental, que la especie cognoscitiva, y por ella la facultad y el alma, poseen con relación al objeto hecho presente en la especie<sup>68</sup>.

Si trasladamos esa argumentación a la era moderna decimos que la intencionalidad del intelecto humano no pertenece a ningún tipo de energía, la trasciende. Ya que la inteligencia del hombre dirige o estuvo detrás de cualquier máquina o artefacto, construido por él, capaz de captar cualquier tipo de energía. El mismo hombre en su corporeidad es inmutado por diferentes estímulos y a diferencia de las máquinas él puede reflexionar sobre su cuerpo por medio de su facultad intelectual.

Podemos distinguir, siguiendo la doctrina de Tomás de Aquino, dos facultades intelectivas: El intelecto posible y el intelecto agente.

---

<sup>67</sup> *In II De Anima*, Lect XIII, n. 418 y 420.

<sup>68</sup> Cf. FABRO C. *Percepción y pensamiento*, Ed. Eunsa, Pamplona 1978, p.69.

### 5.3.1. EL INTELECTO POSIBLE

El intelecto posible es una potencia pasiva en el sentido en que puede pasar de la potencia al acto. Recibe la especie inteligible impresa del entendimiento agente y la hace especie inteligible expresa. Mediante la fértil semilla sembrada en el intelecto posible la facultad intelectual queda determinada a un nuevo modo de existencia por el que se hace intencionalmente el objeto entendido <sup>69</sup>. Debido a su naturaleza, a lo que le es propio, el hombre tiene la potencia de entender y de hacerse en acto con todas las formas y de esa manera se puede conocer a sí mismo y al ente en general. *El intelecto posible no se entiende por su misma esencia sino por la especie inteligible, por esto que está sólo en potencia en orden a los inteligibles*<sup>70</sup>. Cuando el entendimiento posible está en posesión de las especies universales (impresas) lleva a cabo su actividad propia cognoscitiva, que se desarrolla en dos fases fundamentales: *simple aprehensión y juicio*, ya que el *raciocinio* es una prolongación de la segunda<sup>71</sup>.

Pero el intelecto divino es "acto puro" en el no hay potencia para entender, ya que siempre entiende. El intelecto posible al ser pasivo puede padecer en el sentido que al estar en potencia pueda adquirir aquello *para lo cual estaba en potencia sin que pierda nada propio* <sup>72</sup>. La potencia cognoscitiva no tiene en sí misma ninguna forma propia determinante y es precisamente lo que la hace apta para recibir intencionalmente toda clase

<sup>69</sup> Cf. Brennan Op.Cit. p.204. El intelecto agente ilumina la imagen en la fantasía haciéndola especie impresa.

<sup>70</sup> In *III De Anima*, Lect IX, n.725.

<sup>71</sup> Cf. FRAILE G. *Historia de la Filosofía*, T.II (2o), p.449 y en I *Sent.* d.38. q.I a. 3c; *In Boet. de Trin.* q.5 a. 3c.

<sup>72</sup> Cf. *S.Th.I*, q.79, a. 2.

de formas, sin que nunca acabe de colmarse o saturarse en su potencialidad. Es necesario considerar lo que dice Aristóteles en su tratado sobre el alma: al principio el entendimiento es como una *tablilla en la que nada hay escrito todavía: de ese modo están las cosas en el intelecto* <sup>73</sup>, por ello, estamos primero en potencia para entender y luego entendemos en acto.

Pasamos a analizar al intelecto agente pero volveremos a retomar al intelecto posible, puesto que una vez expuesto el intelecto agente ello nos permitirá tener una mejor comprensión del intelecto posible.

### 5.3.2. EL INTELECTO AGENTE

*"Pero nada pasa de la potencia al acto a no ser por medio de un ser en acto, como el sentido está en acto por lo sensible en acto".* Los sensibles son actuales fuera del alma, como el ruido que escucha el oído, el color que es captado por el ojo e incluso la luz que es necesaria para la visión. Así pues, *era necesario admitir en el entendimiento una facultad que hiciera a las cosas inteligibles en acto abstrayendo las especies o las formas de sus condiciones materiales. Aquí radica la necesidad de admitir, un entendimiento agente* <sup>74</sup>.

La luz del intelecto agente que es una participación de la divina, siempre está en acto. Pero por sí sola no basta para poner en acto al entendimiento posible, porque necesita recaer sobre objetos determinados que tiene que recibir del exterior, a través de los sentidos y de los fantasmas de la imaginación. Sin éstos la actividad intelectual sería nula<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> ARISTOTELES, *De An.* III, BK 430 a.

<sup>74</sup> *S.Th.I.*, q. 79. a.3.

<sup>75</sup> *Cf. Ib.* a. 4. ad.3.

La labor del intelecto agente es iluminar abstraer y cambiar, mediante esta iluminación y abstracción: el objeto de los sentidos en objeto del entendimiento. El objeto de los sentidos consiste en conocer la cosa en su particularidad, movilidad, y en sus manifestaciones accidentales. Pero al intelecto le compete penetrar más adentro en ese objeto, descubriendo su esencia, su universalidad, lo que tiene de permanente por debajo de sus accidentes, de su movilidad de su contingencia<sup>76</sup>. Reafirmamos una vez más que el hombre es una unidad aunque conozca de diferente manera el mismo objeto, pues es el mismo hombre que conoce en consonancia con su parte sensible. El efecto de la función "creadora" del intelecto agente es producir una especie inteligible que, en virtud de su acción inmaterial, puede fecundar el entendimiento posible con el germen del conocimiento. La tarea del entendimiento posible, no obstante, no es sólo recibir y ser fecundado, sino también "producir" por derecho propio, y así manifiesta su facultad representativa mediante la formación de una especie propia. Esta especie es la idea o concepto. <<Así abstraemos el universal del particular o la especie inteligible del fantasma, esto es, consideramos la naturaleza de la especie sin tener en cuenta los principios individuantes representados por los fantasmas>><sup>77</sup>.

Para poder comprender la naturaleza del intelecto agente el Aquinate la ha comparado metafóricamente con la luz, una luz puesta naturalmente en cada uno de nosotros, mientras que la idea de ente no es naturalmente innata, sino que se la abstrae de los fantasmas sensibles. <<El intelecto agente produce el universal mediante la abstracción de la materia. Más

---

<sup>76</sup> Cf. FRAILE, Op. Cit. p.451.

<sup>77</sup> S.Th.I, q.85. a.1, ad. 1.

para ésto no se requiere que sea el mismo en todos los que tienen el intelecto, sino que en todos sea una misma su actitud con respecto a todas las cosas de las cuales abstrae el universal, con respecto a las cuales el universal es uno. Y esto le compete al intelecto agente por cuanto es inmaterial>><sup>78</sup>.

La característica de la especie inteligible impresa que ilumina el intelecto agente es la universalidad; tomemos el caso del ente en general. El intelecto posible elabora la idea de ente mediante sus operaciones propias que necesitan tener un contacto cercano con las facultades la sensibilidad, y podrá decir que es algo, que existe, convirtiendo esa especie inteligible impresa en especie expresa, verbo mental o concepto.

Por lo tanto la actividad del intelecto agente es fungir como un principio del conocimiento que siempre está en acto y el intelecto posible es la facultad de conocer. El intelecto posible no se convierte en intelecto agente cuando conoce áquel. En cambio el intelecto posible conoce por obra del intelecto agente por lo cual el intelecto posible se convierte en intelecto en acto, que es la operación del intelecto posible: intelecto que propia y realmente conoce actualmente <sup>79</sup>.

Una vez mencionadas por separado las facultades intelectivas: intelecto agente e intelecto posible, seguiremos el orden tomista del conocimiento; *primero* el objeto o lo que conoce la facultad intelectual, *segundo* sobre la naturaleza de la facultad, y *tercero* que versa sobre el acto o la actividad. Otro aspecto principal del método tomista es la

<sup>78</sup> S. Th. I, q. 79 a. 5. ad. 2.

<sup>79</sup> Cf. TELLEZ M. E. *El estatuto gnoseológico del Intelecto Agente según Tomás de Aquino*, Tesis, U.P. México 1996, p.165.

analogía por la que continuamente hace comparaciones que nos permiten una mejor comprensión de las cuestiones que trata.

### 5.3.3. EL OBJETO DEL INTELECTO

Entonces tenemos en primer lugar el objeto del intelecto que es el ente en general y el mismo intelecto. Las especies inteligibles son las que actualizan al intelecto; se hace uno en acto con éstas<sup>80</sup>, de manera análoga como el sensible color actualiza a la vista, el ojo ve el color: éste es el objeto del sentido de la vista.

<<El objeto propio del intelecto humano, que está unido a un cuerpo, es la esencia o naturaleza existente en la materia corporal>><sup>81</sup>. <<Según se desprende de lo ya dicho, el objeto del intelecto en el presente estado es la esencia del objeto material>><sup>82</sup>.

El objeto más propio del intelecto humano es el conocimiento de la verdad, entendida como la adecuación del pensamiento con la realidad: lo que la cosa es; eso no quiere decir que capturemos inmediata y directamente la esencia de cada cosa. El Aquinate dice que para cumplir este propósito tan alto el entendimiento se sirve de la argumentación mediante el discurso y el movimiento<sup>83</sup>.

Al analizar las citas anteriores encontramos: primero que el intelecto entiende "directamente" las cosas materiales, segundo: conoce las cosas que anteriormente han sido conocidas por los sentidos y que son efectivamente representadas por la imaginación, tercero que en las cosas el intelecto capta

---

<sup>80</sup> Cf. AQUINO T. *In III de Anima*, Lect. VIII, n. 700.

<sup>81</sup> *S.Th.I*, 84, a. 7.

<sup>82</sup> *Ib.* q. 85, a.8.

<sup>83</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 79. a. 4.

inmediatamente al menos, confusamente su esencia y cuarto que a diferencia de los sentidos, cuyo objeto es la cosa material en su individualidad concreta, el intelecto conoce su objeto bajo forma abstracta, es decir, sin sus caracteres individuales, y por lo tanto como universal<sup>84</sup>.

Las facultades intelectivas se encuentran unidas al cuerpo. Estas conocen las realidades sensibles y también pueden conocer otras realidades como son los seres suprasensibles: Dios, los ángeles y el alma; pero para alcanzar ese objeto no podemos desligarnos totalmente del mundo físico y de nuestros sentidos y así llegamos "*a las realidades incorpóreas, de las que no tenemos imágenes, por comparación con los cuerpos sensibles, de los que poseemos las imágenes*" <sup>85</sup>.

Además de la naturaleza abstracta de las cosas materiales, el intelecto humano puede alcanzar otros objetos por caminos indirectos: *ella misma y las cosas singulares por reflexión, y las cosas inmateriales por analogía.*

#### 5.3.4. LA NATURALEZA DE LA FACULTAD INTELECTIVA

Cuando describimos la naturaleza del alma humana, ya se había mencionado su naturaleza incorpórea y como forma del cuerpo. El intelecto es el mismo entendimiento que es de naturaleza diferente a lo sensible y vegetativo. Mientras el cuerpo y el alma están unidos se encuentran en íntima interacción, además de que el alma intelectual por ser sólo forma es una sustancia incompleta que tiene existencia propia y es subsistente por sí misma.

---

<sup>84</sup> Cf. VERNEAUX R. *Filosofía del Hombre*, Ed. Herder, Barcelona, 1988.

<sup>85</sup> S. Th.I, q. 84, a. 8, ad 3.



Hay unos textos clave donde se demuestra la espiritualidad o inmaterialidad del intelecto. En *De Anima*, Tomás parte del objeto del intelecto posible para conocer su naturaleza y toma como base la referencia al sentido: *Todo lo que está en potencia respecto de algo y es receptivo de lo mismo, carece de aquello en relación a lo cual es receptivo. Así la pupila, que está en potencia respecto de los colores y es receptivo de los mismos, carece de todo color. Ahora bien, nuestro intelecto así entiende los inteligibles, en cuanto que es en potencia respecto de ellos y es receptivo de los mismos como el sentido es a los sensibles, por lo tanto carece de todas aquellas cosas de las que su naturaleza puede entender* <sup>86</sup>. En esta analogía con el sentido de la vista, nos muestra el Aquinate que el intelecto posible es pasivo como los sentidos, puesto que puede recibir los inteligibles.

Para mostrar la diferencia entre la naturaleza de los sentidos que poseen un órgano corpóreo y el entendimiento que no lo tiene otro texto clave en *De Anima* es: que el sentido se hace impotente para sentir después de que ha sido afectado por un sensible muy intenso: *como el oído no puede oír un nuevo sonido, después de que ha sido alterado por un sonido intenso, ni la vista puede ver, ni el olfato oler, cuando estos sentidos han sido alterados por colores y olores fuertes que corrompen el órgano. Pero el intelecto, como no tiene órgano corpóreo, que pueda corromperse por la excelencia del objeto propio, cuando entiende algo muy inteligible, después no entenderá menos los inferiores sino más. Si entendemos algo muy difícil, éso nos capacita para seguir entendiendo más. Pero el intelecto humano por estar unido al cuerpo se debilita indirectamente por la lesión de algún*

<sup>86</sup> *In De III Anima Lect.VII, n.680.*

*órgano corporeo, en cuanto que para su operación se requiere la operación del sentido que tiene órgano* <sup>87</sup>.

En esta vida el intelecto humano está unido al cuerpo, aunque su capacidad sobrepasa lo corpóreo por *la excelencia de su objeto*. Eso lo podemos observar en la actitud generalizada del ser humano, que rara vez está conforme con lo que conoce, pues el hombre siempre sabe que lo que conoce no es suficiente.

El hombre no está totalmente determinado por su naturaleza. Las golondrinas que hacen iguales sus nidos están determinadas por su especie para hacer esas operaciones uniformemente. En cambio el hombre por su inteligencia siempre puede realizar acciones diversas y contrarias <sup>88</sup>.

Otra prueba de que la inteligencia es diferente al sentido es que ningún sentido se conoce a sí mismo mediante su operación: la pupila no sabe que ve. En cambio la inteligencia se conoce a sí misma y sabe que conoce<sup>89</sup>.

Estas son las pruebas, que nos da Tomás de Aquino para demostrar la naturaleza espiritual del entendimiento humano.

El alma humana se manifiesta en el intelecto de manera contundente como *causa final*, pues éste conoce el fin por el cual determina sus acciones y la voluntad puede escoger los medios para llevarlas a cabo.

---

<sup>87</sup> Ib. n. 687.

<sup>88</sup> Cf. AQUINO, S.C.G. L. II, c. LXVI, n.1

<sup>89</sup> Cf. Ib. n.4.

### 5.3.5. EL ACTO O LA ACTIVIDAD DE LA FACULTAD INTELECTIVA

La facultad intelectual consiste propiamente en entender, "*pues la naturaleza de cualquier cosa queda manifestada por su operación*"<sup>90</sup>. El entendimiento es el principio próximo de operación y principio último el alma humana o alma intelectual que tiene distintas funciones. "*No toda diferencia de actos origina potencias diversas sino sólo aquellas que no se pueden reducir a un mismo principio*"<sup>91</sup>.

La actividad del intelecto posible consiste en ser receptivo de las especies inteligibles porque está en potencia respecto de dichas especies. Y la actividad del intelecto agente consiste en hacer en acto, inmateriales a sus objetos: despoja a esos objetos de las condiciones de la materia individual<sup>92</sup>.

La diferencia entre una potencia que tiene órgano como son las sensitivas y las facultades intelectivas que no tienen órgano, consiste en que estas últimas no se agotan en su acto. De la misma manera que el edificador no pierde la potencia para edificar cuando edifica, ni la edificación se agota en lo edificado<sup>93</sup>, así la potencia intelectual permanece cuando no se conoce, lo mismo que las potencias sensitivas y cuando conoce no se agota en su acto cognoscitivo.

El intelecto agente y el intelecto posible son la únicas dos potencias intelectivas, de aquí en adelante lo que describiremos serán solamente las operaciones intelectivas y haremos referencia a "la facultad intelectual". Como veremos más adelante la facultad intelectual está muy abierta a

---

<sup>90</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 76, a. 1.

<sup>91</sup> *Ib.* q. 78, a. 4.

<sup>92</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 79, a. 4 ad. 4.

<sup>93</sup> AQUINO Tomás de. *Comentario al libro V de la Metafísica*, Lect. 3.

realizar diversas operaciones por su misma espiritualidad, no sucede lo mismo con las facultades orgánicas que están cerradas.

#### 5.3.5.1. Simple aprehensión, juicio y raciocinio

Después de haber estudiado el objeto y la naturaleza de la facultad intelectual vamos a considerar sus actos, Tomás de Aquino al hablar de las operaciones intelectivas dice:

<<Entender consiste en la simple aprehensión de la verdad inteligible. Por lo tanto es evidente que el raciocinar es como el moverse con respecto al reposar, o como el adquirir con respecto al poseer, lo primero es propio del ser imperfecto, lo segundo del perfecto. Y porque el movimiento siempre parte de lo inmóvil y acaba en el reposo se sigue que el raciocinio humano, por seguir un proceso de investigación o invención, parte de ciertas verdades entendidas directamente, que son los primeros principios, para volver luego a través de un juicio a comprobar la adecuación de lo encontrado con los primeros principios>><sup>94</sup>.

Siguiendo esta descripción de la operación intelectual hemos de concretar que la simple aprehensión, también llamada conocimiento de los indivisibles, permite al intelecto entender la esencia de cada cosa en sí misma y es considerada como la primera operación del espíritu y se ordena al juicio, la segunda operación del intelecto. La operación del juicio consiste en la composición o división de lo inteligido, tomando en cuenta lo verdadero y lo falso; es decir el juicio es un acto por el cual la inteligencia afirma como real una identidad entre dos conceptos distintos.

---

<sup>94</sup> S.Th.I, q. 79, a. 8.

Ambas operaciones pertenecen al intelecto como tal y se ordenan a la tercera, que es la razón propiamente dicha, *porque es necesario que a partir de algo verdaderamente conocido a lo cual el entendimiento asiente, se proceda a tomar certeza de algunas cosas desconocidas.* Juzgar o medir es el acto del entendimiento por el que se aplican los principios ciertos al análisis de las cuestiones... Podemos juzgar cuando ya contamos con ciertos elementos y de esa manera entendemos. *Entender es adherirse a lo juzgado aprobándolo.*

La razón es el discurrir de una cosa a otra, como quien va en el conocimiento de lo que es más evidente a lo desconocido. Es semejante de alguna manera a los actos de la naturaleza porque el proceso del raciocinio es análogo a la generación de los vivientes, ya que de las premisas surge un nuevo ser que es la conclusión<sup>95</sup>.

#### 5.3.5.2. El conocimiento habitual.

Otra operación que realiza el entendimiento es la del conocimiento habitual para lo cual necesita de otras facultades, como es la memoria en forma de archivo. Pero el Aquinate dice que el entendimiento, debido a su naturaleza, puede él solo hacer esa operación, porque en la memoria hay una condición de pasado y el entendimiento entiende aquí y ahora, además de que sabe que eso ya ocurrió. Entonces la operación del conocimiento habitual *se encuentra en un estado intermedio entre la potencia y el acto. Según este último modo es como el entendimiento "archiva" las especies, aún cuando no entienda en acto* <sup>96</sup>.

<sup>95</sup> Cf. AQUINO Tomás de, "Proemio a los Analíticos Posteriores de Aristóteles", Trad. de Jorge Morán. "Tópicos" revista de filosofía, V. II, N 3, 1992.

<sup>96</sup> Cf. STh.I, q.79, a. 6.

El intelecto posible se convierte en las cosas cuando recibe las "especies". Habiendo recibido las ideas de los objetos pensables, tiene la capacidad o potencialidad de pensar en ellas cuando quiere, pero de ahí no se sigue que siempre lo esté haciendo. Está todavía como potencialidad, pero no como cuando se pensó por primera vez, es la clase de potencialidad hacia la cual hay que recurrir para obtener una atención actual de lo que es una pieza de conocimiento habitual.

Es como un bebé humano que se encuentra remotamente en potencia para usar el lenguaje, potencia de la cual carece el animal, pero tampoco el bebé puede usar el lenguaje como lo hace un adulto. Un adulto que ha aprendido español, aunque en este momento no esté hablando en español, puede hablarlo cuando él lo desee <sup>97</sup>.

### 5.3.5.3. La inteligencia.

La palabra "inteligencia" significa propiamente el acto del intelecto que consiste en entender. Mostramos otras distinciones del inteligir que hacen referencia al entendimiento posible "en sus tres estados: cuando está en potencia es llamado *entendimiento posible*; en acto primero es la ciencia, y entonces es llamado *conocimiento habitual*; otras en acto segundo es el pensar y por eso es llamado *entendimiento en acto o entendimiento consumado*"<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Cf. KENNY Anthony, *Aquinas on Mind*, Ed. Routledge, Londres, Nueva York, 1996, p. 124.

<sup>98</sup> *S.Th.I.* q.79, a.10.

#### 5.3.5.4. El entendimiento especulativo.

El acto de de especular se dirige hacia la consideración de la verdad. El entendimiento práctico *ordena lo aprehendido a la acción*<sup>99</sup>. Difieren en que el primero no ordena lo que percibe a la acción, sino sólo a la consideración de la verdad y el segundo, el práctico u operativo, ordena lo aprehendido a la acción, de modo que, en última instancia se distinguen por su fin. El entendimiento práctico mueve porque dirige hacia la acción.

#### 5.3.5.5. La sindéresis.

La sindéresis es un hábito natural intelectual cognoscitivo. Su actividad consiste en estimular al bien y en censurar el mal, *en cuanto que por los primeros principios procedemos a investigar*. Hay unos primeros principios especulativos que nos han sido infundidos naturalmente<sup>100</sup>, no como potencias sino como hábitos especiales. Así como para el intelecto especulativo existen unos primeros principios, *nous*, para el intelecto práctico existe la sindéresis. Por ambos juzgamos naturalmente<sup>101</sup>.

#### 5.3.5.6. La conciencia.

La conciencia no es una potencia sino un acto.

Las funciones de la conciencia son: dar testimonio y lo da cuando reconocemos que hicimos o no una cosa. La conciencia incita o liga cuando por nuestra conciencia juzgamos que algo debe o no debe hacerse. Y excusa, acusa o remuerde cuando juzgamos que algo ha estado bien o mal hecho;

<sup>99</sup> Cf. Ib. q.79, a.11.

<sup>100</sup> Eso no quiere decir que el Aquinate piense que tenemos ideas innatas sino que esos principios hacen referencia a la cogitativa e incluso vamos adquiriendo por medio de la experiencia una mayor sindéresis.

<sup>101</sup> Cf. S.Th.I, q. 79, a. 12.

*pues la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un consaber. Es una especie de dictamen de la mente*<sup>102</sup>.

#### 5.4. SOBRE EL MODO Y ORDEN DE LA INTELECCION

En la cuestión 85 de la primera parte de la *Suma de Teología* el Aquinate plantea el problema de la "abstracción", que hablando en sentido general, es traer o extraer algo a partir de una totalidad o confusión. El concepto de abstracción es un concepto análogo que procede del movimiento físico pero que ha venido a significar un proceso psicológico<sup>103</sup>.

Específicamente en el artículo uno dice Tomás de Aquino: <<Mas conocer lo que está en una materia individual y no del modo como está en tal materia, (una piedra casi cuadrada) es abstraer la forma de la materia individual (piedra) representada en las imágenes>><sup>104</sup>. Captamos el concepto universal de piedra, válido para todas las piedras independientemente de su aspecto particular.

Otra capacidad del intelecto es la de abstraer las especies matemáticas no sólo de la materia sensible individual (cualquier objeto). Abstrae los números, dimensiones y figuras, siempre y cuando estén en un sujeto que se llama accidente cantidad, que tiene un volumen que es lo que limita a ese ente haciendo la referencia a tal o cual substancia<sup>105</sup>. Cuando nos quedamos con las abstracciones matemáticas las expresamos por medio de figuras o números y así no tenemos que hacer referencia a

<sup>102</sup> Ib. q. 79, a. 13.

<sup>103</sup> *Introducción a la S.Th.I*, q. 85. B.A.C. Madrid, 1959

<sup>104</sup> *S.Th.I*, q.85, a. 1.

<sup>105</sup> Cf. Ib. ad.2.



una piedra o a dos piedras, eso no quiere decir que los entes matemáticos no hayan hecho referencia en un principio a una materia individual.

Hay otro modo de abstraer que es el de la materia inteligible común como son por ejemplo: las nociones de ser , unidad, la potencia y el acto, es decir, todos los entes poseen esas determinaciones<sup>106</sup>. Así mismo abstraemos de las cosas los trascendentales por ejemplo: el bien la verdad y la belleza.

Las imágenes son captadas por la fantasía que tiene òrgano corporal. El intelecto agente las ilumina haciéndolas inteligibles para que puedan ser recibidas por el intelecto posible. << Mas en virtud del entendimiento agente, que actúa sobre las imágenes, se produce el entendimiento posible una cierta impresión o representación de los mismos objetos a que se refieren las imágenes, pero sólo en lo concerniente a la naturaleza específica de los mismos. Y en este sentido se habla de abstraer las imágenes de la fantasía las especies inteligibles, o en el sentido de que una forma numéricamente la misma, que antes estaba en la imaginación pase al entendimiento posible, al modo como un cuerpo es trasladado de un lugar a otro>><sup>107</sup>. Como ya hemos reiterado que somos una unidad, una sinergia, nuestro intelecto <<no puede entender nada, ni aún aquello cuyas especies ha abstraído, sin referencia a las representaciones imaginativas>><sup>108</sup>.

<<El objeto primario del entendimiento es la realidad representada en la especie inteligible... la especie inteligible es la forma en conformidad con la cual el entendimiento conoce>><sup>109</sup>. Pero como el entendimiento

---

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> Ib. ad.3

<sup>108</sup> Ib. ad.5

<sup>109</sup> S.Th.I, q. 85, a. 2.

puede reflexionar sobre su propio acto, la especie inteligible (verbo mental o concepto) pasa a ser un objeto secundario de conocimiento<sup>110</sup>.

En la parte sensitiva hay dos operaciones: una por la que es inmutado el sentido, otra la que pasa a la imaginación. En el intelecto esas operaciones están unidas: *primero el intelecto posible sufre una modificación al ser informado por la especie inteligible, y luego una vez informado, establece una definición, división o composición que expresa por medio de la palabra* <sup>111</sup>.

#### 5.4. 1. EL ORDEN DE LA INTELECCION

El intelecto humano no puede conocer inmediatamente una cosa con toda perfección. Por esa razón observamos un orden en el conocimiento. Los entes perceptibles sensiblemente tienen prioridad temporal, los conozco primero, sobre los entes inmateriales captados por la inteligencia

El filósofo nos dice en *Physic I*, que: *primero nos es evidente y claro lo más indeterminado, y, después, conocemos distinguiendo con precisión los principios y los elementos* <sup>112</sup>. Entre estos movimientos hay un momento de confusión en el que el conocimiento no es completamente claro. Esto sucede tanto en el conocimiento sensible como en el intelectivo.

Vamos de lo universal a lo particular. Con una simple mirada podemos ver un paisaje en su conjunto y luego detenernos en sus partes como: los cerros, el lago, los barcos en el lago, los patos cercanos, etc.

---

<sup>110</sup> Cf. Idem.

<sup>111</sup> Ib. a.2. ad.3.

<sup>112</sup> ARISTÓTELES, c.1. n.3 BK.184 a21

También hay que decir que el conocimiento de los singulares no es anterior al de los universales y que el conocimiento sensitivo es anterior al intelectual. <<Pero tanto en el sensitivo como en el intelectual el conocimiento de lo más común es anterior a lo menos común>><sup>113</sup>; como ejemplificamos anteriormente con la visión del paisaje

Cuando el entendimiento realiza el acto de conocer sólo puede conocer una especie inteligible a la vez, o dicho de otra manera, nuestro entendimiento no puede conocer simultáneamente muchas cosas aunque se ha dicho que el entendimiento está por encima del tiempo, que mide el movimiento. La pluralidad de las especies inteligibles origina cierta sucesión en las operaciones intelectivas según la cual una es anterior a la otra. Como ya se dijo anteriormente cuando conoce confusamente puede haber simultaneidad. No la hay cuando realiza un conocimiento claro y distinto, *que es cuando conoce cada parte con su especie respectiva*<sup>114</sup>.

5.4.2. LOS MODOS ESPECIFICOS QUE TIENE EL ENTENDIMIENTO DE CONOCER  
Es pertinente recordar que la abstracción tomada activamente por el sujeto que abstrae o entiende, representa en este caso la segunda operación del intelecto posible que juzga o que divide aprehendiendo que un objeto no es otro, lo cual es lo mismo que la abstracción por división. << *El entendimiento humano necesita conocer componiendo y dividiendo*, no lo puede conocer todo de un sólo golpe. *Pues el conocimiento humano al pasar de la potencia al acto, guarda una cierta semejanza con los seres susceptibles de generación, los cuales no poseen inmediatamente toda su*

---

<sup>113</sup> Cf. S.Th.I, q. 85, a.3.

<sup>114</sup> Cf. Ib. q. 85, a.4.

*perfección, sino que la adquieren gradualmente. Tampoco el entendimiento humano adquiere de repente el conocimiento perfecto de una cosa al percibirla por primera vez sino que empieza por conocer algo de ella, ésto es, su esencia, que es el objeto primero y propio del entendimiento. Después conoce las propiedades, accidentes y relaciones que acompañan a su esencia. Esto exige unir o separar unos con otros los objetos percibidos y pasar de una composición o división a otra, y esto es raciocinar*>> <sup>115</sup>.

Tomás de Aquino dice: "*La imagen del objeto es recibida en el entendimiento según el modo de ser del entendimiento y no según el modo del objeto*" <sup>116</sup>. Según ésto, en el caso del conocimiento sensible, la forma está revestida de los caracteres concretos que la hacen particular y en el caso del conocimiento intelectual pasa a ser una especie inteligible que guarda las características más generales, como que él es un hombre. Pero tenemos que hacer referencia a la memoria para saber cuando lo conocimos y a la fantasía para recordar como iba vestido etc.

Resumiendo: el objeto común del intelecto es el ente. El objeto propio del intelecto humano es la esencia de las cosas físicas. El objeto indirecto comprende tres aspectos: el singular material o el individuo material, la propia alma espiritual y las realidades espirituales.

Otra tesis que encontramos muy clarificante es la siguiente: "*El universal directo existe en los individuos, pero no de la manera como el espíritu lo concibe; el universal reflejo no existe formalmente sino en el intelecto, pero con un fundamento real en las cosas*" <sup>117</sup>.

<sup>115</sup> Ib. q. 85, a.5.

<sup>116</sup> *S.Th.I*, q.85, a.5, ad.3.

<sup>117</sup> BARBEDETTE, P. S. S. *Crítica o teoría del conocimiento*, Ed. Tradición, México 1984.

*PRUEBA 1. -El universal directo existe en los individuos.-* En efecto, el universal directo expresa la esencia de las cosas singulares. Ahora bien, todo ser individual, Pedro, por ejemplo, contiene en *sí mismo* la esencia, ésto es, las propiedades que lo constituyen y lo distinguen de otros seres. El universal directo existe por lo tanto en los individuos. De suerte que, antes de toda generalización del espíritu, es verdadero decir que Pedro es hombre. Pero ésto no se podría decir si Pedro no tuviese en *sí mismo* "todo" lo que constituye la humanidad.

2. *-El universal directo no existe de la misma manera como el intelecto lo concibe.-* Una noción concreta es diferente de una noción abstracta como se ve en lógica. Ahora bien, la esencia de las cosas singulares es algo concreto y determinado: Pedro es *un hombre*, este hombre y no la humanidad. El universal, al contrario, es concebido por el intelecto como algo abstracto, separado de toda propiedad o condición individual o accidental. Nosotros concebimos a la humanidad en general independientemente de Pedro. Por lo tanto, el universal directo no existe en los individuos de la manera como lo aprehende el intelecto<sup>118</sup>.

3. *-El universal reflejo no existe formalmente sino en el intelecto.-* Es así que el universal reflejo es un ser de razón puesto que es un ser abstraído del espacio, del tiempo, de toda la existencia. Luego el universal reflejo no existe formalmente sino en el intelecto.

En otros términos, el universal reflejo no existe como tal sino en virtud de una operación del espíritu.

---

<sup>118</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 85, a. 2, ad 2; q. 86, a.1.

4. -*El universal reflejo supone un fundamento en los seres individuales.*- Este fundamento es el universal directo. El universal reflejo no es, en efecto, sino el universal directo en cuanto el intelecto lo extiende por reflexión a muchos individuos. El universal reflejo supone, por lo tanto, como fundamento alguna cosa muy real.

Por lo tanto, el universal es la esencia misma de las cosas, una y determinada en cada individuo, pero cuya conveniencia universal es la misma para todos los individuos del mismo género o de la misma especie que considera el intelecto.

Los universales lógicos, son: la idea de género, de especie, de diferencia, de propio y de accidente. Son seres de razón que tienen su fundamento *último* en lo real, en la esencia singular de las cosas individuales a las cuales se les aplica la idea de género, etc., como se ve en lógica<sup>119</sup>.

Por medio de lo anterior ha quedado aclarada la cuestión de la diferencia entre el modo de ser del intelecto, de la realidad extramental y de cómo se compaginan.

El entendimiento no se equivoca al conocer la esencia propia de las cosas sensibles, ya que ése es su objeto propio. Sí se puede equivocar sobre *aquello que envuelve a la esencia, al establecer relaciones o al juzgarlo o al diversificar o al razonar sobre ello*. Tampoco se equivoca con respecto de los primeros principios<sup>120</sup>. *Por éso acerca de las realidades simples, en cuya definición no puede intervenir la composición,*

---

<sup>119</sup> BARBEDFITE, Op. Cit, p. 117 y 118.

<sup>120</sup> S.Th.J. q. 85, a. 6.

*no podemos engañarnos, pero nos engañamos al no poder concebir la realidad en su totalidad* <sup>121</sup>.

La inteligencia humana puede aprehender todas las distintas clases de ser en una única noción de ser, precisamente porque puede abstraer de la concreción de este o de aquel ser particular. Su extensa y penetrante visión de la realidad ve algo que sirve de base a toda la serie ordenada de perfecciones existentes<sup>122</sup>. Por lo tanto, la mente humana no se equivoca en esa noción primerísima de ser. Aunque ésta abarque a la totalidad, porque todo lo que se encuentra la realidad existe y nuestro entedimento no se equivoca en esa apreciación.

#### 5.5. COMO EL ALMA HUMANA SE CONOCE A SI MISMA<sup>123</sup>

En la primera cuestión sobre este tema Tomás de Aquino se plantea: *¿El alma humana se conoce o no se conoce a sí misma por su esencia?* Y responde que *nuestro entendimiento se conoce realmente a sí mismo no por su esencia sino por su acto. Pero el entendimiento humano está en potencia con respecto a los seres inteligibles. Así pues, considerado en su esencia es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender pero no el de ser entendido hasta que no esté en acto.* Esto es así de una doble manera: *Una particular, Sócrates o Platón tienen alma intelectual por el hecho de percibir que entienden* <sup>124</sup>. Saben que entienden y por esta razón pueden percibir la presencia de su racionalidad o la existencia de su alma intelectual, que es a la vez principio

<sup>121</sup> AQUINO, *In IX, Metaphys.* Lect 11 n. 1904.

<sup>122</sup> Cf. BRENNAN, *Op. Cit.* p. 329.

<sup>123</sup> *STh.I*, q. 87, a.1.

<sup>124</sup> *Idem*

de vida. Este primer modo corresponde a la "conciencia intelectual" nos dice Tomás de Aquino, en otro texto, que nadie se ha equivocado nunca en este conocimiento del alma que es absolutamente cierto: <<Ninguno ha errado nunca en lo que se refiere a percibirse como un viviente, lo cual pertenece al conocimiento por el que alguien percibe qué es lo que sucede en su alma>><sup>125</sup>. <<La ciencia del alma es ciertísima... cada uno experimenta en sí mismo que tiene alma y que el acto del alma inhiere en sí mismo>><sup>126</sup>.

Esta es una experiencia espiritual. Es un conocimiento "por identidad" o "por presencia" que se distingue del conocimiento "por especie" o "por similitud". El conocimiento se realiza por semejanza cuando el objeto existe en sí fuera del espíritu, ya que tiene que estar presente frente al espíritu para ser conocido y no va a él físicamente sino que se le hace presente por medio de una "especie impresa" o una "semejanza". En el caso de la conciencia intelectual esto es innecesario ya que el objeto por conocer es el espíritu mismo. Esta presencia del espíritu por sí mismo, que es continua y anterior a todo acto, basta para fundamentar un conocimiento "habitual o virtual". Cuando después el espíritu pasa al acto de conocer una esencia abstracta, la conciencia habitual se convierte por sí misma en actual sin que se requiera nada más<sup>127</sup>.

Otro autor que comenta al Aquinate nos dice siguiendo por un lado la línea del conocimiento "presencial" o de "identidad": *basta la misma presencia del alma humana que es el principio del acto por el que ella se percibe a sí misma; por éso se dice que se conoce por su*

<sup>125</sup> AQUINO *De Veritate*, q. 10 a. 8 ad 2.

<sup>126</sup> *Ib ad 8.*

<sup>127</sup> Cf. AQUINO, *De Veritate*, q.10 a.8.



*propia presencia. Este conocimiento es el de un "yo", es decir, el de un sujeto o sustancia individual, principio del más radical de nuestros actos* <sup>128</sup>, ya que lo que le da el ser al hombre (el alma) "es lo más íntimo a cada cosa y lo que más profundamente penetra en todas" <sup>129</sup>.

La segunda manera en que el entendimiento se conoce a sí mismo es de un modo universal: *al investigar la naturaleza de la mente humana, partiendo de los actos del entendimiento*. Para tener este tipo de conocimiento se requiere de una *laboriosa y minuciosa investigación* <sup>130</sup>. A este conocimiento deben concurrir dos cosas: la simple *aprehensión* y el *juicio* acerca de la cosa aprehendida, por tanto, el conocimiento por el que se conoce la naturaleza del alma puede ser considerado en cuanto a la aprehensión y en cuanto al juicio<sup>131</sup>.

Mientras tenemos vida como la presente, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible. Lo cual se puede decir también del "yo" que es el que conoce y se conoce a sí mismo mediante estos actos. La manera en que lo hace es actualizándose por las especies sensibles, por la "especie inteligible" y *por simple aprehensión*. Primero captamos y luego entendemos lo que percibimos a través de los sentidos. De esta manera el entendimiento abstrae de la imaginación (sentido interno) la especie sensible, la que es recibida por medio de otro sentido externo (la vista)<sup>132</sup>. Es el entendimiento o intelecto humano, por medio del

---

<sup>128</sup> GARCIA LOPEZ Jesús, *Estudios de metafísica Tomista*, Ed. EUNSA, Pamplona 1976, p.222. El punto de vista del autor de llamar al conocimiento del alma de sí misma, el conocimiento del yo, es acertado, porque hace posible que aterricemos en un lenguaje más actual.

<sup>129</sup> *S.Th.I*, q.8, a. 1.

<sup>130</sup> *S.Th.I*, q. 86, a.1.

<sup>131</sup> AQUINO, *De Veritate*, a. 8.

<sup>132</sup> Cf. AQUINO, *S.Th.I*, q. 85. a,1 B.A.C. Madrid 1958.

intelecto agente el que confiere la inteligibilidad, tomando en cuenta la esencia de las cosas transformándola en especie inteligible. Por ejemplo: Pedro es un hombre y en ese momento hago un juicio al decir *es, que es a la vez un juicio de existencia*. Por lo tanto es el yo, o yo misma la que lleva a cabo tal operación.

Hemos descrito las facultades propiamente intelectivas, que son las que directamente pertenecen al alma intelectual, que por un lado son una especie de comandos, son los que deberían dirigir todas las acciones del hombre como animal racional. No hemos dejado a la voluntad de lado. Aún no la analizamos ya que aquí sólo nos hemos referido a las facultades cognoscitivas superiores y la voluntad es una facultad apetitiva superior que quiere el bien. La estudiaremos más tarde, pues la consideramos como el motor o causa eficiente que mueve a todo el hombre en su acción. Pero por otro lado, el hombre tiene una parte sensitiva con sus pasiones y apetitos sensibles y otra parte vegetativa con sus funciones de nutrición, crecimiento y generación.

Después de haber aclarado las facultades cognoscitivas del hombre explicando cada uno de sus sentidos desde los externos hasta los internos y de hablar más allá de la conciencia hasta tocar el propio conocimiento del "alma" que cada ser humano tiene de sí mismo, pasaremos al lado pasional del hombre, a todos esos sentimientos desde la tristeza hasta el amor.

## CAPITULO VI. LAS FACULTADES APETITIVAS.

### 6.1. EN GENERAL

Las facultades apetitivas son potencias del alma. Para demostrarlo es necesario tener presente "*que cada forma lleva aneja una inclinación*" y que el modo de apetecer del hombre es superior al de los demás seres<sup>1</sup>. <<Cada potencia del alma posee una inclinación natural hacia algo determinado. De ahí que cada una apetece o desea con apetito natural el objeto que le conviene. Superior a éste se encuentra el apetito psicológico que se deriva de la aprehensión en virtud de la cual se desea, no en cuanto conveniente al acto de esta o de aquella potencia, como la visión para la vista o la audición para el oído sino porque conviene sin más al animal>><sup>2</sup>. La noción de apetito es muy simple; el término apetito expresa inclinación, tendencia, amor. Pero podemos hacer una distinción entre el apetito natural y el apetito ilícito que equivale al apetito psicológico del que habla el Aquinate:

El apetito natural existe en todo ser incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o fines, estas tendencias se derivan no del conocimiento sino de la naturaleza del ser. Pues un apetito se deriva de una forma y la inclinación sigue a la forma, sigue al ser<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *S.Th.I.*, q. 80, a. 1.

<sup>2</sup> *Ib.* ad. 3.

<sup>3</sup> Cf. VERNEAUX, *Op.Cit.* p. 50.

El apetito elícito es el que resulta del conocimiento de un bien. Por lo tanto solamente existe en los seres dotados de conocimiento. Hay apetitos sensibles que derivan del conocimiento sensible y se dirigen a un bien concreto y un apetito intelectual (la voluntad) que tiene por objeto el bien concebido de un modo abstracto por la inteligencia<sup>4</sup>.

El hombre puede apetecer tanto lo sensible como lo inteligible. Uno es el camino de la razón que mueve al apetito por medio de la cogitativa y otro es el camino de los sentidos cuyas imágenes pueden exitar también al apetito y por tanto, puede muy bien suceder, que este segundo movimiento contrarie al primero, o sea, que el apetito no obedezca a la razón. Decimos que algo es apetecido en cuanto es conveniente y bueno, referido mutuamente al sujeto y al objeto<sup>5</sup>.

<<La potencia apetitiva es una potencia pasiva que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apetecible es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido>><sup>6</sup>. Se puede decir que ambos apetitos son como una especie de causa eficiente, pues su característica es ser motores, apetecer es un movimiento intrínseco de la facultad.

Mientras que *"lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido"*<sup>7</sup>. El apetito intelectual es movido por una noción universal que quiere alguna cosa porque es buena así como puede odiar a todos los ladrones porque son malos. También deseamos bienes inmateriales por medio del apetito intelectual la voluntad

<sup>4</sup> Ib. p. 51.

<sup>5</sup> Cf. UBEDA P. *Introducción a las cuestiones 80 y 81. S.Th.I.*

<sup>6</sup> *S.Th.I.*, q. 80, a.2.

<sup>7</sup> Cf. Idem

como son: la sabiduría, la ciencia y la virtud que los sentidos por sí solos no pueden aprehender<sup>8</sup>.

El objeto del apetito sensitivo está en lo singular e inmediato que se refiere al bien físico temporal.

Por sus objetos son potencias distintas ambas capacidades apetitivas. Pero el apetito, como motor como una tendencia hacia algo, es uno mismo para el entendimiento y para el sentido: *una opinión universal no mueve más que a través de una particular, por lo que el apetito superior se mueve a través del inferior*<sup>9</sup>.

El modo de operar de las facultades cognoscitivas difiere del de las facultades apetitivas. <<... pues la perfección de la operación cognoscitiva se consume con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio al movimiento. De ahí que por movimiento sensible se entienda la operación de la potencia apetitiva y por sensibilidad el mismo apetito>><sup>10</sup>.

Para no perder el orden que venimos siguiendo de objeto, operación y naturaleza, cabe recalcar que el objeto del apetito sensible es apetecer lo físico singular, cualquier bien y el apetito intelectual lo apetece como un bien espiritual y universal. Por medio del objeto también deducimos la operación que en general es apetecer y que se realiza por medio de la aprehensión del objeto que compete a cada apetito, sin embargo ambas

---

<sup>8</sup> Cf. Ib. ad.2

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Ib. q.81. a. 1.

facultades se necesitan mutuamente. Para hablar de la naturaleza de estos apetitos es necesario tomarlos como un motor que impulsa y que mueve hacia lo que le apetece, hacia lo apetecible o deseado.

## 6.2. EL APETITO SENSITIVO

Tomás de Aquino dice que el apetito sensible puede ser llamado también sensualidad, porque el movimiento sensual es un apetito que sigue al conocimiento sensible. "*Es una cierta inclinación hacia los sentidos corporales por cuanto deseamos lo que ellos perciben*" <sup>11</sup>, también los sentidos corporales pertenecen a la sensualidad. Este tipo de apetito es llamado apetito natural. Además el apetito sensible puede ser elícito, el cual resulta del conocimiento de un bien. Por lo tanto sólo existe en los seres dotados de conocimiento<sup>12</sup>.

El apetito sensitivo está dividido en dos potencias apetitivas: una por la que el alma tiende hacia lo que le conviene en el orden sensible y rehuye lo perjudicial, aunque a veces tiene que aceptar ciertos males: ese es el apetito *concupiscible*. Otra tendencia del alma es rechazar lo que no le es conveniente, su objeto es lo adverso, lo difícil y permanece sobre ello; es el apetito *irascible* <sup>13</sup>.

El hombre busca lo que le conviene y agrada por medio de su apetito *concupiscible*, pero al tratarse de bienes arduos, cuando se presenta la dificultad, el apetito irascible interviene poniendo como objeto próximo la eliminación del obstáculo.

---

<sup>11</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 81, a. 1.

<sup>12</sup> Cf. VERNEAUX, *Op.Cit.* p. 47

<sup>13</sup> Cf. *S.Th.I*, q.81, a. 2.

El apetito irascible recurre a potencias del conocimiento distintas de aquellas a las que apela el apetito concupiscible: para desear o para amar basta con tener sensaciones o imágenes, en cambio, para despertar la ira es necesario además tomar conciencia de relaciones que incumben solamente a los sentidos internos superiores: la memoria y la cogitativa. El irascible además implica de algún modo a la razón.

Debido a que los principios universales se resuelven en conclusiones particulares, el intelecto como tal no mueve al apetito sino la razón, por eso se dice que el apetito concupiscible y el irascible obedecen mas bien a la razón que al intelecto. Ya que cuando hacemos algunas consideraciones generales sobre algunas pasiones como la ira o el temor, éstas se mitigan o se exacerban. En esas consideraciones intervienen también los sentidos internos como la imaginación y sobre todo la cogitativa, llamada razón particular<sup>14</sup>.

El intelecto razonando debe gobernar al apetito concupiscible e irascible con *un imperio político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite resistir al mandato de la razón* <sup>15</sup>.

Conviene entender que existe entre ambas facultades del apetito sensible una cierta unidad: las pasiones nacidas de una y de otra se encadenan y se atraen mutuamente. Se debe decir que el apetito concupiscible tiene algo de más fundamental y que así el apetito irascible se enraiza de alguna manera en él<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. Ib. a.3.

<sup>15</sup> Ib. a.3 ad. 2.

<sup>16</sup> GARDEIL H. D. *Iniciación a la filosofía de Tomás de Aquino*, 3 psicología, p.76.

### 6.2.1. LOS ACTOS DEL APETITO SENSIBLE O PASIONES

Los apetitos son de suma importancia en la vida psicológica. Son la raíz de toda la vida afectiva, pues los sentimientos y las pasiones son ya tendencias, ya estados de conciencia que resultan de tendencias satisfechas o frustradas. Son también el principio de la vida activa, porque las acciones son la consecuencia directa de las tendencias. Por último mandan sobre el conocimiento mismo en cuanto a su ejercicio, porque hay en el hombre una tendencia natural a sentir y a comprender<sup>17</sup>.

El Aquinate analiza en *De Veritate* (q. 26 a. 1) el concepto de pasión y pone de manifiesto la relación entre estos tres elementos: pasión, movimiento y alteración. «Se habla de pasión en sentido propio -escribiendo cuando la acción y la pasión consisten en un movimiento; es decir cuando una cosa se recibe en el paciente por vía de movimiento. Y por cuanto todo movimiento ocurre entre dos extremos contrarios, es preciso que aquello que se recibe en el paciente sea contrario a alguna otra cosa que se expulsa de él. Ahora bien, en el grado en que se recibe algo de él, el paciente es absorbido por el agente; por lo que, tomada la pasión en sentido propio, el agente contraría al paciente, y toda pasión le priva a éste de algo de su substancia». La pasión consiste, por tanto, en el movimiento de un sujeto corporal, que pasa de una cualidad a otra contraria como efecto de la acción de un agente<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> VERNEAUX, Op. Cit. p.51

<sup>18</sup> S.Th.I-II, *Introducción al tratado de las pasiones*.



Uno de los términos de la psicología actual que más se acerca al concepto de pasión que tenían los escolásticos es el de emoción. La emoción es una perturbación profunda, aunque transitoria, de la vida afectiva en virtud de la cual la sensibilidad parece proyectarse fuera de sí misma. La brusquedad de su aparición denuncia su parentesco con antecedentes instintivos, automáticos o reflejos. La emoción va acompañada de un elevado grado de atención que absorbe hacia sí la actividad consciente del sujeto<sup>19</sup>.

#### 6.2.1.1. Noción tomista de la Pasión.

Tomás de Aquino circunscribe las pasiones a un padecimiento, deseo o ira además de cualquier otro sentimiento o pasión. Tomás habla de varios modos de padecer: padece el sentido y la inteligencia al recibir imágenes o ideas, padece el enfermo al curarse y el triste al alegrarse; y se padecen las afecciones sensibles o emociones . <<En estos sentidos se da la pasión en el alma. Así en el sentido de mera recepción, se dice que "sentir y entender es un cierto padecer". Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal>><sup>20</sup>. Así se dice "que la ira es un ardor de la sangre en el corazón"<sup>21</sup>. Ya que padecer, en cuanto tiene lugar con pérdida y transformación, es propio de la materia y por eso no se da sino en los compuestos de materia y forma, Pero padecer, en cuanto sólo implica recepción puede darse en cualquier ser existente en potencia de operar como sucede en las facultades del alma<sup>22</sup> .

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> *S. Th. I-II*, q.22, a. 1

<sup>21</sup> *Ib.* a.2. ad. 3.

<sup>22</sup> Cf. Idem.

La pasión se encuentra más en la parte apetitiva del alma que en la aprehensiva o cognoscitiva. Puesto que el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente y el alma atraída más hacia un objeto por la potencia apetitiva que por la aprehensiva<sup>23</sup>.

Por lo tanto debemos considerar en la pasión una integración de un aspecto *quasi* material, es decir, la reacción o cambio corpóreo y de algo *quasi* formal que pertenece al apetito. Debido a que lo que constituye al ser en su naturaleza es su forma, porque es ella la que especifica la materia de modo de que sea un cuerpo y no otro y que una facultad funcione de una manera y no de otra<sup>24</sup>.

En el artículo tres de esta cuestión 22 que estamos investigando el Aquinate se pregunta "*si la pasión reside en el apetito sensitivo más bien que en el apetito intelectual llamado voluntad* "

<<...en el acto del apetito intelectual no se requiere transmutación corporal, porque este apetito no es virtud de ningún órgano. Por lo cual es evidente que la razón de pasión se halla más propiamente en el acto del apetito sensitivo que en el acto del apetito intelectual>><sup>25</sup> .

Así como la facultad intelectual no tiene órgano tampoco lo tiene la facultad apetitiva superior que es la voluntad, aunque la razón de pasión no se halle propiamente en la voluntad, ésta puede amar y gozar como *un simple acto de la voluntad y tener un efecto semejante al de la pasión aunque sin ella* <sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Cf. Ib. a. 2.

<sup>24</sup> Cf. VERNEAUX, Op.Cit. p. 47.

<sup>25</sup> S.Th.I-II, q. 22 a. 3.

<sup>26</sup> Ib. a.3, ad. 3.

<<En un sentido más trascendente llama pasiones a las propiedades o atributos propios de alguna esencia, y así se dice que las pasiones del ser (*passiones entis*) son la verdad, la bondad, la unidad, la belleza; o que la verdad y el error son in-compatibles>><sup>27</sup>.

Tomás habla de la moralidad de las pasiones y "del dominio *político* " que el hombre puede ejercer sobre ellas gracias al acto de su voluntad.

#### 6.2.1.2. Las pasiones y el alma.

¿Cuál es la relación entre las pasiones y el alma? y Tomás de Aquino nos responde que: El alma no es mas que por accidente sujeto de la pasión, pues "un ser incorpóreo no puede ser sujeto de pasión en sentido propio". La pasión se atribuye al alma de dos maneras: Primera, en cuanto que la pasión se inicia en el cuerpo, para terminar en el alma en tanto que unida a áquel en calidad de forma. Este es el tipo de la pasión corporal; es decir, el que tiene lugar cuando por ejemplo, por lesión del cuerpo, el alma unida substancialmente a él, sufre o padece accidentalmente dicha lesión. Segunda, en cuanto que la pasión se inicia en el alma como principio motor del cuerpo y se consume en él. Es la pasión animal que tiene lugar por aprehension y tendencia del alma como en la ira o en el temor. Del mismo modo que la modificación de un móvil resulta de la acción de un motor según las disposiciones de áquel con relación a la moción del motor<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *S.Th.I-II*, Introducción a las q.22 a. 48. p.218.

<sup>28</sup> Cf. *De Verit.* q. 26, a. 2.

### 6.2.1.3. Las pasiones del apetito irascible y del concupiscible.

Las áreas del apetito irascible y del concupiscible son los dos grandes campos donde se hallan las once pasiones fundamentales.

En el apetito concupiscible encontramos las siguientes pasiones: el amor que es la raíz de toda la vida afectiva y el odio; el deseo y la aversión; el gozo y la tristeza. En el irascible: el temor y la audacia; la esperanza y la desesperación; y la ira que no tiene contrario. Estas son las once pasiones fundamentales.

Además encontramos las motivaciones accidentales que se derivan de las fundamentales y que también forman parte de ellas: voluptuosidad, libidine, alegría, exultación, hilaridad, jocundidad, amistad, celo, admiración, confianza, desconfianza, presunción, acidia, dejadez, temeridad, turbación, inquietud, tedio, rencor, furor, afasia, misericordia, envidia, indignación, vergüenza, sonrojo, horror, estupor y agonía. Estas son las pasiones mencionadas por Tomás de Aquino.

Es el objeto en sí de las pasiones es lo que las hace pertenecer a uno de los dos: o al apetito concupiscible o al apetito irascible.

«Las pasiones que están en el irascible y en el concupiscible difieren en especie, pues teniendo las potencias diversos objetos diversos, es necesario que las pasiones de potencias diversas se refieran a objetos diversos »<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> S.Th.I-II, q. 23, a.1.

<<El objeto del concupiscible es El BIEN, o el mal sensible tomado absolutamente, que es lo deleitable o lo doloroso >><sup>30</sup>.

Tomás amplía este tema diciendo que:

<<Luego cualquiera de las pasiones que miran absolutamente al bien o al mal pertenecen al concupiscible, como son el gozo, la tristeza, el amor, y otras semejantes. En cambio cualesquiera pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo, aun cuanto difícil de obtener o evitar, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y similares>><sup>31</sup>. <<En las pasiones del irascible se da la contrariedad según la contrariedad del bien y del mal, como entre la esperanza y el temor, y además, por aproximación y alejamiento respecto del único término, como entre la audacia y el temor. En cambio en las pasiones del concupiscible se encuentra únicamente la contrariedad por razón de los objetos que son el bien y el mal... Así pues, toda pasión del apetito concupiscible respecto del bien tiende hacia él, como el amor, el deseo y la alegría; mientras que toda pasión respecto del mal se aleja de él como el odio, la aversión o abominación y la tristeza >><sup>32</sup>.

#### 6.2.1.4. El orden de las pasiones entre sí.

Dice Tomás que "*las pasiones del concupiscible tienen más amplio alcance que las del irascible*" <sup>33</sup>. Ahora bien, "*si se comparan las pasiones del irascible con las del concupiscible, que significan reposo en el bien, evidentemente las pasiones del irascible preceden a las del concupiscible*

---

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> Idem

<sup>32</sup> Ib. a.2.

<sup>33</sup> AQUINO, *S.Th.I-II*, q.25, a. 1.

*en el orden de la ejecución, como la esperanza precede al gozo y de ahí que también lo cause* <sup>34</sup>.

También menciona Tomás que *"...es evidente que las pasiones del irascible no sólo tienen su principio en las del concupiscible sino también su término* <sup>35</sup>.

En el artículo 2 de la cuestión 25 (*S.Th,I-II*) nos dice que *"el orden de las pasiones del concupiscible puede establecerse según la intención o según la consecución"*. La aptitud o proporción al bien del apetito es el amor que es la complacencia en el bien. El movimiento hacia el bien es el deseo o concupiscencia y el descanso en el bien es el gozo o delectación.

Después menciona algunas cosas específicas sobre alguna de las pasiones como que: la ira es producida por la presencia del mal y que es la última entre todas las pasiones del irascible. En orden de generación la ira no tiene contrario, ante la ira se recomienda la calma, no actuar precipitadamente. Como dice el filósofo *"el aplacarse se opone al irritarse"*; lo cual no establece posición contraria, sino negativa o privativa<sup>36</sup>. Sobre la esperanza afirma que es anterior a la desesperanza, porque la esperanza implica un movimiento hacia el bien que es atractivo.

Para el Aquinate hay cuatro pasiones principales: el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor. Dice que el gozo y la tristeza son principales porque estas dos pasiones se completan y es ahí en donde terminan todas las demás pasiones<sup>37</sup>, y añade:

---

<sup>34</sup> Idem.

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Ib. q. 23, a.2.

<sup>37</sup> Cf. Ib.q. 25, a.4.

<<Más el temor y la esperanza son principales no como completivas absolutamente, sino porque son completivas en el género del movimiento apetitivo hacia alguna cosa.....>> Así, pues, el gozo es del bien presente, y la tristeza del mal presente, mientras la esperanza es del bien futuro, y el temor, del mal futuro>><sup>38</sup>.

Es de esta manera cómo el Aquinate nos muestra el orden de las pasiones entre sí. Orden que nos ayuda a un mejor conocimiento de nosotros mismos, sobre todo cuando sentimos que las pasiones se nos enredan en la sensibilidad, entonces recordamos que somos afines a los demás hombres y estamos acompañados de algún modo en nuestros padecimientos pasionales. Hay un orden que es inevitable, además tienen una finalidad que es mover al alma hacia un bien sensible.

#### 6.2.1.5. La malicia y la bondad de las pasiones.

Las pasiones pueden tomarse de dos maneras: como ellas mismas o según su sometimiento al imperio de la razón y de la voluntad del hombre: o el hombre las domina o se deja dominar por ellas. La moralidad de ellas dependerá de la razón. <<Cuando las pasiones se consideran en sí mismas como movimiento del apetito irracional, de este modo no se da en ellas el bien o el mal moral. En cambio si se consideran en cuanto sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, así se da en ellas el mal o el bien moral>><sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> Ib. q. 24, a. 1.

*«Las pasiones no se llaman enfermedades o perturbaciones del alma, sino cuando les falta la regulación de la razón... Las pasiones del alma, en cuanto están fuera del orden de la razón inclinan al pecado; pero en cuanto están ordenadas por la razón, pertenecen a la virtud»<sup>40</sup>.*

En la medida en que las pasiones tiendan al bien serán buenas; mientras que en la medida que tiendan al mal serán malas. Insistimos: es el mismo hombre quien sabe por su consciencia que lo hace odiar el mal, sabiendo así mismo lo que es bueno o malo.

Ahora pasemos a una de las pasiones del alma en especial: El Amor; porque el amor tiene como consecuencia LA UNION. CONCEPTO VITAL DE ESTA TESIS.

#### 6.2.1.6. El amor.

El amor difiere del resto de los movimientos propios del apetito concupiscible. Siendo el amor absolutamente del bien y nunca del mal en cuanto tal, por lo mismo que es un movimiento de simple complascencia y esta no se da sino con respecto al bien, el amor se opone con (contrariedad propiamente dicha) y se distingue específicamente de los demás movimientos del apetito concupiscible respecto del mal, a saber: del odio, del horror o fuga y de la tristeza; en cambio conviene en esto con las pasiones que se refieren al bien<sup>41</sup>. Aunque el amor por su tendencia al bien,

---

<sup>40</sup> Ib. q. 24, a. 2. ad.3.

<sup>41</sup> Cf. Ib. Introducción a la q. 26; El Amor.



al no poseerlo inmediatamente puede ser causa accidentalmente de temor, deseo o tristeza<sup>42</sup>.

Dice Tomás de Aquino, *"El amor es algo que pertenece al apetito, ya que el objeto de ambos es el bien"* <sup>43</sup> y llama amor a *aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado"* <sup>44</sup>.

Según la diferencia del apetito se establece la diferencia del amor:

a) El apetito natural.- Las cosas naturales apetecen lo que les concierne según su naturaleza. Se halla en todas las partes del hombre y en todas las cosas.

b) El apetito sensitivo.- Sigue a la aprehensión del que apetece, pero con necesidad y no con libre juicio. Se da en los animales y participa algo de la libertad en los hombres en cuanto obedece a la razón.

c) El apetito intelectual o voluntad.- Este es un tercer tipo de apetito, el que sigue a la aprehensión según un juicio libre.

<<El amor sensitivo reside en el apetito sensitivo, como el amor intelectual reside en el apetito intelectual; y pertenece al concupiscible, puesto que se refiere al bien en su concepción absoluta, no como arduo, bajo cuyo aspecto el bien cae dentro del objeto del irascible>><sup>45</sup>.

Cabe aclarar que el movimiento apetitivo se desarrolla en un círculo:

<<El objeto apetecible, en efecto, mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible, de manera que el objeto del término del movimiento esté allí donde estuvo al principio>>...

---

<sup>42</sup> Cf. a. 26, a.1, ad. 2.

<sup>43</sup> Cf. Ib. q.26, a. 1.

<sup>44</sup> Idem

<sup>45</sup> Cf. Idem

...«El amor no es otra cosa que la complacencia en el objeto apetecible; y de esta complacencia se sigue un movimiento hacia el objeto apetecible, que es el deseo, y por último la quietud que es el gozo... es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad»<sup>46</sup>.

El movimiento circular del apetito menciona al amor como la complacencia en el objeto apetecible, al deseo como el movimiento hacia ese objeto que nos apetece y al gozo como la deliciosa quietud que viene de ese movimiento, pues no hay que olvidar que la consecuencia del amor es la unión<sup>47</sup>.

El doctor Angélico también nos habla de lo que podríamos llamar clases de amor, porque el amor no implica el movimiento del apetito, sino sólo el principio de todo el círculo amoroso.

a) EL AMOR.- Que es acto o pasión, que es el más común, puesto que su objeto extiende a mayor número de cosas<sup>48</sup>. " *Se dice que deseamos con amor de concupiscencia lo que queremos para nosotros* "<sup>49</sup>.

b) LA DILECCION.- Se da a modo de acto o pasión. Añade sobre el amor una decisión precedente. También presupone el juicio de la razón.

---

<sup>46</sup> Ib. q. 26 a.2.

<sup>47</sup> Cf. Ib. ad.2.

<sup>48</sup> Cf. Ib. q. 26, a.3. ad. 2

<sup>49</sup> Ib. a.4. ad. 1

c) LA CARIDAD.- Puede entenderse a modo de hábito y a modo de acto. Añade sobre el amor una cierta perfección de éste, en cuanto el objeto amado se estima con mucho valor. Para el Aquinate la caridad es una virtud infusa no adquirida.

d) LA AMISTAD.- Se da a modo de hábito. Lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto. Para el amigo siempre queremos algún bien<sup>50</sup>.

En el siguiente inciso veremos cómo esos dos grandes campos: del apetito irascible y del concupiscible, se pueden subordinar a la razón. El hombre tiene la facultad de decidir sobre sus pasiones, y de dirigir su amor.

#### 6.2.2. COMO LOS APETITOS IRASCIBLE Y CONCUPIBISCIBLE SE PUEDEN SUBORDINAR A LA RAZON.

La razón es la parte del intelecto que resuelve las proposiciones universales en conclusiones particulares y la razón ofrece sus consejos de *manera política* a los apetitos. Así muestra lo que le conviene o no al hombre.

En el hombre el apetito sensible proviene directamente de la cogitativa o razón particular y puede comparar las representaciones individuales. Es diferente a la estimativa animal que mueve el apetito sensitivo en los animales simplemente mostrándoles lo que les es dañino o también provechoso.

---

<sup>50</sup> Cf.Ib. q. 26 a.3 y a.4.

El apetito sensitivo se debe subordinar a la voluntad, que es una potencia superior, y ésto es en el orden de la ejecución del acto del apetito. Es decir, el hombre no lo tiene que realizar inmediatamente como el animal que huye por temor al lobo. En cambio, el hombre, al contrario, no se mueve inmediatamente por el apetito irascible y concupiscible sino que espera la orden de la voluntad<sup>51</sup>. Es así como debería de ser, pero no siempre se da.

### 6.3. EL APETITO RACIONAL O VOLUNTAD

La naturaleza de la voluntad es ser ella misma una especie de movimiento por ser una facultad apetitiva. Ser una facultad apetitiva es ser una facultad que desea, que quiere. Ya habíamos dicho " que toda forma lleva inherente una tendencia".

La forma en el hombre es el alma intelectual, tiene a la voluntad como potencia apetitiva que se relaciona tanto con lo sensible como con lo inteligible. La razón de bien la conoce el intelecto y la voluntad se inclina al bien, es facultad del apetito racional. Esta desea ese bien, moverá de acuerdo a su naturaleza como causa eficiente, por lo tanto, se mueve así misma, al intelecto y a las facultades sensitivas en orden de la consecución de ese bien deseable<sup>52</sup>.

Ya que estamos analizando la naturaleza de la voluntad y ésta consiste en desear y el deseo implica a su vez un movimiento *una tendencia hacia algo* <sup>53</sup>, queremos saber si ese movimiento se da siempre

---

<sup>51</sup> Cf. *S.Th.I*, q. 81 a.3.

<sup>52</sup> Cf. *S.Th.I-II*, q. 9. a.1 y a. 2.

<sup>53</sup> *S.Th.I*, q. 82, a.1

con necesidad o sin ella. Para saberlo tenemos que ir al sujeto que quiere y que conoce: «*El bien y el mal*, objetos de la voluntad, *están en las cosas*. *Lo verdadero y lo falso*, objetos del entendimiento, *están en la mente*»<sup>54</sup>.

¿Apetece la voluntad algo necesariamente? La palabra "necesidad" tiene múltiples acepciones.

Un tipo de necesidad que tiene la voluntad y que por un lado se deriva de las cosas es una *necesidad del fin o de utilidad*, es decir, que necesita de esos objetos para llegar a su fin. Entonces se dice que el alimento es necesario para la vida y el caballo es necesario para cabalgar. Esta clase de necesidad está en el sujeto. Cuando decimos que nos apasionamos por una cosa o por una persona, éstas tienen en sí alguna razón de bien, ya que todo lo que existe es bueno, entonces por ese deseo podemos llegar a convencer al entendimiento de lo que es bueno y útil. Esto se debe a la estrecha relación que existe entre nuestra parte sensible e intelectual.

Otro tipo de necesidad que surge por razón del agente es la *necesidad de coacción*, es cuando el sujeto es obligado a hacer algo. Esta necesidad es contraria a la voluntad porque la obliga a hacer algo, la violenta.

*La necesidad esencial y absoluta* es cuando se da como en los objetos materiales que siempre se corrompen. En el bien formal cuando decimos que todo triángulo necesariamente tiene tres ángulos igual a dos rectos<sup>55</sup>, esa afirmación se da en el intelecto, pero la voluntad

---

<sup>54</sup> Ib. a. 3.

<sup>55</sup> *S.Th.I*, q. 82, a. 1

necesariamente no tiende a ellos porque incluso puede condicionar al entendimiento para que deje de pensar.

Esto ocurre porque la voluntad aunque es movida por su objeto: el bien, no es movida como el intelecto: porque la voluntad puede hacer que el intelecto no piense en una verdad necesaria, sino que piense en otra cosa. El intelecto se encuentra con verdades científicas que una vez demostradas no puede dejar de aceptarlas. En cambio, los bienes que el intelecto le presenta a la voluntad, pueden serle presentados como bienes no absolutos, por ejemplo: el teorema de Pitágoras no es un bien, es algo amable y puede no adherirse a ello con necesidad<sup>56</sup>.

El objeto propio de la voluntad es el bien y nada puede querer sino bajo la razón de bien. Pero *<< hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión, por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios, ni a lo que es de Dios >>* <sup>57</sup>.

La voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama. Ya que el bien es múltiple, la voluntad no está determinada a uno en particular. La capacidad de la voluntad apetece un bien universal y perfecto, no puede estar subordinada toda ella a ningún bien particular y por lo mismo ninguno la mueve necesariamente<sup>58</sup>, con necesidad absoluta. La razón compara muchos objetos, por eso, el apetito intelectual o

<sup>56</sup> Cf. LLANO Carlos *La causa eficiente en el conocimiento y en la decisión*. Del curso del seminario de epistemología, impartido en la U.P., 1994-1995.

<sup>57</sup> *S.Th.I*, q. 82, a. 2.

<sup>58</sup> Cf.*Ib.* ad.1y ad. 2.

voluntad puede ser solicitado por diversos objetos particulares y no de modo necesario por uno sólo<sup>59</sup>.

A la voluntad suele también llamársele facultad apetitiva superior, es en ella en donde todo deseo propiamente humano tiene su origen. Por lo que podemos decir, que dentro de la naturaleza de la voluntad está el ser origen de los deseos humanos. Otra propiedad de la voluntad es el ser libre, porque no se mueve con necesidad absoluta, como ya lo hemos demostrado en lo citado anteriormente.

### 6.3.1. LAS OPERACIONES DE LA VOLUNTAD

La actividad propia de la voluntad es mover al modo de la causa eficiente. *"Así mueve lo que altera a lo alterado y lo que impulsa a lo impulsado. Es de esa manera como la voluntad mueve al entendimiento y a todas las potencias del alma"*<sup>60</sup>. Este movimiento sirve para la ejecución de sus respectivas actividades, a excepción de algunas de las potencias vegetativas, de las que no tenemos un control consciente.

Todas las potencias se implican mutuamente en su actividad. *Porque el entendimiento sabe que la voluntad quiere, y la voluntad quiere que el entendimiento conozca*<sup>61</sup>.

<<El amor, la concupiscencia, etc. se consideran de dos maneras: unas veces como provenientes de una cierta perturbación del ánimo. Así es como comunmente se entienden y de este modo están en el apetito sensitivo. Otras veces significan un simple afecto, sin pasión ni perturbación del

---

<sup>59</sup> Cf. Ib. ad. 3.

<sup>60</sup> Ib. a. 4.

<sup>61</sup> Cf. Ib. q. 82, a. 4.

ánimo y así son actos de la voluntad. En este sentido se atribuyen incluso a los ángeles y a Dios »<sup>62</sup>. Pero además cuando hacemos conscientes nuestras pasiones por las que podríamos actuar irracionalmente. Reflexionamos sobre ellas y actuamos aconsejados por la razón, también pueden ser llamados actos de la voluntad.

Para analizar el acto voluntario hemos resumido las cuestiones de la Suma de Teología I-II de la ocho a la diecinueve. Haremos este análisis tomando en cuenta que un acto voluntario completo tiene doce fases de las cuales cinco corresponden a la inteligencia, seis a la voluntad y uno a la potencia locomotriz <sup>63</sup>:

- 1- Todo este proceso comienza en la inteligencia que nos da la concepción de un objeto señalándolo como bueno.
- 2- Al pensar en un bien surge una *complacencia* en la voluntad, que no es buscada, que es espontánea y necesaria. Si pensásemos en otra cosa este objeto no despertaría la complacencia, por lo que, somos responsables de la misma; aunque el bien sea inalcanzable la complacencia surge y entonces se llama *veleidad*. Muchos no van más allá de este estadio: son los veleidosos.
- 3- Si el atractivo es fuerte este provoca un *examen* más cuidadoso del bien, con objeto de percatarnos si es posible para mí aquí y ahora, en esta situación en que me encuentro. Esto representa un acto intelectual porque si el objetivo no es posible todo se detiene y volvemos al estadio anterior y este vuelve a ser un deseo puramente condicional.

---

<sup>62</sup> Ib. a. 5, ad. 1.

<sup>63</sup> Cf. VERNEAUX, Op.Cit. pp. 152-155.



4- Si el bien es posible se convierte en *intención*, para mí aquí y ahora, de conseguir el bien, esta intención por el simple hecho de serlo se transforma en un término o *fin*. Esta intención contiene tacitamente la voluntad de introducir los medios necesarios, pero al no conocerlos no los deseamos cabalmente.

5- Esta intención nos lleva a la búsqueda de los medios capaces de llevarnos al fin: esto es un trabajo intelectual. En caso de no encontrarlos y darnos cuenta de que hemos errado todo se detiene y volvemos a la veledad.

6- Si encontramos los medios *consentimos* en ellos con la mirada hacia la meta que queremos alcanzar. Este es un acto de voluntad típico, pues pudiera ser que retrocediésemos ante el empleo de los medios ya descubiertos. Entonces nos quedaríamos en estadio de la intención. Por ello "el infierno está pavimentado de buenas intenciones": yo tenía la intención de salvarme, pero, cuando he visto cuán penosa es la virtud, he renunciado a poner los medios necesarios para mi salvación. Es el tipo de "pecado de omisión". Este no lleva consigo siempre una elección deliberada que sería la negación: *querer no hacerlo*; puede consistir en pura falta de tensión, *no querer hacer*, mientras que deberíamos y podríamos. Si solamente hay un medio se saltan las dos fases siguientes. Supongamos que hay varios medios.

7- Una vez consentidos los diversos medios referidos a su valor relativo ¿cual es el más fácil, el más directo, el más eficaz?. Esta *deliberación* representa una labor intelectual. De lo anterior se deriva un principio de psicología moral: no se estudia el fin sino los medios.

8- La deliberación se acaba con la *elección* de un medio excluyendo los otros. Esta elección o decisión es un acto central de la voluntad. Aquí cabe solamente la libertad. No debemos identificar voluntad y libertad, pero podemos tomar como equivalentes elección deliberada y libertad.

9- Una vez hecha la elección prosigue la *ordenación* de las operaciones subsecuentes. Este trabajo intelectual consiste en preveer, combinar y ordenar en el espíritu la serie de actos subsecuentes.

10- La voluntad pone en movimiento las facultades que deben ejercitarse, aplicándolas a su actividad: imaginación, la inteligencia, sensibilidad y movilidad. Esta fase es el *uso activo* de las facultades por medio de la voluntad.

11- Sigue la *ejecución*. Las facultades actúan según su naturaleza, pero como es bajo la influencia de la voluntad, esta fase se llama *uso pasivo de la voluntad*.

12- Si todo va bien, se obtiene el bien primitivamente concebido, y entonces se produce el *disfrute*.

El análisis anterior es importante para poder diferenciar una complacencia no deliberada con la intención y a ésta con la decisión. Este análisis puede parecer complejo, pero se encuentra muy lejos de la complejidad del ser humano. La voluntad establece su propia actividad acordando sobre los pensamientos que tendremos, adoptando el empleo de algún medio, además de la variación que pueden sufrir las relaciones: a veces lo que creimos que era un medio es nuestro fin o a la inversa, el fin puede ser un simple medio.

### 6.3.2. COMO MUEVE EL APETITO SENSIBLE A LA VOLUNTAD.

La relación de lo conveniente depende de ambos extremos; por ejemplo: en cuestiones de gusto se refiere al sujeto -un extremo- que simplemente dice me gusta o no me gusta, el verde por ejemplo, y que aprecia una misma cosa -el otro extremo- como conveniente o no conveniente. "Por eso dice el filósofo "Según es cada uno, así le parece el fin" <sup>64</sup>. Así a veces nos movemos hacia algo por simple gusto.

Otras veces, cuando ambos extremos están de acuerdo se mueven por lo conveniente, sin embargo, cuando el hombre está dominado por una pasión del apetito sensible, es decir que está dominado por un estado sensible, se mueve por una pasión. Así al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. *De este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve a la voluntad* <sup>65</sup> y la altera.

Ahora, como es evidente, después de hablar sobre el poder que el hombre tiene de mover su voluntad, nos preguntamos si el hombre ¿tiene o no tiene libre albedrío?

---

<sup>64</sup> Cf. *S. Th. I-II*, q. 9, a. 2

<sup>65</sup> *Idem.*

### 6.3.2. EL LIBRE ALBEDRIO.

Se dice que el hombre tiene libre albedrío porque puede obrar por medio de un juicio libre. Las acciones libres son contingentes, es decir no tiene el hombre que actuar necesariamente. El juicio que la razón hace sobre ellas puede seguir diferentes direcciones. También debido a su libre albedrío, puede el hombre ir en contra de la razón cuando prefiere algo que le dicta el apetito sensitivo y libremente opta por éso. Aunque el hombre posea tendencias naturales, unas por su parte sensitiva y otras por su parte intelectual, tiene la capacidad de someterlas al juicio de la razón. Lo mismo sucede con las pasiones y cualidades<sup>66</sup>. El hombre puede decidir incluso dejar de comer, de pensar, hasta morir.

<<En cambio, el libre albedrío es indiferente en cuanto a elegir bien o mal. Por consiguiente es imposible que sea un hábito. Tiene que ser por tanto una potencia >><sup>67</sup>. No es un hábito porque a ellos nos inclinamos naturalmente, en cambio el ser libres implica que tomemos una decisión. Por lo cual también podemos inclinarnos indistintamente a cualquier objeto.

La operación del libre albedrío es la elección deliberada. <<Tres cosas concurren en nuestra operación a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma>><sup>68</sup>; poseer un dominio sobre ésta exige, por consiguiente, regir la propia apetición y, por ello, también ser dueño del mismo conocimiento o juicio en que se funda. <<Mas el intelecto es aprehensivo de lo universal. Por consiguiente para que de la aprehensión de la inteligencia

---

<sup>66</sup> Cf. Ib. q. 83, a. 1

<sup>67</sup> Cf. Ib. q. 83, a. 2. ad.2.

<sup>68</sup> De Verit. q. 24, a.2

se siga el movimiento una acción cualquiera, necesariamente ha de aplicarse el concepto universal de la inteligencia a las cosas particulares. Pero el universal contiene potencialmente muchos particulares. Por consiguiente la aplicación de un concepto universal puede hacerse a muchas y diversas cosas. Luego el juicio de la inteligencia acerca de las cosas prácticas no está determinado sólo a una >>69. Por lo cual los seres inteligentes al poder elegir son libres.

El libre albedrío no es otra cosa que poner en acto la facultad de elección.

*"como una misma potencia es la que elige y la que quiere... la voluntad y el libre albedrío no son dos potencias sino una "* 70.

Otra característica del libre albedrío es que *"acompaña estrechamente a la razón"*. Esta nos aconseja para poder formar un juicio; es una elección de la que toma su nombre el libre albedrío<sup>71</sup>.

Cabe recalcar que libre albedrío no es una potencia distinta de la voluntad, no son dos potencias sino una. Porque por parte del apetito querer significa el simple deseo de algo. Luego, elegir significa querer una cosa para conseguir otra. Por lo que una misma potencia: la voluntad, es la que elige y la que quiere. De la misma manera que el mismo entendimiento entiende cuando percibe algo y razona cuando pasa de un conocimiento a otro<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> S.C.G. II, c.48, n.4.

<sup>70</sup> S.Th.I, q. 83, a.4.

<sup>71</sup> Cf. Ib. q. 83, a. 3

<sup>72</sup> Cf. Ib. q. 83, a. 4.

Es el hombre mediante su voluntad y el libre albedrío, como acto de su voluntad quien decide cómo manejar sus potencias para llegar a sus respectivas metas.

No obstante todo lo dicho sobre el libre albedrío o sobre la libertad del hombre, habrá personas que no estén de acuerdo y que crean firmemente que el hombre no puede ser libre. Por lo cual nos permitimos añadir la siguiente cita:

«Se dice que el hombre al pecar perdió el libre albedrío, no en cuanto a la libertad natural o de coacción, sino en cuanto a estar libre de culpa y de miseria...»<sup>73</sup>.

No profundizaremos acerca de la causa: el pecado , ya que no nos corresponde en esta tesis que es un trabajo de filosofía, sólo lo tomamos como una mala acción: un tema de la moral. Lo que sí es un hecho real es que cuando el hombre hace una elección tiene "sentimientos encontrados". Por un lado, no sabe si lo que elige es lo óptimo; éso es producto de su naturaleza racional pues "no puede conocer la realidad en su totalidad". Ya que se encuentra en esa situación, sus pasiones se agitan, se puede sentir miserable o culpable puesto que no tiene todas las cartas en sus manos, en este punto estamos de acuerdo filosófica y humanamente con el Aquinate: el hombre no se puede liberar completamente de sus pasiones. Aunque "*políticamente* ", se puede decir: -cálmate, no eres Dios, es imposible que lo sepas todo-. No creemos que éso le dé una paz completa;

---

<sup>73</sup> Ib. a.3, ad.3.

claro que dependerá de la magnitud de la decisión que tome, incluso puede decidir o no decidir, ésa también es una decisión.

La cualidad más específicamente humana es la libertad, ya que siempre habrá un momento de conciencia en el que el hombre se dé cuenta de qué clase de bien es el que quiere obtener. Puede cambiar el rumbo de sus predilecciones, por medio de la reflexión sobre sus emociones o pasiones y darles una dirección conveniente de acuerdo con su alma inteligente que no solamente desea los bienes inmediatos.

## CONCLUSIONES

En el prólogo mencioné que la psicología es la ciencia del alma. Pero esta tesis no ha sido un tratado de psicología como se entiende esta ciencia en la actualidad. La psicología que describe la vida mental como un hecho fundamentalmente empírico (experimental): la vida mental, emociones, sentimientos, personalidad y reacciones del ser humano. El enfoque filosófico de Tomás de Aquino al ofrecernos su noción de alma es mucho más profundo. Pone de relieve la espiritualidad del alma humana con sus facultades: intelecto y voluntad, que son las más propiamente humanas y su unidad con el cuerpo.

Esta tesis apunta a que las facultades superiores del hombre deberían de ser las que lo gobiernen. Por lo tanto aunque el hombre por medio de su voluntad quiera el bien y la felicidad, no lo puede alcanzar sin un previo conocimiento que lo muestra el intelecto. Mediante ese conocimiento en equilibrio con la voluntad y el amor puedo decir que el alma humana es como la meta y unidad en el hombre.

Mi propósito inicial al escoger este tema fue el de tener clara la doctrina del Aquinate sobre el alma, que sigue el orden de lo más universal a lo más particular. Decidí que una manera de abarcar ese conocimiento era mediante la causalidad.

## CAPITULO I.

A partir de un examen breve de la vida de Tomás de Aquino, es posible advertir que el tratamiento filosófico del alma en general visto a travez de



Aristóteles y de sus comentaristas ocupó un lugar fundamental en el pensamiento del Aquinate.

Para un teólogo el estudio de Dios y de sus atributos, sólo puede entenderse a partir del alma como forma. Pues a fin de cuentas, lo mismo el alma que la substancia divina son substancias suprasensibles.

Las siguientes conclusiones las he llevado a cabo a a la luz de las causas: el alma es causa en un triple orden de la forma del fin y de la eficiencia.

## CAPITULO II

En el capítulo II se trató al alma en general. Según la concepción griega el alma es un principio vital que anima, que da vida. La manera de conocerla es partiendo de lo que nos es manifiesto: "las cosas se conocen por sus operaciones por donde la vida en sus principios se comprenderá por sus operaciones vitales". Entender la vida significa observar como los seres vivos operan. Por lo que se puede decir que en ese estadio de movimiento el alma se muestra como causa eficiente.

## CAPITULO III

En cuanto a las potencias del alma concluimos:

1. El alma difiere realmente de sus potencias. Sólo puede decirse que el alma es sus potencias en sentido impropio.
2. Todas las potencias del alma radican en una misma esencia del alma, por ello es necesario que cuando el alma es llevada vehementemente a la operación de una potencia se aparte de la operación de otra.

3. Toda potencia del alma es accidente respecto de la misma, y además pertenece a la cualidad.

4. Las potencias emanan del alma, unas a partir de otras.

5. Las potencias inferiores son anteriores a las superiores en el orden de la generación. Las potencias superiores, en cambio, son anteriores a las inferiores en el orden de la finalidad.

6. El alma, cuanto mas noble y perfecta es, tanto más potencias, operaciones y órganos posee. Además el alma humana posee intelecto y voluntad

7. Todas las potencias del alma son pasivas, a excepción del intelecto agente y las potencias vegetativas que son exclusivamente activas.

8. El alma es principio radical y último de operaciones

#### CAPITULO IV

Para tratar al alma humana Tomás de Aquino se plantea sucesivamente tres cuestiones que se refieren a la naturaleza y propiedades del alma humana: la primera es su incorporeidad, la segunda es su subsistencia y la tercera es su incorruptibilidad. Se trata de problemas tan conexos entre sí que la solución de uno de ellos supone e implica una solución en el mismo sentido de los otros, porque la inmaterialidad de toda sustancia espiritual exige la subsistencia e incorruptibilidad.

De ahí llegamos a tres conclusiones: a) el alma es forma substancial del compuesto humano sin estar a su vez constituida de materia y forma; b) el intelecto se diferencia de los sentidos y ejerce su operación independientemente de ellos, tomando en cuenta que existe una íntima

conexión con el cuerpo; c) el intelecto no es una sustancia separada y común para todos los hombres, sino singular y propia para cada uno de ellos.

Es pues, el alma como causa formal quien da el ser al compuesto alma y cuerpo y es justamente su ser el que se comunica al cuerpo. Por lo tanto no se puede hablar de un ser añadido a otro. Aunque el ser de la materia y de la forma sea uno mismo, es el alma quien sobrepasa a la materia. Esta es una afirmación fundamental para darle al alma la importancia debida como causa formal.

## CAPITULO V

En el capítulo V tratamos las facultades cognoscitivas, vimos como el alma como causa final que "causa la causalidad de las otras causas" se hace patente. Por ejemplo: es necesario que los sentidos externos entren en contacto con su objeto para que el sentido opere o se actualice, así el ojo necesita del color para ver, el oído para oír etc. En la sensibilidad interna encontramos una interacción más compleja pero también los objetos de cada facultad se pueden precisar: el sentido común es una conciencia sensible que discrimina los objetos de los sentidos externos, conoce que es el oído que oye y el ojo que ve. La imaginación elabora las imágenes a partir de la sensibilidad externa, del sentido común, y aporta imágenes a los pensamientos. Y en la jerarquía más alta encontramos a la memoria que "archiva", que guarda las percepciones y datos que la cogitativa le indica, pues ésta recoge las intenciones que de alguna manera son nocivas o

provechosas para el hombre. En la sensibilidad externa y la sensibilidad interna el cuerpo como causa material está en estrecha unión con el alma; se necesitan mutuamente para poder funcionar ya que todos los sentidos internos y externos tienen órgano.

En las facultades cognoscitivas superiores el alma como causa final tiene claro su fin. El objeto de la inteligencia o del intelecto es el conocimiento de la verdad, la *quiddidad* de las cosas. El objeto de la voluntad es el bien generalmente mostrado por la inteligencia. Estas dos facultades que no tienen órgano son las que otorgan al alma humana su estatuto de racional lo que la hace diferente de las demás almas. Pero insistimos: en el compuesto que es el hombre y en esta tesis nos hemos apuntado a tratar al hombre como un todo, como una unidad.

## CAPITULO VI

Las facultades apetitivas son tendencias, son "motores movidos," son como una causa eficiente continua que siempre se encuentra en el hombre pendiente de ser satisfecha, así el apetito concupiscible desea el bien y el irascible quita los obstáculos para conseguirlo. Una vez conseguido el bien o ante su imposibilidad surgen las pasiones del alma, esos son estados afectivos que actualizan ambas tendencias o apetitos: como son el gozo ante el bien conseguido y la tristeza ante el mal presente. La voluntad está en el apetito y es una facultad superior junto con el intelecto.

Es en las pasiones del hombre, en donde ha que buscar la unidad. Ya que si no las tratamos "políticamente" , ellas nos dominan. Entre las pasiones el amor tiende hacia la unión con el objeto amado. Si logro

mantenerme en el "amor en acto", consigo un estado de gozo o deleite. Para lo cual es necesaria la fe, además del conocimiento. Ese amor perfecto para Tomás de Aquino se encuentra en Dios.

El amor, el más alto y mejor de los estados afectivos, que según Tomás de Aquino es el más positivo de ellos, es el que debe regir y encaminar nuestra vida entera hacia el bien. El amor pasión se encuentra tanto en la voluntad como en el apetito sensible, unidad que el hombre logra al estar de acuerdo en ambos estratos. Si ejecuto todas mis acciones con amor seré capaz de conseguir una unidad de vida. Puesto que "el amor es la semejanza con el amado".

Un objetivo de esta tesis es tener un mejor conocimiento de nosotros mismos. Nuestra meta próxima es llevar todas nuestras sensaciones y pasiones al intelecto, las razonamos potencialmente y las actualizamos en conclusiones. De esa manera el intelecto se mueve así mismo. Entonces la voluntad por querer lo que es para el fin, se mueve a sí misma y a las demás facultades en la consecución de los medios para lograr esa meta. De ahí que la voluntad además de ser causa final, es causa eficiente más fuerte que el intelecto.

La interrelación de las partes vegetativa, sensible e intelectiva en el hombre es compleja, pero no imposible de comprender. La voluntad por ser potencia apetitiva, aunque superior, se encuentra en esa íntima relación. Así alguna veces puede ser movida por las pasiones, cuando le presentan al fin como conveniente y bueno, entonces se mueve a sí misma para alcanzarlo. Es decir, no actuamos siempre de una manera puramente racional, conociendo inteligentemente las consecuencias de nuestros actos.

Tampoco podemos frenar todos nuestros apetitos y pasiones, pero lo que si podemos hacer es manejarlos. Primero con un conocimiento adecuado de nosotros mismos. Segundo es necesario estar conscientes que las partes de nuestro ser se afectan unas a otras. Tercero que somos una indiscutible unidad.

## BIBLIOGRAFIA

- AQUINATIS, Sancti Thomae, *Quaestiones Disputatae De Veritate*, vol. II, Ed. Marietti, Romae, Torino 1949.
- AQUINO Tomás de, *Comentario al De memoria et reminiscencia de Aristóteles*, Trad. de Jorge Morán, manuscrito, México D. F. 1994.
- AQUINO Tomás de *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, Traducción y anotaciones de María C. Donadío Maggi de Gandolfi, Fundación Arché, Buenos Aires 1979.
- AQUINO Tomás de, *Comentario a los libros, V, VII, y VIII de la Metafísica de Aristóteles*, Trad. de Jorge Morán, manuscrito, México D. F. 1992.
- AQUINO Tomás de, *Principios de la realidad natural*, Ed. Tradición, Trad. Salvador Abascal, México 1971.
- AQUINO Tomás de, *Quaestiones Disputatae de Anima*, volumen II, Ed. Marietti, Roma-Taurini, 8a edición, 1949. Trad. Ezequiel Tellez.
- AQUINO Tomás de, *Quaestio Disputata de Spirtualibus Creaturis II, en las Quaestiones Disputatae de Potentia*, Edn. Marieti, Turin 1953.
- AQUINO Tomás de, *Suma de teología*, La Editorial Católica S.A. (BAC maior) Madrid 1988.
- AQUINO Tomás de, *Suma de Teología*, La Editorial Católica S.A. (BAC maior) Madrid 1959.
- AQUINO Tomás de, *Suma Contra los Gentiles*, Trad. Carlos Ignacio Gonzalez, S. J. Ed. Porrúa, México D.F. 1991.
- AQUINO Tomás de, *Proemio a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Trad. de Jorge Morán. "Tópicos" revista de filosofía, V. II, N 3, México D.F. 1992.
- ARISTOTELES, *Física*, Trad. Guillermo R. de Echandía, Ed. Gredos, Madrid 1995.
- BARBEDETTE, P. S. S. *Crítica o teoría del conocimiento*, Trad. Salvador Abascal, Ed. Tradición, México 1984.
- BRENNAN Robert E., *Psicología Tomista, Análisis filosófico de la naturaleza del hombre*, Ed. Científico médica, Barcelona 1959.
- BRUGGER Walter, *Diccionario de filosofía*, Editorial Herder, versión castellana de J. M. Velez Cantarel y R. Gabás, Barcelona, 1988.

- COPLESTON F.C. *AQUINAS, An introduction to the life and work of the great medieval thinker*, Ed. Penguin Books, London 1991.
- DESCARTES Rene, *Les Méditations Métaphysiques Touchant la Première Philosophie*, Ed. Pierre Le Petit, Imprimeur ordinaire du Roy, Paris 1641, Internet.
- FABRO Cornelio, *Introducción al problema del hombre (La búsqueda del alma)*, de la versión española realizada por Juan Antonio Choza y Claudio Basevi, 1982, Ed. Rialp, Madrid, 1982.
- FRAILE Guillermo, *Historia de la filosofía II (2), Historia de la filosofía III, del Humanismo a la Ilustración*, Ed. B.A.C., Madrid 1991.
- GARDEIL H.D. *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás de Aquino, 3- psicología*, Trad. Salvador Abascal, Ed. Tradición, México, 1971.
- GARCIA MARQUEZ Alfonso, FERNANDEZ José Antonio, *Santo Tomás de Aquino. Exposición del <<De Trinitate de Boecio>>*, Ed. Universidad de Navarra, S.A. Pamplona 1986.
- HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía I*, Trad. Luis Martínez Gómez S. I., Ed. Herder, Barcelona, 1991.
- KENNY Anthony, *Aquinas on Mind*, Ed. Routledge, London and New York 1996.
- KRAMSKY Carlos, *Antropología Filosófica*, Ed. propiedad del autor, México 1997.
- KRETZMAN Norman and STUMP Eleonore, *The Cambridge Companion to Aquinas*, Ed. Cambridge University Press, printed in the United States 1993.
- McDERMOTH Timothy, *Aquinas selected works*, Oxford University Press, 1993.
- MILLAN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Ed. Rialp, Madrid 1981.
- MULLER F. L. *Historia de la psicología*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1993.
- REALE Giovanni, ANTISSERI Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Ed. Herder, Barcelona 1991.
- ROBLES Oswaldo, *Introducción a la psicología científica*, Ed. Porrúa, México D.F. 1968.



VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, versión castellana de L. Medrano, Ed. Herder, Barcelona, 1988.

WEISHEIPL James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Ed. EUNSA, Pamplona 1994.

WILWOLL Alejandro, *Alma y espíritu*, Ed. Razón y Fe, Madrid 1953.

#### REVISTAS, CARPETAS, ARTICULOS.

BATILLO Maimon, *SAPIENTIA* No. 291, 47(2), 129-146, 1994, "El alma humana ente intelectual en potencia".

CASTELLO Dubra Julio, "La dimensión natural del hombre en Santo Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía* (Asociación de Estudios Filosóficos, Buenos Aires Argentina), vol. VIII. Nos. 1-2, noviembre 1993.

LLANO Carlos "La causa eficiente en el conocimiento y en la decisión", del curso del seminario de epistemología, impartido en la U.P. 1994-1995.

MAURER Armand. "Descartes and Aquinas on the Unity of the human being" in *American Catholic Philosophical Quarterly*, Washington D.C., vol. LXVII, n.4, autumn 1993.

STRASSER Stephan, "La Psychologie Neothomiste", en *Revue Philosophique de Louvain*, T. 49, 1951.

TELLEZ M. Ezequiel, "El estatuto gnoseológico del intelecto agente según Tomás de Aquino", Tesis, Universidad Panamericana, México 1996.