

**Stephen L. Brock**



# LA ONTOLOGÍA DE LA FORMA EN TOMÁS DE AQUINO



UNIVERSIDAD  
SERGIO ARBOLEDA



Serie  
Cátedra  
Filosofía



**Stephen L. Brock**  
Autor

Ph.D Medieval Studies, University of Toronto and Ph.D. Filosofía, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma. Actualmente se desempeña como Profesor Ordinario de Filosofía Medieval, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, y como profesor visitante de la Universidad de Chicago, Departamento de Filosofía. Ha publicado numerosos estudios sobre la Metafísica, la Antropología y la Ética de Tomás de Aquino. Su publicación más reciente es *The Light that Binds: A Study in Thomas Aquinas's Metaphysics of Natural Law*, Eugene: Wipf & Stock, 2020. Es miembro ordinario de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino. Homepage: [http://pusc.it/fil/p\\_brock/](http://pusc.it/fil/p_brock/)

**Liliana B. Irizar**  
Traductora

Es abogada por la Pontificia Universidad Católica Argentina y doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Desde el año 2004 se desempeña como docente investigadora de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Dirige el grupo Lumen en el que lidera el Proyecto Dewan en español (Metafísica, Antropología y Ética), y el proyecto Humanismo Cívico. En ambos proyectos ha escrito varios libros y artículos.

Dirección electrónica:  
[liliana.irizar@usa.edu.co](mailto:liliana.irizar@usa.edu.co).

**Carlos R. Domínguez**  
Traductor

Profesor de lenguas clásicas y de inglés, jubilado de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina y profesor emérito de la Universidad FASTA, de la misma ciudad. Su actividad principal está hoy concentrada en traducciones del latín medieval, especialmente para el Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Universidad Nacional de Mar del Plata. Entre los trabajos principales publicados (en papel o como ebook) deben mencionarse: *Estatutos del arte de los leñadores de Florencia* (1301). *Concilios de los tiempos merovingios*. *Leyes anglosajonas del reino de Kent*. *Leyes romano-germánicas*. *Notker Balbulus*. *Gestas del emperador Carlomagno*. *Nitardo*. *Historias*. *Thegan*. *Gestas del emperador Ludovico*. Astrónomo. *Vida del emperador Ludovico*. *Ermoldo Nigello*. *En honor de Ludovico Pío*. *Rábano Mauro*. *Sobre el Universo*. *Las Capitulares de Carlomagno*. (Rn colaboración con Santiago Bazzano) *Gualberto de Brujas*. *Muerte, por traición y asesinato, del glorioso Carlos, conde de Flandes*. *Guido de Arezzo*. *Carta de Guido dirigida al monje Miguel acerca de un canto desconocido* *Honorio de Autun*. *Comentario sobre el Timeo de Platón*. *Guillermo de Conches*. *Filosofía del Mundo*. *Pedro Abelardo*. *Sentencias de Pedro Lombardo* (Univ. San Pablo, Arequipa, Perú). [crdmr@gmail.com](mailto:crdmr@gmail.com)

# LA ONTOLOGÍA DE LA FORMA EN TOMÁS DE AQUINO

Este trabajo es uno de los resultados de investigación del Proyecto Dewan en español (2008-) desarrollado por el grupo Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades, Universidad Sergio Arboleda. El proyecto ha tenido como objetivo principal traducir, analizar y difundir en el ámbito de habla hispana, tanto la magistral obra del filósofo tomista canadiense Lawrence Dewan, O.P., como la de aquellos expertos del tomismo que desarrollan una línea de pensamiento afín a la de Dewan.



**FONDO DE PUBLICACIONES**  
UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA



*La ontología de la forma en Tomás de Aquino* reúne ocho trabajos del profesor Stephen L. Brock que, si bien fueron escritos en diferentes momentos, conservan una línea de profundización coherente: esclarecer y ahondar en la comprensión de la forma *qua* forma, y de hacer más visible su condición ontológica tal y como queda reflejada en el alma humana; en los diferentes modos de ser y en la naturaleza toda.

La publicación de una serie de escritos sobre la *ontología* de la forma cobra, así, un significado especial si de lo que se trata es justamente de abordar la forma desde *la perspectiva del ser* (*ontos*). Con la importante salvedad de que nada de lo que se afirme sobre el valor ontológico de la forma, "debe verse como un debilitamiento de la primacía metafísica absoluta del *esse*. Ser es la '*perfección de todas las perfecciones y la actualidad de todos los actos*'. Pero seguramente parte de su primacía consiste en ser lo que es, '*lo más formal de todo*'."

Escuela de Filosofía y Humanidades  
**UNIVERSIDAD SERGIO ARBOLEDA**

Calle 74 No. 14-14. Tels: (571) 325 7500 ext. 2131 - 322 0538. Bogotá, D.C.

Calle 18 No. 14A-18. Tels: (575) 420 3838 - 420 2651. Santa Marta

Calle 58 No. 68-91. Tel.: (575) 368 9417. Barranquilla

[www.usergioarboleda.edu.co](http://www.usergioarboleda.edu.co)

# La ontología de la forma en Tomás de Aquino

Stephen L. Brock



UNIVERSIDAD  
SERGIO ARBOLEDA

Escuela de Filosofía y Humanidades  
Centro para el Desarrollo Humano Integral  
de la Universidad Sergio Arboleda



# La ontología de la forma en Tomás de Aquino

Stephen L. Brock

Traductores

Liliana B. Irizar

Carlos R. Domínguez

Edición dirigida y revisada por  
Liliana B. Irizar y Martha Peña Parra



UNIVERSIDAD  
SERGIO ARBOLEDA

Escuela de Filosofía y Humanidades  
Centro para el Desarrollo Humano Integral  
de la Universidad Sergio Arboleda

Brock, Stephen Louis

La ontología de la forma en Tomás de Aquino / Stephen L. Brock ; traductores Liliana B. Irizar, Carlos R. Domínguez ; edición dirigida y revisada por Liliana B. Irizar y Martha Peña Parra – Bogotá: Universidad Sergio Arboleda. Escuela de Filosofía y Humanidades, 2020.

196 p.

ISBN: 978-958-5158-02-3 (pdf)

1. Ontología 2. Metafísica 3. Tomás de Aquino, Santo – Pensamiento filosófico I. Irizar Rodríguez, Liliana Beatriz, tr. II. Domínguez, Carlos Rafael, tr. III. Peña Parra, Martha, ed.

111.1 ed. 22

## La ontología de la forma en Tomás de Aquino

Stephen L. Brock

ISBN: 978-958-5158-02-3 (.pdf)

© **Universidad Sergio Arboleda**  
Escuela de Filosofía y Humanidades  
Traducción por:  
Liliana B. Irizar y  
Carlos R. Domínguez

Primera edición: octubre de 2020

Fondo de Publicaciones de la  
Universidad Sergio Arboleda.

El contenido del libro no representa  
la opinión de la Universidad Sergio  
Arboleda y es responsabilidad de los  
autores.

*Directora de Publicaciones*  
Diana Niño Muñoz

*Diseño y diagramación:*  
Maruja Esther Flórez Jiménez

*Imagen en la portada:*  
Alégrate

Autora: Asunción Velilla

Fondo de Publicaciones  
Universidad Sergio Arboleda  
Calle 74 No. 14-14.

Teléfono: (571) 325 7500  
ext. 2131/2260.

Bogotá, D. C.

[www.usergioarboleda.edu.co](http://www.usergioarboleda.edu.co)



*Licencia de uso:* Esta licencia permite descargar y compartir las obras publicadas en este libro, sin modificaciones ni uso comercial.

## Reconocimientos

Los capítulos que componen este libro han sido publicados con la autorización de sus editores originales a quienes agradecemos la gentileza de haber permitido la traducción al español y la publicación de los mismos:

**CAPÍTULO I. INFINITUD FORMAL, PERFECCIÓN Y DETERMINACIÓN EN LA METAFÍSICA DE TOMÁS DE AQUINO.** Traducción de: “Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas”. *Supplement to Acta Philosophica FORUM*, Volume 2 (2016) 103-123. DOI: 10.17421/2498-9746-02-08. <http://forum-phil.pusc.it/articoli/v02-a08>. (Revised version of a Philosophy department seminar at the Pontifical University of the Holy Cross, 20 October 2015).

**CAPÍTULO II. LA FORMA ENTRE LA POTENCIA Y EL ACTO EN TOMÁS DE AQUINO.** Traducción de “La forma tra la potenza e l’atto in Tommaso d’Aquino”, *AQUINAS*, Anno LIX, 2016/I, pp. 73-88.

**CAPÍTULO III. LA FORMA SUSTANCIAL COMO UNA NATURALEZA EN TOMÁS DE AQUINO.** Traducción de: “Substantial Form as nature in Aquinas”. Revised version of a lecture given at a conference in the Pontifical University of the Holy Cross in 2017 (texto inédito).

**CAPÍTULO IV. ¿CUÁNTOS ACTOS DE SER PUEDE TENER UNA COSA?** Traducción de: “How Many Acts of Being Can a Substance Have? An Aristotelian Approach to Aquinas’s Real Distinction”, *International Philosophical Quarterly* 54, no. 3 (September 2014): 317-331. Este artículo es una traducción del original: “Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale”, en *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell*, ed. Miguel Pérez de Laborda (Roma: Edusc, 2012), 57-70. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*; trad. C. R. Domínguez, Edición y revisión de la traducción L.B. Irizar y D. Torrijos, Fondo

de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Universidad Eclesiástica San Dámaso, 2017.

**CAPÍTULO V. EL ESTATUS FÍSICO DEL ALMA ESPIRITUAL.** Traducción de: “The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas”; *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 3, No. 2 (2005): 231–58. La versión en español apareció por primera vez en la revista *Studium. Filosofía y Teología* (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina, 28 (2012) XV, 393-424. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar, Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

**CAPÍTULO VI. ESPIRITUALIDAD E HILEMORFISMO.** Traducción de “Spirituality and Hylemorphism”; conferencia inédita leída por el profesor Stephen L. Brock en la XII Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, *La herencia tomasiana del beato Juan Pablo II y la refundación de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino*, 29 junio a 1 julio 2012, Ciudad del Vaticano, panel: “La cuestión antropológica como un preámbulo de la fe”. La versión en español apareció por primera vez en la revista *Civilizar* 12 (2012) 23, 125-132. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar, Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

**CAPÍTULO VII. SER INTENCIONAL, SER NATURAL Y LA PERSPECTIVA DE LA PRIMERA PERSONA EN TOMÁS DE AQUINO.** Traducción de “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”; *The Thomist* (en proceso de edición). Este artículo apareció por primera vez en español en: Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; trad. C.R. Domínguez y L.B. Irizar, Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

**CAPÍTULO VIII: TOMÁS DE AQUINO: EL CONSERVACIONISTA.** Traducción de: “Aquinas the Conservationist, in *Search of Harmony: Metaphysics and Politics*, ed. James G. Hanink, Washington, DC: American Maritain Association, 2019, pp. 19-36. Este artículo apareció por primera vez en español en: *Metafísica, ética e estética do gótico I*; Instituto Lumen sapientiæ, São Paulo, 2018, pp. 305-324.

# Índice

Introducción .....	11
<b>Capítulo I</b>	
Infinitud formal, perfección y determinación en la metafísica de santo Tomás de Aquino .....	15
<b>Capítulo II</b>	
La forma entre el acto y la potencia en Tomás de Aquino .....	37
<b>Capítulo III</b>	
La forma sustancial como naturaleza en el Aquinate .....	55
<b>Capítulo IV</b>	
¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa? .....	77
<b>Capítulo V</b>	
El estatus físico del alma espiritual.....	97
<b>Capítulo VI</b>	
Espiritualidad e hilemorfismo.....	127
<b>Capítulo VII</b>	
El ser intencional, el ser natural y la perspectiva de la primera persona en Tomás de Aquino.....	135
<b>Capítulo VIII</b>	
Tomás de Aquino: el conservacionista.....	167



## Introducción

(...) Solamente en la medida en que uno aprecie la *unidad* de las cosas que llamamos ‘perros’ y ‘gatos’, es que se verá obligado a tratarlas como seres en el pleno sentido de la palabra e igualmente sentirá la necesidad de realizar el esfuerzo intelectual que implica entender qué tan posibles son el ‘llegar a ser’ o el ‘dejar de ser’ sin más<sup>1</sup>.

Nos ha parecido especialmente oportuno citar esta observación de Fr. Dewan como párrafo inicial de una introducción a *La ontología de la forma en Tomás de Aquino*. En efecto, si hay alguien que libró hasta el final de su vida una batalla casi en solitario dirigida a profundizar en la naturaleza de la forma, en cuanto forma, y en su función ontológica, fue Lawrence Dewan, O.P.

No sin razón, un notable discípulo de Fr. Dewan, el profesor Stephen L. Brock, se ha destacado precisamente por ser uno de los pocos seguidores del Aquinate que continúan ahondando en el estatus ontológico de la forma y en la naturaleza de la relación que la amarra al *esse* causado y, asimismo, al *Esse* divino.

Se podría pensar que el tema de la forma o esencia, tan familiar a quienes siguen de cerca la metafísica de Tomás de Aquino y de Aristóteles, ha dado de sí prácticamente todo lo que podía dar. A juzgar por las incontables investigaciones y escritos que, de una u otra manera, se han ocupado de la forma, da la impresión de que el tema se hubiera agotado en sus posibilidades de exploración.

---

<sup>1</sup> Dewan, L., *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*; edición, traducción y presentación, Liliana B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda – College Universitaire Dominicain, Bogotá-Ottawa, 2012, pp. 44-45.

No obstante, siendo más precisos, cabría preguntarse si más que “agotado”, el tema no se encuentra más bien “estancado”. Ciertamente no por razón de sí mismo, como es obvio, sino debido a los enfoques o perspectivas desde las que se parte a la hora de abordarlo. En este sentido, una de las aportaciones de Dewan y Brock, pero no la única ni la más importante, consiste en haber “liberado” a la forma de ciertos esquemas y “fórmulas” que han convertido una doctrina de Tomás tan rica como promisoría, en eso, en esquemas y fórmulas, y, por lo mismo, en estructuras conceptuales repetidas una y otra vez, y que, ciertamente, “no pueden dar más de sí”.

No se trata de subestimar o restar valor a las importantes aportaciones procedentes de distinguidos intérpretes de Tomás de Aquino. Simplemente quisiéramos poner de relieve algunas de las consecuencias que se derivan, para la comprensión de la forma, de lo que podríamos denominar una cuestión de “acento”.

En efecto, si el acento se recarga en exceso sobre algunos aspectos de la forma, recargando, a su vez, el énfasis sobre la condición ontológica del *esse*, que es sin discusión la “perfección de todas las perfecciones”, esto viene a redundar en desmedro de la forma. Es lo que ocurre cuando se la asocia (solo) a la noción de “límite”, en tanto que receptiva del *esse*. Por el contrario, uno de los cometidos de Stephen Brock en los trabajos aquí compilados será el de mostrar la correlación que existe entre la inmaterialidad de la forma, su “comunidad” y su perfección.

De aquella tendencia a identificar, se podría decir de manera casi exclusiva, la forma con su función receptiva del *esse* se siguen importantes consecuencias que inciden directamente en la cabal comprensión no solo de la forma causada, sino también de la forma divina, y del *esse* mismo tanto causado como divino. Hasta el punto de afirmar que, en Dios, acto puro de ser, ¡no hay esencia! En efecto, si la forma es esencialmente límite, y el *esse* es *acto*, perfección, la contribución ontológica de la forma, como *potencia* frente al *esse*, es simplemente la de “permitir o hacer posible” que haya entes. Y aquí se desliza, entonces, el equívoco respecto del *esse* tomasiano: si no se diera la limitación y condicionamiento ejercidos por las diferentes formas causadas, el *esse* disfrutaría de la plena expansión de su actualidad. Según esta interpretación, “la naturaleza intrínseca del *actus essendi* no es una función de la forma que lo recibe. Así, tal acto se encuentra de entrada en un modo puro, absoluto e infinito. Ese es el Creador”. Todo conduce a pensar que el *actus essendi*, liberado de la

forma, no es otro que el *Ipsum Esse Subsistens*, esto es, el *esse* del único Dios que, por tanto, siguiendo el hilo de esta interpretación, carecería de forma.

De esta visión de la forma dista considerablemente la que aquí se ofrece y que la concibe como principio “intrínsecamente expansivo” atributo que la vincula a dos de sus rasgos principales: *determinación* y *perfección* (capítulo I) que, como pondrá de manifiesto el profesor Brock, se asocian íntimamente con la noción de *naturaleza* –principio de crecimiento– que arrojará luz sobre la forma en tanto que principio de *unidad* y *operatividad* de un ente (tema que será objeto de indagación en el capítulo III). La unidad esencial conferida por la forma sustancial hace de la cosa un sujeto apto para *ser*. Yendo más lejos, “hace que la sustancia sea apta para muchos actos de ser”, todos aquellos actos de ser, accidentales, que la sustancia necesita para alcanzar su plena perfección que es la plenitud de bondad o de ser que le corresponde de acuerdo con su forma (capítulo IV).

Principio expansivo y de perpetuidad, no de nada más, sino del *esse* porque la forma es causa del *esse*. ¿Potencia receptiva y, asimismo, causa del *esse*? Con miras a descifrar este aparente dilema, Stephen Brock ofrece los análisis contenidos en el capítulo II. Allí se ocupa de precisar el sentido exacto en que la forma creada es potencia para el *actus essendi*. Un sentido directamente asociado con la noción de la forma como *acto*: “el ser pertenece por sí a la forma, que es acto”<sup>2</sup>. La forma, en efecto, “es la causa propia o inmediata del ser de algo”.

Ahora bien, afirmar, como lo hace Brock, que la “actuosidad” (*actualitas*) del *esse* siempre lo es de un acto, la forma (que “es esencialmente acto”), equivale a decir que la naturaleza del ser no tiene “sentido”, razón *de ser*, sino *actuando*, “dando realidad”, a alguna forma que, por su parte, carece de *actualitas* antes de recibir su acto, el *esse*.

Esta suerte de *fusión* es tal, que el acto de ser mismo no es “real” sino actuando una forma. No lo encontraremos sino como la actuosidad de una forma. Así, la actuosidad del *esse* es la actuosidad de una forma determinada que lo recibe y lo *confina*, precisamente porque es un *esse* causado, *finito*. Es en este sentido que la forma es potencia, es receptiva, respecto del ser: “Es eso por lo que la criatura recibe y se apropia del influjo del ser por parte de Dios”<sup>3</sup>. Es lo que explica la distinción real entre forma y ser en el ente causado. Pero aquí lo que merece destacarse es que el *esse* es “gracias” a que *funciona* como la actuosidad

<sup>2</sup> De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 6.

<sup>3</sup> *STh*, I, q. 104, a. 4, ad 2.

de una forma. Cada forma causada confiere una identidad “determinada”, particular, a esa actuosidad. Tratándose de Dios, no hay distinción entre su forma y su ser. Su forma, su identidad, su indivisibilidad e individualidad absolutas, es su ser divino mismo. De ahí que la forma divina posea la máxima determinación: esta forma es única, hay un único Dios.

Bajo esta perspectiva, la forma no puede entenderse como una potencia casi pasiva y meramente receptiva, “sino como una *virtus* –un poder o una fuerza– que es casi activa”. Y, entendida como *virtus essendi*, “la potencia de la forma puede atribuirse incluso a Dios”.

*La ontología de la forma en Tomás de Aquino* reúne ocho trabajos del profesor Brock que, si bien fueron escritos en diferentes momentos, conservan una línea de profundización coherente: esclarecer y ahondar en la comprensión de la forma *qua* forma (los cuatro primeros capítulos), y hacer más visible su condición ontológica tal y como queda reflejada en el alma humana (caps. V y VI); en los diferentes modos de ser (cap. VII) y en la naturaleza toda (cap. VIII).

La publicación de una serie de escritos sobre la *ontología* de la forma cobra, así, un significado especial si de lo que se trata es justamente de abordar la forma desde *la perspectiva del ser (ontos)*. Con la importante salvedad de que nada de lo que se afirme sobre el valor ontológico de la forma, “debe verse como un debilitamiento de la primacía metafísica absoluta del *esse*”. El ser (*esse*) es la “perfección de todas las perfecciones y la actualidad de todos los actos”. Pero seguramente parte de su primacía consiste en ser lo que es, “lo más formal de todo”.

Ante todo, deseo agradecer al profesor Stephen L. Brock por la confianza depositada en nosotros y por su magistral, paciente y generoso apoyo.

Asimismo agradezco al señor Rector de la Universidad Sergio Arboleda, Dr. Rodrigo Noguera Calderón, al Pbro. Dr. Mauricio Uribe Blanco y a la Dra. Gloria Patricia Rodríguez, respectivamente Decano y Vicedecana de la Escuela de Filosofía y Humanidades, por su apoyo incondicional a nuestras investigaciones en torno a la filosofía del ser.

Y como siempre, mi gratitud se dirige al grupo *Lumen* y al semillero *Led's* por su entusiasmo, preguntas y búsqueda incansable de la sabiduría filosófica.

Liliana Irizar

## Capítulo I

# Infinitud formal, perfección y determinación en la metafísica de santo Tomás de Aquino\*

### Introducción

Este capítulo es un ejercicio exploratorio. Más bien que defender (o atacar) alguna tesis particular, yo propongo simplemente cotejar, y comentar, una serie de textos e ideas de santo Tomás respecto de lo que podríamos denominar la ontología de la forma. Mi principal interés radica en su noción de forma sustancial. Pero aquí asumo una perspectiva más amplia que sondea los varios modos en los que, según piensa Tomás, puede encontrarse la forma. Estos incluyen lo sustancial y lo accidental, lo material y lo inmaterial, lo cognoscitivo y lo físico, lo intencional y lo real, e incluso lo creado y lo divino. De manera especial, quiero centrarme en dos rasgos que Tomás parece adscribir a la forma, en cuanto forma, y ver cómo ellos se expresan en esos varios modos. Estos rasgos son perfección y determinación.

### 1. *Dos tipos de infinitud*

Mi primer pasaje, es una presentación muy clara de una distinción que Tomás traza entre dos tipos de infinitud. Las podemos llamar material y formal. El texto es la mayor parte del cuerpo del primer artículo de la cuestión sobre la infinitud de Dios:

---

\* Traducción del original por Liliana B. Irizar, *Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Supplement to Acta Philosophica FORUM, Volume 2 (2016) 103-123. DOI: 10.17421/2498-9746-02-08. <http://forum-phil.pusc.it/articoli/v02-a08>. (Revised version of a Philosophy department seminar at the Pontifical University of the Holy Cross, 20 October 2015).

Se llama infinito a aquello que no es finito. En cierto modo la materia está delimitada por la forma, y la forma por la materia. Por una parte, la materia está delimitada por la forma, porque antes de recibir una sola forma que la determinara está en potencia para poder recibir muchas. Por su parte, la forma está delimitada por la materia porque, en cuanto forma, es común a muchas cosas; pero al ser recibida en la materia se convierte determinadamente en la forma de esta cosa. La materia se perfecciona por la forma que la delimita; por eso la infinitud material que se le atribuye es imperfecta, pues acaba siendo casi una materia sin forma. La forma, en cambio, no sólo no se perfecciona por la materia, sino que ésta, la materia, delimita más bien su amplitud. Así, la infinitud de una forma no determinada por la materia contiene razón de lo perfecto. Lo sumamente formal de todo es el ser mismo, como quedó demostrado. Como quiera que el ser divino no es un ser contenido en algo, sino que subsiste en sí mismo, como también quedó demostrado, resulta evidente que el mismo Dios es infinito y perfecto.

La referencia en la penúltima frase del pasaje es a *STh*, I, q. 4, a.1, ad 3. Allí se nos dijo que el *esse* es lo más formal de todo porque es formal incluso respecto de las formas mismas. Toda forma, en cuanto forma, es acto<sup>1</sup>. Pero el *esse* es la *actualitas*, la *actuosidad misma*, por así decirlo, de todas las cosas, inclusive de las formas. Esta es la razón por la cual, aunque el *esse* puede ser recibido en algo, él nunca recibe. Las nociones de acto y actualidad ayudan a explicar por qué la forma como tal conlleva perfección. Tal como Tomás detalla en el cuerpo de *STh*, I, q. 4, a. 1, una cosa es perfecta en la medida en que es en acto. Ser en acto es, de alguna manera, tener ser. Y todas las cosas tienen ser en y a través de alguna forma.

La otra referencia del pasaje, en su frase final, es a *STh*, I, q. 3, a. 4. Allí, habiendo precisamente argumentado que Dios es idéntico con Su esencia –*deitas*, deidad–, Tomás pasa a argumentar que Él es idéntico con su ser mismo, Su acto de ser el único Dios. Esta misma tesis servirá, en *STh*, I, q. 4, a. 2, para mostrar que Dios tiene todas las perfecciones del ser. La razón es que Su ser no es recibido en y contraído por algo. Por consiguiente, puede decirse que Él

<sup>1</sup> Ver De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 5. Respecto de que nada es más formal que el *esse*, ver también De Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, I.23, §214 (Marietti). NT: en el original, todas las traducciones de Tomás son de Stephen L. Brock; aquí hemos hecho la traducción al español desde la versión inglesa del profesor Brock.

tiene, de modo simple y “uniforme” absolutamente todas las perfecciones de las cosas, incluyendo todas las formas<sup>2</sup>.

Así, la principal conclusión de nuestro pasaje, según la cual Dios es infinito y perfecto, difícilmente llega de sorpresa. En realidad, el primer objetivo del pasaje parece alertarnos sobre la ambigüedad del término *infinito*. Como explica Tomás inmediatamente antes de las líneas arriba citadas, algunos de los filósofos presocráticos se dieron cuenta, de hecho, de que el primer principio mismo de la realidad debe ser infinito, desde que las cosas fluyen ilimitadamente de él. Pero ellos consideraron el primer principio como materia, y así le atribuyeron una suerte de infinitud material. Dijeron que dicho principio era una suerte de cuerpo infinito. Vemos en nuestro pasaje que Tomás en modo alguno niega la existencia de algo así como una infinitud material. Lo que él rechaza es que sea ese el tipo de infinitud que Dios tiene. No puede serlo porque esto es totalmente opuesto a la perfección. La infinitud material carece completamente de forma y esto significa una radical falta de completitud —un estar radicalmente inacabado—.

La ambigüedad que Tomás adjudica al término *infinito* —y asimismo a *finito*— puede no ser tan clara en inglés. Para nosotros, creo, *infinito* y *finito* significa lo mismo que *ilimitado* y *limitado*, sugiriendo este último restricción o reducción, y, por consiguiente, imperfección. Incluso, usualmente, ¿acaso nosotros no advertimos la conexión entre finito (*finite*) y acabado (*finished*)? Pero, en este mismo pasaje, Tomás también explota otro término o grupo de términos (¡al cual pertenece el mismo término *término!*): *terminatur, determinate, determinatae*. Pienso que el uso que Tomás hace de estos términos se ajusta a nuestro uso de su pariente en inglés. De una manera, la forma termina a la materia, haciendo de ella un tipo de cosa definida, con una figura o aspecto definido. Dicha terminación es un perfeccionamiento de algo hasta ahora imperfecto. De otra manera, la materia determina a la forma, contrayéndola o restringiéndola de modo que sea la forma precisamente de esta cosa y no de ninguna otra. Tal determinación no es un perfeccionamiento, sino una especie de limitación y confinamiento. Y por estas razones, la infinitud de la materia no terminada por la forma connota algo incompleto e imperfecto,

---

<sup>2</sup> Ver *STh*, I, q. 14, a. 6. Tomás toma el término “uniformemente” de ps.-Dionysius, *De divinis nominibus*, cap. 5.

mientras que la infinitud de la forma sin materia connota algo amplio o extenso y perfecto. Es esta última infinitud la que puede ser atribuida a Dios.

## 2. *Universalidad y perfección*

Pero analicemos un poco más de cerca lo que dice el pasaje sobre la forma con y sin materia. Primero, la forma perfecciona la materia. Eso es suficientemente claro. La forma actualiza la materia, le da algún tipo de unidad y totalidad, y también –al menos en el caso de la forma sustancial– algún poder para la actividad. Algunas formas –las almas– incluso dan vida y actividad vital a la materia. Por otro lado, una forma recibida en la materia se hace “determinadamente la forma de esta cosa”. Aquí supongo que lo primero que viene a la mente, al menos para aquellos familiarizados con el pensamiento de Tomás, es la doctrina de la materia como principio de individuación. Una forma que se puede recibir en la materia, si se considera solo en sí misma y no como recibida, tiene una naturaleza definida, pero aún es indeterminada de alguna manera: en número. ¿Cuántos casos de caninidad hay? La caninidad en sí misma no lo dice. Considerada en sí misma, absolutamente, es compatible con que no haya ninguno, o uno, o el número de perros que tú desees. Pero una vez que se considera la caninidad, no en modo absoluto, sino como recibida en la materia, de modo que tengamos a la vista algo concreto –cierto perro– lo que estamos considerando ya no es la caninidad común, sino la caninidad particular de ese perro en particular<sup>3</sup>. La caninidad de Lassie no es y nunca puede ser la de otro perro. Considerada en tanto que recibida en la materia, una forma es incomunicable<sup>4</sup>.

Cabe remarcar que estos son solo diferentes modos de considerar una forma. No hay, para Tomás, ningún proceso real por el que se asuman las formas

<sup>3</sup> Ver De Aquino, T., *Expositio Libri Posteriorum*, Lib. II, lect. 20, §592 [11] (Marietti).

<sup>4</sup> Creo que, a veces, esto se toma en el sentido de que la materia ya es incomunicable en sí misma y que en ella la forma, así como todo el compuesto, de alguna manera participa de la incomunicabilidad de la materia. Uno se pregunta entonces cómo algo que no es sino potencia –Tomás frecuentemente la llama materia (prima) *ens in potentia tantum*– podría desempeñar tal papel. Ya en una obra muy joven, sin embargo, Tomás escribió: “Se dice que la materia prima es numéricamente una en todas las cosas. Pero numéricamente uno se dice de dos maneras; a saber, [primero], para significar lo que tiene numéricamente una forma determinada, como Sócrates; y de esta manera no se dice que la materia prima sea numéricamente una, ya que en sí misma no tiene forma. [Segundo], algo también se llama numéricamente uno porque no tiene las disposiciones que hacen la diferencia numérica;

comunes y se las private. No es que la caninidad de Lassie comenzó como pura caninidad común y luego de alguna manera se convirtió en la de Lassie. Aún menos, Lassie tiene en ella misma la caninidad común, de alguna manera subyacente o presupuesta a aquello que la hace precisamente la caninidad de ella. Tal visión estaría más cerca de la de Escoto que de la de Tomás<sup>5</sup>. Para Tomás, la caninidad de Lassie es totalmente incomunicable, desde el principio. No tiene ningún componente u origen común. Sin embargo, tampoco es incomunicable solo en virtud de sí misma<sup>6</sup>. Esa es la opinión de Ockham<sup>7</sup>. Es incomunicable por estar en la materia. Y así, cuando la consideramos solo

---

y así la materia prima es una en número, porque se entiende sin todas las disposiciones de las que surge la diferencia numérica”: *De principiis naturae*, cap. 3. La materia prima, por sí misma, es un individuo solo potencialmente. Lo que es en absoluto un individuo es un todo subsistente, como Sócrates. (Sobre esto, ver Dewan, L., OP, “The Individual as a Mode of Being according to Thomas Aquinas”, in Dewan, L., *Form and Being: Studies in Thomistic Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington 2006, pp. 229-47). Y el principio inmediato de su subsistencia y plenitud es su forma. De modo que no es que la forma y el compuesto participen de la individualidad o incomunicabilidad de la materia. Aquello a lo que se atribuye propiamente la individualidad es el compuesto. La forma es el principio inmediato o propio de su individualidad. Pero esta función de la forma presupone su inherencia en la materia (al igual que su función de dar el ser al compuesto). Sólo en este sentido la materia es el “principio” de individuación.

- <sup>5</sup> Ver Scotus, D., *Ordinatio*, II, d. iii, part 1, qq. 1-6; *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. VII, q. 18.
- <sup>6</sup> Véase Galluzzo, G., *Two Senses of “Common”*. *Avicenna’s Doctrine of Essence and Aquinas’s View on Individuation*, in D. N. Hasse and A. Bertolacci (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, De Gruyter, Berlin / Boston 2012, pp. 309-337. Galluzzo lo expresa acertadamente: para Tomás, la esencia de un individuo material es en sí misma individual; pero es así, no “primitivamente”, sino más bien “derivativamente”, debido a su inherencia en la materia. Sin embargo, no estoy muy seguro de otra distinción que Galluzzo establece allí, entre la esencia como “actualmente común” y como “modalmente común”. La esencia actualmente común sería lo universal, que Galluzzo simplemente identifica con el concepto, siendo éste universal en su “contenido representacional” pero en sí mismo una entidad individual; para mí eso suena más a Ockham, y me inclino más a decir que lo universal es la esencia como *objeto* del concepto, no como el concepto en sí. Además, por “modalmente común” Galluzzo significa una propiedad modal que tendría la esencia extra-mental si, *per impossibile*, existiera por sí misma aparte de la materia. No encuentro a Tomás pensando sobre esto de esta manera; creo que él considera que la esencia extra-mental es común de la misma manera que es inteligible, es decir, potencialmente (que después de todo es lo que uno esperaría encontrar como opuesto a “actualmente”).
- <sup>7</sup> Ver De Ockham, G., *Ordinatio*, I, d. 2, qq. 4-8; *Summa logicae*, parte I, ch. 17.

en sí misma, abstrayéndola de la materia, la entendemos simplemente como la caninidad, no como la caninidad de Lassie. En otras palabras, una forma en la materia es particular e incommunicable en acto, y así es como realmente existe. Pero es potencialmente común, en la medida en que es potencialmente inteligible. Hacerla inteligible en acto, abstrayéndola de la materia, es hacerla actualmente común. Con todo, esta comunidad le pertenece, no como es en la realidad, sino como la capta el intelecto.

En el pasaje sobre el infinito, sin embargo, el punto de Tomás no es simplemente que la forma en la materia es incommunicable. Porque incluso las formas que existen fuera de la materia pueden ser incommunicables. Tales son las formas que no pueden ser recibidas en la materia, formas que subsisten en sí mismas, como la deidad. El punto de Tomás es que, en comparación con la forma que existe fuera de la materia, la forma en la materia disminuye, se contrae. Su extensión está restringida. Una forma en la materia no puede ser la forma de otras cosas; una forma fuera de la materia puede serlo. Además, Tomás parece suponer que la mayor extensión de la forma fuera de la materia constituye una mayor perfección. ¿Esto es así? Claramente, la forma sin materia es más perfecta que la materia sin forma. Y la materia con forma es más perfecta que la materia sin forma. ¿Pero la forma fuera de la materia es más perfecta que la forma en la materia? En algunos casos, sí lo es; la deidad es más perfecta que cualquier forma en la materia. Pero, por el momento, permítanme limitar la pregunta a las formas recibidas en la materia. ¿Son más perfectas fuera de la materia —es decir, abstraídas— que en la materia? ¿Es lo universal, en el sentido de aquello de lo que puede haber muchos, más perfecto que lo particular?

Me parece que la propia respuesta de Tomás a esto es, en el mejor de los casos, solo un sí calificado. Podemos decir que ser universal, como tal, es más perfecto que ser particular, como tal; pero al mismo tiempo, el ser universal de una forma implica la ausencia de un modo de perfección que los particulares pueden tener, a saber, la subsistencia. Así, Tomás dice:

Con respecto a lo que pertenece a la razón, es decir, con respecto a la ciencia y la demostración, lo universal no será menos ser que lo particular, sino más. Porque lo incorruptible es más ser que lo corruptible, pero una naturaleza universal (*ratio*) es incorruptible, mientras que los particulares son corruptibles. Y la corrupción les ocurre a causa de sus principios individuales, no de la naturaleza de la especie, que es común a todos y se conserva a través de la generación. Así, por consiguiente, con respecto a lo que concierne a la

razón, los universales son más seres que los particulares. Pero con respecto a la subsistencia natural, los particulares, que se denominan sustancias primeras y principales, son más seres<sup>8</sup>.

Ser incorruptible, como tal, es ser más ser que ser corruptible. Tomás hace de esto la base para decir que lo universal es más ser que lo particular. De aquella especie de cosas cuyos miembros particulares son corruptibles, los particulares deben cesar de ser; pero la especie en sí no necesita cesar. Sin embargo, Tomás no dice sin reservas que lo universal es más ser. Él dice que es así con respecto a lo que pertenece a la razón. Lo que quiere decir, supongo, es que la naturaleza existe como universal y, por lo tanto, como incapaz de corromperse, solamente en relación con la razón. La naturaleza que la razón considera universalmente tiene un ser real solo en la medida en que es la naturaleza de un individuo u otro; y un caso particular de la naturaleza, como la caninidad de Lassie, cesa cuando cesa el individuo que tiene tal naturaleza. Y es el individuo, Lassie, no la naturaleza o la forma esencial del individuo, lo que subsiste. El individuo tiene su propio ser en la naturaleza de las cosas. No se convierte en un ser a través de la operación de la razón, como sucede con los universales. Una sustancia individual es una sustancia primera, un ser en el sentido más estricto. Conviene advertir también que una especie como el perro no es absolutamente incorruptible, simplemente incapaz de cesar. A diferencia de los individuos, puede conservarse indefinidamente; pero su conservación depende de la generación incesante de nuevos individuos. Si la generación cesara, asimismo cesaría la especie<sup>9</sup>. Ahora bien, no es que la forma esencial del individuo no desempeñe ningún papel en la subsistencia del individuo. Por el contrario, Tomás hace que la subsistencia dependa mucho más de la forma que de la materia<sup>10</sup>. Pero lo que constituye un principio de subsistencia es solo la forma en la materia, no la forma abstracta.

Así, me parece que Tomás no puede estar pensando que una forma que es en la materia y, por lo tanto, es “determinadamente de esta cosa” es en todos los aspectos menos perfecta que una forma que es común a muchos a través

---

<sup>8</sup> De Aquino, T., *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, In *Post.Analyt.*, Lib. I, lect. 37, §330 [8] (ed. Marietti).

<sup>9</sup> Con respecto a la posibilidad de que cese una especie, ver *Cont. Gent.*, I.66, §545 (Marietti); también De Aquino, T., *Sententia super librum De caelo et mundo*, L. III, lect. 8, §598 [§4].

<sup>10</sup> Ver *STh*, I, q. 29, a. 2, ad 5.

de la abstracción de la razón<sup>11</sup>. En cierto modo es menos perfecta, pero en otro sentido, es más. Asimismo, me parece que, en el pasaje sobre lo infinito, cuando Tomás dice que una forma, en sí misma, es común a muchos, el tipo de comunidad que se obtiene a través de la abstracción no es el único tipo de comunidad que tiene en mente. Difícilmente puede ser así, ya que su objetivo en este pasaje es mostrar que la infinitud de la forma le pertenece a Dios, y dado que él niega que la forma divina, en sí misma, sea indeterminada en número o universal, esto es, algo de lo que puede haber muchos. En sí misma es incomunicable<sup>12</sup>. Sin embargo, tampoco es estrictamente un “particular”; en cuanto forma naturalmente separada de la materia, es un individuo que disfruta de la extensión de toda su especie<sup>13</sup>. Tal forma no se limita a un lugar y tiempo particular, como ocurre con las formas en la materia. De manera que, permítanme ahora llamar la atención sobre otro modo, o conjunto de modos, según los cuales se puede decir que las formas que no están en la materia son comunes a muchos.

### *3. Otros modos de ser comunes a muchos: las especies cognitivas y el poder cognitivo*

No muchas páginas después del pasaje sobre la infinitud de Dios, Tomás retoma el tema del conocimiento de Dios. Su primer artículo sobre el tema vuelve a remitir al pasaje sobre la infinitud:

Los seres dotados de conocimiento se diferencian de los que no lo tienen en que estos últimos no poseen más que su propia forma, mientras que los primeros alcanzan a tener, además, la forma de otra cosa, ya que la especie o

---

<sup>11</sup> También podríamos considerar la doctrina de que el género es a la diferencia como lo indeterminado es a una determinación suya, de manera análoga a la relación de materia y forma —una relación de potencia y acto—. Tomás es muy claro acerca de que la diferencia es más noble que el género; ver *STh*, I, q. 50, a. 4, ad 1. Y, sin embargo, por supuesto, el género es más común. Esto es tanto más interesante desde que él considera al género como más noble que la especie (no confundir con la *diferencia*), en la medida en que es “más absoluto y menos contraído”: *STh*, I-II, q. 18, a. 7, ad 3. En general, la determinación (en el sentido de definición, no de contracción) parece tener cierta prioridad sobre la comunidad.

<sup>12</sup> Ver *STh*, I, q. 3, a. 2, ad 3; a. 3. Digo “en sí mismo” porque para nosotros puede parecer comunicable: *STh*, I, q. 13, a. 9.

<sup>13</sup> Ver *STh*, I, q. 13, a. 9, ad 2; q. 14, a. 1, obj. 3 & ad 3; q. 30, a. 4, obj. 3; q. 39, a. 6, ad 2; q. 40, a. 3; q. 50, a. 4.

forma de lo conocido está en el que lo conoce. Por donde se echa de ver que la naturaleza del ser que no conoce, es más limitada y angosta, y, en cambio, la del que conoce, es más amplia y vasta; y por esto dijo el Filósofo en *De anima* III que “el alma, en cierto modo, es todas las cosas”. Pues bien, lo que limita la forma es la materia, y por eso hemos dicho (*STh*, I, 7, 1) que cuanto más inmaterial sean las formas, tanto más se aproximan a una especie de infinitud. Por tanto, es indudable que la inmaterialidad de un ser es la razón de que tenga conocimiento, y a la manera como sea inmaterial, es cognitiva y por esto dice también el Filósofo en *De anima* II que las plantas no conocen, debido a su materialidad; pero el sentido es ya apto para conocer, porque recibe especies sin materia, y el entendimiento lo es mucho más, porque está más separado de la materia y menos resuelto con ella, como se dice en *De anima* III. Por consiguiente, puesto que Dios, según hemos dicho, está en la cúspide de la inmaterialidad, tiene también el grado supremo de conocimiento<sup>14</sup>.

Aquí tenemos claramente un tipo de forma, o incluso dos tipos de forma estrechamente relacionados, que se puede decir que son comunes a muchos, y esto debido a su inmaterialidad. El primero es lo que Tomás denomina aquí “especie”. No está usando la palabra en el sentido de un tipo, es decir, un grupo de cosas cuyas naturalezas tienen la misma definición. Se refiere a la forma de algo, que existe de tal manera que constituye la cognición de la cosa. Por ejemplo, cuando ves algo verde, digamos hierba, tienes la especie del verde en tus ojos, y es en virtud de esa especie que estás viendo la hierba como verde<sup>15</sup>. La especie es una semejanza del verde en la hierba.

Evidentemente es un tipo inusual de semejanza, ya que tu ojo no se ve verde. Todavía tiene el color que tenía antes. Esto es justo lo que Tomás está diciendo aquí: si bien tiene su propia forma, por ejemplo, su propio color, un cognoscente también puede tener la forma, la especie, de alguna otra cosa. La especie está en el cognoscente; pero asimismo es de alguna otra cosa. Además, no es un universal. No es indeterminada en número. La especie del verde en tu ojo es una forma individual que existe en un momento individual. No obstante, hay un sentido claro en el que es común para muchos y no (para usar la expresión de *STh*, I, q. 7, a. 1) “determinadamente la forma de esta cosa”. Pues esta misma forma individual es tanto tu forma (del ojo), que funciona como aquello por lo que ves la cosa verde; y es forma de la hierba que funciona

<sup>14</sup> *STh*, I, q. 14, a. 1.

<sup>15</sup> Tú no ves la especie misma. Tú ves el color por medio ella. Ver *STh*, I, q. 85, a. 2.

como aquello por lo cual la hierba se ve verde. Está solo en ti, pero no es solo tu forma; es también la forma de la hierba.

Esta doctrina es familiar para los aristotélicos. Para otros puede sonar extraña. Aristóteles ayuda a que sea plausible al observar que este no es el único caso en el que lo que está en una cosa es tanto de esa cosa como de otra<sup>16</sup>. Los movimientos son así. El mismo movimiento, padecido por una misma cosa, es tanto de la cosa que lo padece, como de la pasión de la cosa, y tanto del agente que lo origina, como de la acción del agente. Por ejemplo, un proceso de calentamiento que tiene lugar en el café sobre el fuego, es tanto del acto de ser calentado del café como del acto de calentar del fuego. Está en el café, pero no es solo del café. Y, de hecho, la sensación (según Aristóteles) se parece a esto, en la medida en que la especie es producida en el sentido por la cosa sentida. La especie del verde en el ojo es un acto –no un proceso como el calentamiento, sino un acto en el sentido de una forma– que es tanto producida por la hierba como recibida por el ojo.

Sin embargo, la visión también difiere del calentamiento bajo algunos aspectos importantes. Uno es el hecho mismo de que ver no es un proceso. El calentamiento es un proceso que tiende hacia una semejanza, en el café, del calor en el fuego; pero ver no es un proceso hacia una semejanza del verde de la hierba; más bien, coincide con una semejanza ya recibida. Otra diferencia es que, al ver, el ojo no es solo pasivo, receptivo de la especie del verde. Más bien, por medio de la especie recibida, el ojo produce un acto de ver. La vista es precisamente una potencia para producir tal acto por medio de tal especie. El agente de este acto no es la hierba vista, sino el ojo. Sin duda, este acto también permanece en el ojo. No es una acción del ojo sobre la hierba; una acción como esa tendría lugar en la hierba. La hierba vista, sin embargo, es el objeto del acto de ver. El acto del ojo de ver la hierba es el mismo acto de ser vista de la hierba.

Estas diferencias pueden remontarse a una diferencia importante entre las especies, que es el principio formal de la acción del ojo, y el calor en el café. El calor en el café es como el calor en el fuego, e incluso es un efecto del calor en el fuego, pero no es el calor del fuego. Es solo el calor del café. Es “determinadamente el calor de esta cosa”. Pero, tal como hemos notado, la afirmación de Tomás es que la especie en el ojo no es solo una semejanza del verde en la hier-

<sup>16</sup> Aristóteles, *De anima*, III. 2, 425b25-426a11. Cfr. Aristóteles, *Physica*, III. 3, 202a13-b29.

ba, ni solo un efecto de ella; es ella misma especie de la hierba. ¿Por qué debe serlo? Porque por ella, el ojo está de alguna manera unido a la hierba. El ojo está actuando sobre la hierba, viéndola. El calor en el café puede hacer al café semejante al fuego, pero no une en absoluto el café con el fuego, no constituye nada en el café que se refiera o tenga que ver con el fuego. “El conocimiento en acto es lo mismo que su objeto”<sup>17</sup>. Incluso dejando a un lado la influencia de la hierba en el ojo, el hecho de producir la especie, la especie es de la hierba en la medida en que la hierba es vista por ella. El hecho de ser actualmente un vidente de la hierba por parte del ojo y el hecho de ser actualmente vista la hierba por parte del ojo es en acto el mismo ser. Este punto es especialmente significativo en relación con el conocimiento intelectual, porque la especie inteligible, a diferencia de la sensible, constituye el conocimiento universal; se conocen indefinidamente muchas cosas a través de dicha especie (aunque no claramente, sino solo de manera confusa<sup>18</sup>). No todas esas cosas la producen y, sin embargo, es de todas ellas, en tanto que es aquello por lo que son conocidas.

Además, una es la especie del sujeto que ve, no solo como aquello por lo que el sujeto ve la cosa externa, sino igualmente como aquello por lo que el sujeto también es percibido –por él mismo–. Uno se percibe a sí mismo viendo. El acto de ver es perceptible por su sujeto, como un acto del sujeto, y es así principalmente en virtud de su propio principio formal, que es la especie de lo que es visto.

Ahora bien, si la especie cognitiva es una forma que es común a muchos, en la medida en que es común al cognoscente y a lo conocido, está conectada con otra forma que también es común tanto al cognoscente como a lo conocido, de una manera ligeramente diferente. Esta forma es la propia forma natural del cognoscente, en la medida en que lleva consigo la potencia misma de conocer. Por consiguiente, en este mismo texto, Tomás dice que la naturaleza del cognoscente tiene una cierta amplitud y extensión, posibilitando que su sujeto capte las formas de otras cosas. La amplitud, entiendo, se refiere a la capacidad de captar las formas; la extensión se refiere a que se trata de las formas de otras cosas, de modo que, de alguna manera, el cognoscente es uno con esas cosas. Y esta es la razón por la cual Aristóteles dice que “el alma es de

---

<sup>17</sup> *De an.*, III. 5, 430a19-20; III. 7, 431a1-2.

<sup>18</sup> Ver *STh*, I, q. 86, a. 2.

alguna manera todas las cosas”<sup>19</sup>. ¿Por qué la calificación “de alguna manera”? Parece haber dos razones. Una es que el alma es las cosas, no de acuerdo con su ser natural, sino de acuerdo con su ser conocidas. La otra es que es “todas las cosas” solo potencialmente. Es por naturaleza capaz de tener las formas de otras cosas, pero para tenerlas en acto requiere la acción de las cosas sobre los sentidos. Sin embargo, existe un sentido genuino en el que el potencial cognitivo que hay en ella no es solo su propio potencial, para conocer, sino también el potencial de las otras cosas, incluso de todas las cosas, de ser conocidas.

#### 4. *Infinito en alcance, finito en naturaleza*

No cualquier alma, por supuesto, es de alguna manera todas las cosas. Aristóteles está hablando del alma humana, intelectual. Es en cierto modo todos los sensibles y todos los inteligibles. Las almas de las bestias, almas simplemente sensibles, se extienden solo a los sensibles. Por lo tanto, ser común a muchos admite un más y un menos. (Por supuesto, esto también es verdad para los universales; por ejemplo, los géneros son comunes a más cosas que las especies contenidas en ellos). Esto es importante, porque está conectado con otra gradación que podemos encontrar más difícil de comprender: la gradación en la inmaterialidad. Nuestro pasaje dice que las cosas tienen conocimiento en la medida en que son inmateriales, y son más cognitivas cuanto más inmateriales son. Tomás está hablando de sus formas –sus formas sustanciales– y de la mayor o menor medida en que estas formas están condicionadas y contraídas por la materia. Este no es el lugar para exponer la visión de Tomás respecto de la correlación entre conocimiento e inmaterialidad<sup>20</sup>. Lo que nos interesa son las correlaciones que Tomás parece ver entre la inmaterialidad de una forma, su comunidad, y su perfección. Pero al menos deberíamos tener claro que la potencia cognitiva para las formas es diferente de la potencia material. La recepción cognitiva de una forma no “termina” la potencia del modo en que una forma en la materia termina la materia. Las formas en la materia son contrarias a otras del mismo género, por ejemplo, otros colores. Tener uno excluye a los demás; conseguir cualquier otro implica perder este. Pero las for-

<sup>19</sup> *De an.*, III. 8, 431b21. Unas pocas líneas más adelante, llama al intelecto la forma de las formas, y al sentido la forma de los sensibles.

<sup>20</sup> En alguna medida, abordo este tema en Stephen L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Cascade Books, Eugene 2015, pp. 69-77.

mas conocidas no son contrarias entre sí. El cognoscente permanece abierto a otras formas. Viendo el verde, también puedes ver el rojo.

Ahora bien, la gradación en la comunidad de una forma común es interesante, ya que indica que la multitud de cosas en las que una forma es común puede o puede no ser infinita. Los universales son comunes a multitudes potencialmente infinitas de individuos. Pero las formas cognitivas pueden ser comunes solo a un cierto número de cosas. Una especie sensible es común al animal sintiente individual y a la cosa sensible individual, y a nada más. En cuanto a la potencia sensible, Tomás le atribuye una especie de infinito calificado debido a que se extiende a todas las cosas sensibles relativas a él, tal como la vista se extiende a todos los visibles; pero el intelecto es la única potencia que se extiende a absolutamente todas las cosas, de modo que solo su alcance es absolutamente infinito<sup>21</sup>. Y como vimos, Tomás nos dice que esta infinitud del intelecto se debe a que, en modo alguno, el intelecto está asentado en la materia, al menos no directamente. El intelecto humano, por ejemplo, está asentado en el alma humana. Sin embargo, el alma humana en sí misma es la forma de un cuerpo, y este hecho condiciona el alcance del intelecto humano. Aunque se extiende a todas las cosas, sus objetos primarios son la naturaleza de las cosas corpóreas. Comprende las cosas incorpóreas solo en la medida en que pueden conocerse a través y en términos de las corpóreas<sup>22</sup>.

Sin embargo, de modo sorprendente, ni siquiera la separación total de la materia coincide con el infinito sin más o absoluto. Los ángeles son formas puras subsistentes, totalmente inmateriales, con intelectos que entienden los universales y que tienen un alcance infinito. Tal vez, también se pueda decir que los ángeles son infinitos con respecto al modo como ejemplifican su especie. Esto obedece a que la forma especificante de un ángel (que simplemente es el ángel) no es recibida ni participada por la materia; de nuevo, tal forma no es estrictamente “particular”, con solo una participación parcial en la extensión de su especie. Llena todo el grado de ser que constituye la especie. No obstante, Tomás niega que los ángeles sean entes infinitos sin más<sup>23</sup>. Su razón es que un ángel no es idéntico con su ser (*esse*). Más bien, el ser angélico es recibido por una forma que es distinta de él y que se relaciona con él como la potencia

---

<sup>21</sup> *STh*, I, q. 54, a. 2.

<sup>22</sup> *STh*, I, q. 84, a. 7.

<sup>23</sup> Ver *STh*, I, q. 7, a. 2, c. y ad 2.

con el acto. Esta potencia no es materia. Pero, en cuanto potencia, es análoga a la materia; y por eso, el ser angélico queda “contraído a una naturaleza determinada”, la naturaleza de la especie ángel, que es una especie en cierto género de seres<sup>24</sup>. Cabe notar aquí la palabra “determinar” nuevamente. Solo el ser de Dios no es contraído en absoluto. En el pasaje sobre Su conocimiento, Tomás dice que está “en la cima de la inmaterialidad”. No tiene potencia ni factor receptivo. Y, así, solo Él es absolutamente infinito.

Para completar, podemos notar que la potencia infinita de la materia para las formas es asimismo relativa, ya que no lo es para todas las formas, sino únicamente para todas las formas físicas<sup>25</sup>. Adviértase también que incluso la potencia de nuestro intelecto para las formas de todas las cosas no es del todo potencia para todas las formas. Lo es solo para todas las formas inteligibles. El intelecto no puede recibir formas físicas, es decir, formas que, en cuanto tales, están en la materia. Dios tiene el poder activo de producir absolutamente todas las formas, físicas e inteligibles, pero ninguna potencia receptiva tiene la capacidad para recibirlas a todas<sup>26</sup>.

### *5. La prioridad, clasificación y determinación de las formas naturales*

Ahora podemos considerar la perfección de estas formas que son comunes a muchos, no como universales, sino como individuos con una extensión común o, a veces, incluso infinita: especies cognitivas y potencias cognitivas. Según Tomás, las especies inteligibles que un cognoscente recibe de las cosas tienen lo que él llama ser “intencional”. Esto se toma como opuesto al ser “natural” o “real”. En este contexto, el ser natural o real se encuentra no solo en las cosas físicas o materiales, sino también en las cosas separadas o inmateriales; es decir, en las formas subsistentes, como los ángeles. Además, el ser intencional también puede encontrarse en las cosas materiales. La diferencia entre intencional y natural o real no es que uno sea inmaterial y el otro material; ni que uno sea cognitivo y el otro no. La diferencia esencial es que el ser intencional es más débil que el ser natural<sup>27</sup>. A pesar de que las especies cog-

<sup>24</sup> *STh*, I, q. 7, a. 2; cfr. I, q. 50, a. 2, ad 4; I, q. 54, a. 2.

<sup>25</sup> *STh*, I, q. 7, a. 2, ad 3.

<sup>26</sup> *STh*, I, q. 75, a. 5, ad 1.

<sup>27</sup> Me ocupo de estas distinciones con algún detalle en el Capítulo VII.

tivas, que tienen al menos alguna medida de inmaterialidad, disfrutan de una mayor extensión que las formas totalmente inmersas en la materia, una forma en la materia que da el ser natural es, como tal, más fuerte que una especie cognitiva que solo tiene un ser intencional. Es más fuerte precisamente en el sentido de que hace que algo sea, sin más, de acuerdo con ella. La forma del verde en la hierba hace que la hierba sea verde. La especie de verde en el ojo no hace que el ojo sea verde. Únicamente hace que el ojo vea el verde, y esto solo junto con la potencia de la vista del ojo (esa misma especie también existe en el *medium* visible, pero no logra hacer que el medio vea). Entonces, la especie, en comparación con la forma natural, se encuentra en la misma situación que el universal; de alguna manera es más perfecto, al ser más común, pero de otra manera es menos perfecto, al ser más débil.

En cuanto a la potencia cognitiva en sí, se trata de una forma que tiene un ser real o natural, no intencional. Porque hace que el ojo sea, sin más, algo que ve. Es decir, hace que el ojo sea un ojo. Sin embargo, su ser natural no es del tipo más fuerte. Porque es solo una cualidad, un accidente. Así es el intelecto. Incluso el intelecto angélico no es más que un accidente<sup>28</sup>. Las potencias cognitivas de las criaturas son formas accidentales que sirven para completar el potencial natural de la criatura para la actividad cognitiva. Se añaden a las formas sustanciales de las criaturas, pero también fluyen de ellas<sup>29</sup>. Su infinitud misma es prueba de que no son sustanciales; otra vez, la sustancia creada siempre se “contrae a una naturaleza determinada”, una especie en un género<sup>30</sup>. Así, en comparación con las formas sustanciales, las potencias cognitivas también ganan en mayor extensión solo a costa de una, de algún modo, perfección menor<sup>31</sup>. Las formas sustanciales dan un ser sustancial, que es ser en el modo más fuerte<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> Ver *STh*, I, q. 54, a. 3.

<sup>29</sup> Ver *STh*, I, q. 77, aa. 1, 5, 6.

<sup>30</sup> Ver *STh*, I, q. 54, aa. 2-3; también I, q. 59, a. 2.

<sup>31</sup> Para una sorprendente situación como esta, ver *STh*, I-II, q. 110, a. 2, ad 2.

<sup>32</sup> Véase De Aquino, T., *Sententia super Metaphysicam*, Lib. IV, lect. 1, §543 (Marietti).

Al mismo tiempo, no todas las formas sustanciales son iguales. Y los cognoscentes son más perfectos que los no cognoscentes. Son más perfectos como naturalezas. En parte, esto significa que son principios de actividad más perfectos. Implican un modo de inclinación más perfecto. Los cognoscentes pueden tender a su bien como existente de cualquiera manera como puedan conocerlo. Su apetito está mucho menos contraído o restringido que las tendencias meramente físicas de los no cognoscentes. Pero, además, en el lugar donde Tomás explica ese punto, también muestra cómo las formas sustanciales de los cognoscentes son más perfectas incluso como principios de ser. Él recoge nuevamente lo afirmado en el texto sobre el conocimiento de Dios, pero desde un ángulo ligeramente diferente:

En aquellas cosas que participan del conocimiento, la forma se encuentra en un modo más alto que en las que carecen de él. Porque en aquellos que carecen de cognición se encuentra la forma determinando a cada una solo a un ser propio, que de hecho es el ser natural de cada una (...) Pero en aquellas cosas que tienen conocimiento, cada una está determinado a su propio ser natural por su forma natural, de manera tal que, no obstante, es receptiva de las especies de otras cosas; como el sentido recibe las especies de todos los sensibles, y el intelecto, de todos los inteligibles, de modo que el alma humana es de algún modo todas las cosas por el sentido y el intelecto; bajo ese aspecto, las cosas que tienen conocimiento se acercan a una semejanza con Dios, en quien todas las cosas preexisten, como dice Dionisio<sup>33</sup>.

Lo que es de especial interés aquí para nosotros es el uso de las palabras *determinante* y *determinado*. Anteriormente vimos que la forma en la materia “termina” la materia, mientras que la forma recibida en una potencia cognitiva no termina la potencia. Aquí Tomás habla de forma “natural”. Él está hablando de la forma sustancial. Esta, a veces, pero no siempre, es forma en la materia; pensemos en los ángeles. Pero ya sea que esté o no en la materia, la forma sustancial “determina” al ser natural. Una cosa —una sustancia— nunca tiene más de un ser natural, que es el ser de su propia identidad, esto es, de su unidad sustancial<sup>34</sup>. Pero una sustancia puede estar determinada por su forma sustancial a su único ser natural de tal manera que también pueda tener asimismo las formas de otras cosas; obviamente, no de tal manera que determinen su

<sup>33</sup> *STh*, I, q. 80, a. 1.

<sup>34</sup> Sobre la identidad o semejanza como unidad sustancial, ver *Sententia super Metaphysicam*, Lib. V, lect. 11, §907; Lib. X, lect. 4, §1999, §2002.

ser natural, sino de alguna otra manera –una manera que también constituya algún tipo de “ser” y, de hecho, una mayor perfección del ser natural del sujeto–. Porque en el acto de conocer, el cognoscente llega a ser más perfectamente él mismo<sup>35</sup>. Esto es así precisamente en la medida en que también, de algún modo, llega a ser otras cosas. Su determinación de ser él mismo es aún más fuerte, ya que tiene la capacidad de ser también otros, sin dejar de ser él mismo. Este punto trae a la mente el argumento de Tomás según el cual una forma sustancial es una en esencia, pero múltiple en las potencias y las disposiciones corpóreas de las que es el principio, es por esa misma razón más perfecta que una forma sustancial que produce menos potencias y disposiciones<sup>36</sup>. Esto recuerda igualmente la afirmación de Tomás de que la unidad de Dios es aún más perfecta como para necesitar una multiplicidad de conceptos a fin de considerarlo lo mejor que podamos<sup>37</sup>.

Con todo, sigue siendo verdad que la manera en que un cognoscente creado “es” otras cosas es menos perfecta que la manera en que las cosas son en sí mismas. Es solo un ser intencional, no un ser natural, y mucho menos un ser sustancial. Sin embargo, el pasaje citado también dice que los cognoscentes se acercan a una semejanza de Dios, en Quien todas las cosas “preexisten”. Esta observación es un eco de un texto que mencioné de paso, al principio, según el cual Dios contiene todas las perfecciones de todas las cosas, de manera simple y “uniforme”, esto es, en una única y simple forma<sup>38</sup>. En Dios, las cosas existen aún más perfectamente, no menos, de lo que existen en sí mismas<sup>39</sup>. Pero ahora permítanme presentar un texto sobre la pertinencia de aplicar a Dios mismo la noción de determinación.

---

<sup>35</sup> Ver *De an.*, II, 5, 417b2-16.

<sup>36</sup> *STh*, I, q. 76, a. 5, ad 3.

<sup>37</sup> *STh*, I, q. 13, a. 4, ad 3.

<sup>38</sup> *STh*, I, q. 4, a. 2; ver arriba, en el texto que conduce a la nota al pie 4. Que la discusión en *STh*, I, q. 4, a. 2, tiene en vista la esencia divina entendida precisamente como una forma, surge con bastante claridad al comienzo de un pasaje casi contemporáneo, casi paralelo. Cap. V, *De divinis nominibus: De malo.*, q. 16, a. 9, ad 5.

<sup>39</sup> *STh*, I, q. 4, a. 2; ver I, q. 18, a. 4.

## 6. Dios como determinado en cierto sentido, y algunas observaciones finales sobre la forma

En el primer artículo de lo que aparentemente fue su primera disputa quodlibetal, sostenida probablemente en 1256, Tomás abordó la cuestión de si un intelecto creado puede ver la esencia divina de inmediato, es decir, en sí misma y no a través de alguna semejanza creada (que nunca puede representarlo de manera adecuada). Por supuesto, su respuesta es afirmativa. Sin embargo, la primera objeción del artículo es muy pertinente para el presente tema, tanto porque nos recuerda que incluso la inteligibilidad, a pesar de la infinitud que implica, también implica algún tipo de determinación; y porque nos presenta un caso notable en el que la determinación, la perfección y la comunidad se encuentran juntas, y cada una en el mayor grado posible.

A continuación, la frase inicial del artículo, la primera objeción y luego, después de los puntos suspensivos, la respuesta de Tomás:

Parece que ningún intelecto creado puede ver la esencia divina inmediatamente.

<1> Porque dado que un intelecto creado se aplica indiferentemente a todos los inteligibles, no puede conocer algo de manera determinada a menos que sea determinado por su objeto. Pero la esencia divina no es un objeto que pueda determinar al intelecto, porque es suprema entre los seres, y de máxima generalidad, y de ninguna manera determinada. Por consiguiente, un intelecto creado no puede verla.

(...) A la primera objeción hay que decir que algo se llama determinado de dos maneras. Primero, por razón de limitación; de otra manera, por razón de distinción. Ahora bien, la esencia divina no es algo determinado del primer modo, sino del segundo. Porque una forma no es limitada, excepto por el hecho de que se recibe en otro, a cuyo modo es conmensurada. Pero en la esencia divina no hay algo recibido en otro, porque su ser (*esse*) es la naturaleza divina misma, subsistente; lo que no ocurre con ninguna otra cosa. Porque cualquier otra cosa tiene un ser recibido, y así limitado; y por eso es que la esencia divina se distingue de todo por no ser recibida en otro. Por lo tanto, si existiera alguna blancura no en un sujeto, se distinguiría por ese mismo hecho de cualquier blancura que exista en un sujeto; y esto, aunque la razón de blancura no fuera recibida y, por tanto, no fuera limitada. Por consiguiente, es claro que la esencia divina no es algo general en el ser, ya que es distinta de todo lo demás, sino solo en el causar; porque lo que es *per se*, es causa de aquellas cosas que

no son *per se*. De ahí que un ser subsistente *per se (esse)* sea la causa de todos los seres recibidos en otro. Y así, la esencia divina es un inteligible que puede determinar al intelecto<sup>40</sup>.

La objeción establece una conexión entre supremacía y generalidad. La respuesta de Tomás no simplemente rechaza esa conexión. Sino que la objeción se centra en el tipo incorrecto de generalidad abordado allí. Tomás la llama generalidad en el ser. Evidentemente quiere decir en predicabilidad. El predicado más general será asimismo el más indeterminado. Si la esencia divina, siendo suprema, también es la más general en este sentido, entonces Él no tendrá determinación alguna. Después de todo, incluso la forma inteligible significada por el término ser tiene cierta determinación ya que es distinta de lo significado por no-ser; pero nada determinado puede ser más general que el ser, puesto que cada determinación es en sí misma un ser. Así, si la esencia divina es aún más general que el ser –común, podríamos decir, tanto al ser como al no ser– entonces debe ser completamente sin determinación. Y si es así, será completamente inteligible, al menos para nosotros. No tendrá nada por lo que podamos distinguirla de otros posibles objetos de comprensión.

Sin embargo, Tomás rechaza este tipo de generalidad a favor de un tipo de generalidad muy diferente. Él la llama generalidad en el causar. La esencia divina es la más universal de las causas, que se extiende absolutamente a todas las cosas. Tampoco es solo el agente universal; es también el fin universal y el ejemplar universal. La deidad es el bien común de todas las cosas. Y disfruta de todas estas causalidades porque contiene en sí mismo, de manera eminente, todas las perfecciones de las cosas y todo lo que se puede entender de alguna manera<sup>41</sup>. En comparación con la forma divina, incluso la naturaleza del ser es limitada<sup>42</sup>. De esta manera, la forma divina es lo más “común a muchos”. También es absolutamente infinita y absolutamente perfecta ya que no implica ningún tipo de composición de receptor y recibido, ya sea de materia y

<sup>40</sup> De Aquino, T., *Quodlibet* VII, q. 1, a. 1, obj. 1 & ad 1. La fecha de este *Quodlibet* se ha tomado de Sancti Thomae de Aquino, *Questiones de Quolibet*, in *Opera omnia*, Iussu Leonis XIII P.M Edita, vol. 1, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina / Éditions du Cerf, Roma / Paris 1996, p. ix\*.

<sup>41</sup> Acerca del hecho de que Dios contiene todos los inteligibles, de modo tal que una sola especie creada no puede representarlos tal como es, ver *STh*, I, q. 12, a. 2.

<sup>42</sup> De Aquino, T., *Super librum Dionysii De divinis nominibus*, cap. XIII, lect. 3, §989 (Marratti).

forma, o cualquier otro tipo de composición de potencia y acto, como tienen incluso los ángeles. No hay ningún principio material o limitante en Dios. Y así, si por determinado queremos decir limitado o contraído, la esencia divina no es determinada. Pero el término también puede significar algo más. Puede significar distinto. En este sentido, la esencia divina es determinada<sup>43</sup>.

Es distinta en su misma pureza o separación. De hecho, no hay nada más distinto. La deidad es completamente incomunicable. Lo es más que la esencia de cualquier criatura, corporal o espiritual. La esencia de la especie de una criatura corporal es completamente comunicable, e incluso la de un ángel lo es en parte, en cuanto a su género. Pero la especie divina no es en ningún género<sup>44</sup>. Si bien es más común, como causa, Dios también es más individual, completamente indiviso en sí mismo, es decir, completamente simple, y completamente dividido de cualquier otra cosa<sup>45</sup>. Al ser más distinto, más formal, también es exquisitamente inteligible.

Mi interés principal aquí no es defender la posibilidad de llamar a Dios “determinado”. De hecho, a pesar del pasaje que acabamos de examinar, creo que encontramos a Tomás más bien evitando ese modo de hablar y, por el contrario, tendiendo a negar que Dios sea determinado en el sentido de limitado o confinado. Pero él siempre enseña que Dios es distinto, y que Dios es esencialmente una forma. Y mi interés principal radica en la naturaleza de la forma en general. A la luz de lo anterior, me parece que se necesita más trabajo para reunir las diversas funciones que vemos que Tomás asigna a la forma: principio de ser, principio de cognición, principio de causalidad eficiente. En particular, parece haber una cierta tensión –aunque de ninguna manera una simple oposición– entre la función de la forma en la materia, que es dar un ser natural determinado a una sola cosa, y la aptitud intrínseca de la forma, como forma, de ser “común a muchos”. Supongo que, en parte, la tensión se mitiga con la consideración de que incluso la forma en la materia es un principio de agencia y de que “lo semejante genera lo semejante”; de hecho,

<sup>43</sup> El tema es abordado muy brevemente en la *Suma* (*STh*, I, q. 7, a. 1) en el mismo artículo sobre la infinitud de Dios. La tercera objeción contra el ser infinito de Dios dice que “Dios es esto y no otro”, y que, por consiguiente, Él es finito. La respuesta es que la misma razón para llamar a Dios infinito, que Su *esse* no es recibido en algo, manifiesta que Su ser es distinto y separado de todo lo demás.

<sup>44</sup> Ver *STh*, I, q. 5, a. 4.

<sup>45</sup> Ver *STh*, I, q. 3, a. 2, ad 3, y q. 3, a. 3, junto con I, q. 11, a. 4.

parece que, para Tomás, la noción original de “perfección” se encuentra en el poder efectuar la propia semejanza<sup>46</sup>. Pero, ¿qué sucede con el nivel aún más básico de la causalidad formal, el de dar el ser a la misma materia en la que se encuentra? Después de todo, esto es donde primero obtenemos la noción misma de forma, donde primero vemos a la forma funcionando como forma.

Mi sugerencia sería continuar en la línea indicada en la discusión sobre la determinación de la esencia divina: la línea de la unidad. La forma da el ser (*esse*) a la materia, me inclino a decir, en la medida en que reduce la materia al tipo de unidad que el *esse* presupone, la unidad de una esencia única<sup>47</sup>. Pero no deberíamos pensar en esto meramente en términos lógicos, como la unidad de las partes de una definición. También es la unidad de la materia misma, la unidad de un único cuerpo natural. Lo que es especialmente sugerente aquí, creo, es la doctrina de que una forma sustancial está en cada parte del cuerpo que informa, en efecto, la *totalidad* de la forma –la totalidad de la esencia– está en cada parte<sup>48</sup>. Todas las partes de la cosa participan de la esencia de la única forma, y por eso participan del único acto de ser al que la cosa queda determinada por su forma. Las formas son simples. No tienen *per se* partes cuantitativas<sup>49</sup>. Pero definitivamente no debemos pensar en ellas como puntos; difícilmente puede encontrarse un solo punto en todas las partes de un cuerpo. Quizás podamos decir entonces que incluso la forma en la materia, especialmente la forma sustancial, es “común a muchos”: no a muchas sustancias distintas, sino a las muchas partes de la sustancia que informa. Podríamos decir que la forma es algo intrínsecamente expansivo (por supuesto, es solo una metáfora). Uno recuerda la conexión que Aristóteles ve entre el término griego naturaleza y el término para crecimiento<sup>50</sup>.

Nada de esto debe verse como un debilitamiento de la primacía metafísica absoluta de *esse*. Ser es la “perfección de todas las perfecciones y la actualidad de todos los actos”. Pero seguramente parte de su primacía consiste en ser lo que es “lo máximamente formal de todo”.

---

<sup>46</sup> *STh*, I, q. 5, a. 4.

<sup>47</sup> Sobre el *esse* en tanto que presupone la unidad de una esencia, ver *STh*, I, q. 6, a. 3, ad 1.

<sup>48</sup> Ver *STh*, I, q. 76, a. 8.

<sup>49</sup> Ellas pueden tener cantidad *per accidens*; ver *STh*.

<sup>50</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, V. 4, 1014b16-26.



## Capítulo II

# La forma entre el acto y la potencia en Tomás de Aquino\*

En este capítulo me propongo detectar y examinar un problema dentro del pensamiento de Tomás de Aquino con respecto a la distinción entre potencia y acto a fin de iluminar la comprensión de este par de términos metafísicos tan fundamentales. El problema está estrechamente relacionado con su famosa distinción entre esencia y ser (*esse*) en las sustancias creadas, surgiendo sobre todo de los diversos modos en que el Aquinate caracteriza la forma creada. Por un lado, no hay duda de que él considera la forma, en cuanto tal, como un tipo de acto. La forma es un acto en cuanto es aquello por lo que algo está en acto. Por otro lado, sin embargo, Tomás califica la forma creada como un cierto tipo de potencia: potencia para el *esse*, que obviamente también es un acto, *actus essendi*. Por lo tanto, el problema es simple: si, como enseña Aristóteles, la potencia y el acto dividen al ente, en cuanto ente, ¿puede tener sentido decir que lo mismo, es decir, la forma, es al mismo tiempo potencia y acto? ¿Cómo es que puede encontrarse la forma en ambas partes de la división?

En las secciones I y II, por consiguiente, presento la pregunta, y también trato de formular lo que creo sería la línea de respuesta seguida por muchos tomistas. Esta respuesta depende de una distinción muy radical entre dos órdenes de actos: el “categorial”, cuyo principio sería precisamente la forma, y el “existencial” o “trascendental”, con el *actus essendi* a la cabeza. En la Sección III, planteo algunas dificultades para esta línea de respuesta. De hecho, no me parece que las concepciones tomasianas de la forma, del *actus essendi* y del papel causal de aquella con respecto a este, coincidan con la distinción de órdenes

---

\* Traducción del original por Liliana B. Irizar, “La forma tra la potenza e l’atto in Tommaso d’Aquino”, *Aquinas*, Anno LIX, 2016/I, pp. 73-88.

antes mencionada. Luego, en la sección IV, ofrezco mi propia solución al tema. Esta gira en torno al sentido exacto en que la forma creada se dice “potencia” para el *actus essendi*. Precisamente, este sentido de potencia, creo, que explica el sentido en el que la forma también se dice acto. Finalmente, en la sección V, señalo otro sentido más en el cual la forma se dice potencia para el *esse*. En este último sentido, la forma se concibe, no como un principio casi pasivo y receptivo del *esse*, sino como una *virtus* –un poder o una fuerza– que es casi activa. Entendida así, la potencia de la forma puede atribuirse incluso a Dios.

### 1. *El Comentario a la Metafísica y la forma como acto*

El Libro Quinto de la *Metafísica* de Aristóteles es un pequeño diccionario de treinta términos<sup>1</sup>. Casi todos los términos tienen varios significados que Aristóteles trata de distinguir y ordenar. Tomás de Aquino, al comentar este Libro, da por sentado que los términos considerados pertenecen a la ciencia metafísica. En su opinión, algunos términos significan ciertas causas del objeto de esta ciencia, es decir, de la naturaleza que busca comprender y explicar; otros términos significan el objeto mismo o una parte de él; y aún otros, algunos atributos del objeto. El duodécimo término es *potencia (dynamis)*. Tomás explica que, con esto, el filósofo comienza a distinguir los términos que significan partes del ente –el objeto de la metafísica– y que primero considera que el ente está dividido en potencia y acto.

Ahora bien, esta lectura es algo sorprendente. De hecho, el término acto (*energeia*) no figura entre los treinta términos del Libro Quinto<sup>2</sup>. Pero Tomás intenta explicar esta ausencia. Suponiendo que la *Metafísica* sea un trabajo único y unitario, cree que Aristóteles no trata el término acto en el Libro Quinto porque “es posible que no tuviera su significado apropiado, sin aclarar primero la naturaleza de las formas –*natura formarum*– como lo hará en los Libros Octavo y Noveno”<sup>3</sup>. El Aquinate no desarrolla esta afirmación; no dice de qué modo la naturaleza de las formas ayuda a explicar el significado de un acto. Sin embargo, creo que esto surge en el Libro Noveno.

<sup>1</sup> Sobre la relación entre el Libro V y el resto de la *Metafísica*, ver Berti, E., *Estructura y significado de la Metafísica de Aristóteles*, Edusc, Roma 2006, pp. 68-71.

<sup>2</sup> El término *entelecheia* aparece brevemente, con potencia, en el examen de ser y ente en V, 7, 1017a35-b9.

<sup>3</sup> De Aquino, T., *In V Metaph.*, lect. 14, §954 (Marietti). Creo que está pensando en el último capítulo del Libro Séptimo.

Allí, Aristóteles observa que originalmente el término *acto* se usaba con referencia al movimiento, pero que su significado es más amplio. Realmente significa *entelequia*<sup>4</sup>. Tomás explica *entelequia* así: “perfección, esto es, forma y cosas similares, que son todas las operaciones”<sup>5</sup>. Más adelante en el Libro Noveno, descubrimos la existencia de las operaciones llamadas perfectas, por ejemplo, sentir<sup>6</sup>. Según Tomás, sentir es acto perfecto porque su sujeto ya está en acto de acuerdo con la forma del objeto que lo define<sup>7</sup>. En cambio, un movimiento tiene un sujeto que está solo en potencia con respecto a la forma que define el movimiento. El movimiento es imperfecto, acto de lo que está en potencia<sup>8</sup>. Si el movimiento nos parece el acto por antonomasia, esto es solo porque es más manifiesto a los sentidos<sup>9</sup>.

La extensión del término *acto*, fuera del movimiento, también tiene consecuencias para el significado de *potencia*. El significado más propio de *potencia* es para Aristóteles precisamente aquello que es principio del movimiento: en el sentido activo de mover o en el sentido pasivo de ser movido<sup>10</sup>. Pero también afirma, en el Libro Noveno, que ni siquiera este significado es lo que le interesa, y que la potencia puede extenderse incluso más allá de las cosas móviles<sup>11</sup>. Es decir, puede significar un principio para otros tipos de actos. Así, la materia es potencia para la forma y la vista es potencia para ver<sup>12</sup>.

---

<sup>4</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, IX.3, 1047a30.

<sup>5</sup> *In IX Metaph.*, Lect. 3, §1805.

<sup>6</sup> Cfr. *Metaph.*, IX.6, 1048b18-36.

<sup>7</sup> De Aquino, T., *In III De anima*, Lect. 12, §766. Las líneas 1048b18-36 de la *Metaph.* no están incluidas en el comentario de Tomás.

<sup>8</sup> También se puede observar que, en la explicación ofrecida por Tomás de la definición de movimiento en la *Física* de Aristóteles (De Aquino, T., *In III Phys.*, Lect. 2, §285 [3]), la dimensión de acto que pertenece al movimiento sería una posesión imperfecta de la misma forma que sirve como término del movimiento; por ejemplo, la tibieza respecto de lo que se está calentando. La potencia, por otro lado, sería el orden hacia la posesión perfecta.

<sup>9</sup> *In IX Metaph.*, Lect. 3, §1805.

<sup>10</sup> *Metaph.*, IX.1, 1046a9-15.

<sup>11</sup> *Metaph.*, 1, 1045b35-1046a2; IX.6, 1048a25-30.

<sup>12</sup> Tomás agrega, como ejemplo, que hay potencia y acto también en las cosas intelectuales: *In IX Metaph.*, Lect. 1, §1770. Sobre la extensión de la potencia, ver *In IX Metaph.*, Lect. 5, §1824.

En la lectura tomasiana de la *Metafisica*, por lo tanto, la forma es ciertamente un tipo de acto. De hecho, el Aquinate insiste más que Aristóteles en este punto<sup>13</sup>. Considera que esto es esencial para la plena comprensión del acto mismo. Pero ¿qué significa para él que la forma es acto?

La primera respuesta, si bien no parece tal vez contribuir mucho para aclarar el asunto, sería que la forma es aquello por lo que algo está en acto. Ser en acto de algún modo, resulta inmediatamente de alguna forma, en cuanto forma. Entonces, desde aquí podemos pasar a una respuesta más profunda, si consideramos que, para Tomás, estar en acto es lo que propiamente significa el ser mismo. Es decir, en un sentido propio, lo que no es en acto, incluso si está en potencia, no es<sup>14</sup>. Y, por lo tanto, calificar la forma como acto quiere decir que la forma es causa del ser, *causa essendi*, de algo. De hecho, en el texto que tenemos del comentario al Libro Noveno, la forma es denominada “causa principal” del ser<sup>15</sup>. Lo que Tomás quiere decir, creo, es que la forma es la causa propia o inmediata del ser de algo. Las otras causas –el agente, la materia, el fin– pueden ejercer su causalidad incluso antes de que la cosa sea, es decir, mientras todavía está solo en potencia. Pero a la forma sigue, de manera inmediata y necesaria, el ser en acto; es decir, citando la formulación aristotélica, “el ser de la cosa no como decimos en potencia”<sup>16</sup>.

Este concepto de forma como acto y causa del ser no se encuentra solo en los comentarios de Tomás a Aristóteles. Los textos de otras obras donde el Aquinate califica la forma así, como acto y como causa del ser, son muy numerosos. Una forma, dice en la *Summa Theologiae*, es “por su esencia acto”<sup>17</sup>. A veces incluso dice que el acto es forma; por ejemplo, cuando explica lo absurdo de la idea de la materia que es sin forma: sería un ente en acto sin acto<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Sin embargo, no hay duda de que para Aristóteles la forma es acto. Ver, por ejemplo, *Metaph.*, IX, 8, 1050a15-16, y piénsese en la definición de alma en Aristóteles, *De anima*, II, 1, 412a4-9 y 11, 2, 414a12-19.

<sup>14</sup> Véase *Metaph.*, IX, 3, 1047a32-b2: el movimiento no se atribuye a cosas que no son, es decir, que no están en acto, sino solo en potencia.

<sup>15</sup> *In VII Metaph.*, lect. 17, §1678-79; cfr. *In VIII Metaph.* 2, §1696.

<sup>16</sup> *Metaph.*, IX, 6, 1048a31-32.

<sup>17</sup> De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 7; a. 1; anche De Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, 11.30, §1073 (Marietti).

<sup>18</sup> *STh*, I, q. 66 a. 1. Si veda anche *In I De caelo*, lect. 6, §63[6]; *In II De an.*, lect. 7, §320.

## 2. Paradoja: la forma esencialmente como acto y al mismo tiempo potencia para ser

Ahora bien, para aquellos que conocen el pensamiento de Tomás, esta insistencia en la forma como acto me parece que debería plantear una pregunta. Estoy pensando en la famosa tesis de la distinción entre ser y esencia en las criaturas. Tomás también enseña que el ser y la esencia, cuando son distintos, se relacionan como acto y potencia. Por supuesto, la esencia de las criaturas corpóreas no es solo la forma. Es una combinación de forma y materia. En las criaturas espirituales, sin embargo, la esencia no es más que forma<sup>19</sup>. ¿No es esto un poco paradójico? Si una forma es esencialmente acto, y si la esencia creada es forma parcial o totalmente, ¿cómo es posible que sea potencia? Si el acto y la potencia dividen al ente, ¿cómo puede estar a horcajadas de la división?

Antes de abordar la pregunta, tal vez valga la pena señalar que el propio Aristóteles parece asociar al menos algunas formas con algún tipo de potencia. En el Libro Noveno, por ejemplo, la vista y la ciencia son llamadas potencias, una para ver y la otra para especular. En el *De anima*, el *alma intelectual* es denominada forma, de hecho, forma de las formas<sup>20</sup>, mientras se dice que su naturaleza está en potencia para los objetos inteligibles<sup>21</sup>. Asimismo, en *De anima*, el alma en general se define como el primer acto de un cuerpo que tiene la vida en potencia, y Aristóteles especifica que propiamente el cuerpo con el alma es lo que tiene la vida en potencia<sup>22</sup>. La potencia para la vida parece ser el alma misma.

Sin embargo, al menos desde la óptica de Tomás, estos ejemplos aristotélicos no son realmente pertinentes para nuestra pregunta. Lo digo por dos razones. Una es que, para Tomás, todas estas potencias se refieren siempre a la actividad y no al ser. También en la definición general del alma, Tomás interpreta la palabra *vida* como actividad vital<sup>23</sup>. No es realmente el ser del viviente. Por supuesto, Aristóteles habla de la vida también como el ser del viviente; lo hace

<sup>19</sup> Un angelo è *ipsa forma subsistens*, una forma stessa sussistente: *STh*, I, q. 50, a. 5.

<sup>20</sup> *Metaph.*, IX. 6, 1048b2; IX. 8, 1050a10-14, 1050b36-1051a3.

<sup>21</sup> *De an.*, 111. 4, 429a27-29; 111. 8, 432a1-3.

<sup>22</sup> *De an.*, II. 1, 412b25-26.

<sup>23</sup> *In II De an.*, lect. 2, §240-1; *STh*, I, q. 76, a. 4, ad 1; *STh*, I, q. 77, a. 1; *In IX Ethic.*, lect. 7, §1847.

cuando afirma que el alma, que es causa de la vida, es causa del ser, y que por lo tanto es sustancia, es decir, lo que los escolásticos llaman forma sustancial<sup>24</sup>. Pero aquí Aristóteles no habla en absoluto de una potencia con respecto a la vida o al ser, y tampoco lo hace Tomás en su comentario a este pasaje<sup>25</sup>. La única potencia de la cual habla allí es la del cuerpo o de la materia respecto del alma.

Además, cuando el Aquinate aborda el tema de la potencia del alma con relación a las actividades vitales, insiste en distinguir la esencia del alma, que es única, de sus múltiples principios –las potencias, precisamente– en virtud de la cual el viviente es capaz de tales actividades. La razón por la que propone esta distinción es justamente porque la esencia del alma es acto. Aquello que tiene el alma en acto, mientras lo tenga, está vivo, es decir, tiene ser; y, sin embargo, a veces se encuentra solo en potencia para las actividades vitales. Por lo tanto, las potencias con respecto a estas actividades no son la esencia misma del alma, porque –y aquí hay una declaración clave– “nada está en potencia en virtud de un acto, en cuanto es acto”<sup>26</sup>.

Entonces ahora llego a la pregunta. Creo que muchos intérpretes actuales darían una respuesta más o menos como la siguiente. En general, creo que tal respuesta refleja las lecturas de Tomás hechas por algunos de los intérpretes más destacados del siglo XX<sup>27</sup>. Sus lecturas no son idénticas, pero creo que son convergentes en las líneas que ahora trataré de rastrear.

La paradoja de la forma como acto por el cual una cosa está en acto y al mismo tiempo como potencia respecto del ser, se resolvería simplemente reconociendo la metafísica tomasiana de la creación y los otros sentidos del ser y de acto, y, en consecuencia, –también de potencia– que ella establece. En un sentido, la forma sigue siendo acto y causa del ser: es acto en relación con la materia, y es la causa del ser “categorial”. Este es ante todo el ser sustancial, es decir, el ser determinadamente de tal o cual especie de sustancia. Es decir, la

<sup>24</sup> *De an.*, 11. 4, 415b12-14.

<sup>25</sup> *In II De an.*, lect. 7, §319-21.

<sup>26</sup> *STh*, I, q. 77, a. 1.

<sup>27</sup> Sobre la relación entre la lectura de Gilson, E., Fabro, C., y otros Contat, A., *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento*, en *Alpha Omega*, 11/1 (2008), pp. 77-129 & 11/2 (2008), pp. 213-250. Para la visión típica de Gilson, ver *Being and Some Philosophers*, PIMS, Toronto 1949, p. 170.

forma es acto, ya que determina la potencia indeterminada de la materia para un ser específico. El acto aristotélico llegaría hasta aquí, pero para Tomás, el acto verdadero, el acto real —el acto en un sentido absoluto— sería algo de otro orden, el “existencial” o “trascendental”. Este es el *actus essendi*. Y con respecto a él, la forma misma es potencia. ¿De qué modo? No como lo indeterminado es potencia respecto de una determinación. De hecho, el efecto propio de la potencia de la forma sería precisamente determinar, en el sentido de limitar, la perfección del acto que la actualiza. Formas diferentes limitan y condicionan el *actus essendi* de modos diferentes, pero la naturaleza intrínseca del *actus essendi* no es una función de la forma que lo recibe. Así, tal acto se encuentra de entrada en un modo puro, absoluto e infinito. Ese es el Creador. El ser de cada criatura es una participación finita de su ser. Él es el *ipsum esse subsistens*.

### 3. Problemas relativos a esta respuesta

Como he dicho, no pocas veces Tomás se lee más o menos de la manera que se acaba de describir. Sin embargo, entre los intérpretes más recientes, el consenso sobre esta lectura no es en absoluto unánime<sup>28</sup>. Yo también encuentro ciertas dificultades en ella. Aquí mencionaré solo algunas concernientes a la pregunta formulada.

Una primera dificultad es la siguiente. Precisamente en su comentario a la *Metafísica*, donde insiste tanto en la forma como acto y como causa del ser, Tomás encuentra —esta vez en el Libro Cuarto— lo que él llama el *actus essendi*. Está explicando un argumento con el que Aristóteles quiere mostrar que el término *uno* y el término *ente* —o lo que es— significan la misma naturaleza, si bien bajo conceptos diversos. El término *uno*, de hecho, expresa indivisión; *ente*, en cambio, expresa el *actus essendi*. Y, en cualquier caso, la naturaleza significada por los términos es la misma. En efecto, no es más que la naturaleza del sujeto del que predicán. Así, por ejemplo, las expresiones *hombre*, *un hombre* y *lo que es hombre* significan la misma naturaleza. Ni el término *uno* ni *lo que es* añade alguna otra naturaleza a la naturaleza de hombre. Y así sucede cuando se predicán de otros sujetos. Además, aquí el Aquinate critica a Avicena por el hecho de que trata el ser como algo añadido a una esencia o a una naturaleza sustancial: “Porque, aunque el ser de una cosa es distinto de

---

<sup>28</sup> Pienso, por ejemplo, en el dominico canadiense recientemente fallecido, Lawrence Dewan y en el académico neerlandés, Rudi te Velde.

su esencia, esto no debe entenderse como algo sobreañadido al modo de un accidente, sino como constituido por los principios de la esencia”<sup>29</sup>.

Esta afirmación es particularmente decisiva. Dice mucho más que la afirmación de que la esencia limita o condiciona el ser de la cosa. Presenta la constitución misma del ser de la cosa como una función de su esencia —esto es, de su materia y de su forma, si es cuerpo, o de su forma pura, si es espíritu. Es decir, cada *actus essendi* es, intrínsecamente, *actualitas essentiae*, la actualidad de una esencia— de una forma o naturaleza<sup>30</sup>.

En esta misma línea, me gustaría citar un pasaje de la *Summa Theologiae* que considero verdaderamente fundamental, metafísicamente hablando<sup>31</sup>. Tomás está explicando qué es un ente, en sentido absoluto. Un *ente*, afirma, significa con propiedad algo en acto. Pero *acto* se dice convenientemente con referencia a la potencia. Y, por consiguiente, lo que hace que algo sea ente, en sentido absoluto, es aquel factor por el que la cosa “ante todo se divide de aquello que solo está en potencia”. Aquí, creo, Tomás quiere hacer eco de las palabras de *Metafísica* IX: el acto es “el ser de una cosa, no como decimos en potencia”. Lo que desde el comienzo hace que una cosa no sea solo en potencia, sino dividida de ella, es lo que la convierte en ente en sentido absoluto. Y esto, continúa Tomás, es el ser sustancial de cada cosa<sup>32</sup>. Luego, además de esto, hay otros actos, también actos de ser —que hacen que la cosa sea ente en algún sentido—; por ejemplo, ser blanco.

Ahora bien, el contexto del pasaje no deja dudas de que Tomás aquí toma el término *ser* en el sentido de *actus essendi*. Se trata precisamente de la famosa “actualidad de todos los actos, perfección de todas las perfecciones, incluso de las formas mismas”<sup>33</sup>. Lo está considerando como aquello en que consiste

<sup>29</sup> *In IV Metaph.*, lect. 2, §553. Cfr. *In IX Metaph.*, lect. 11, §1903: *esse compositorum surgit ex componentibus*.

<sup>30</sup> *STh*, I, q. 3, q. 4; q. 54, a. 1. Cfr. *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; *De pot.*, q. 5, a. 4, ad 3; *STh*, q. 85, a. 4.

<sup>31</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1; cfr. q. 76, aa. 4 & 6.

<sup>32</sup> Respecto de la idea de que un ente en sentido absoluto es una sustancia en acto, véase la observación de Aristóteles según la cual el movimiento no pertenece a lo que es en sentido absoluto un no-ente, es decir, no un “esto” (tode): *Física*, V. 1, 225a20-26; cfr., el comentario de Tomás ad loc., y también *STh*, I, q. 76, a. 4, obj. 2 & ad 2.

<sup>33</sup> Véase el cuerpo de *STh*, I, q. 5, a. 1; todo el artículo guarda continuidad con *STh*, I, q. 4, a. 1, ad 3 y con las discusiones sucesivas en torno a la perfección del ser.

cualquier bondad verdadera poseída por una cosa. Pero lo que quiero subrayar es el hecho de que el Aquinate presenta el ser mismo como algo estrictamente categorial. Eso es principalmente el ser sustancial; luego se extiende de modo secundario al ser en la categoría de los accidentes. Por tanto, siempre se encuentra en función de una determinada naturaleza y forma; es distinto de la forma, sí, pero no es otra naturaleza, absoluta o autónoma, simplemente añadida a la forma<sup>34</sup>. La distinción es mucho más sutil. Pero lo he tratado en otra parte<sup>35</sup>. Aquí estoy interesado en la forma como acto y potencia.

Otro problema, que concierne a la tesis de que la forma es un acto solo en cuanto constituye la determinación de alguna potencia indeterminada como la materia, es que de esta manera no parece posible llamar a la forma un “acto” en el caso de cosas espirituales o inmateriales, es decir cosas que son formas puramente subsistentes. Y, sin embargo, Tomás enseña que, incluso en estas cosas, la forma es acto y también causa del ser. Este punto merece una reflexión.

En primer lugar, como acabo de mencionar, para Tomás el término *acto* siempre implica una cierta referencia a la potencia. Pero no es que cada acto sea el acto *de* una potencia. Es solo que cada acto divide una cosa de aquello que está en potencia —principalmente de lo que solo está en potencia—, es decir, de la materia prima. Puede haber un acto que no sea el acto de una potencia, esto es, un acto subsistente. Este acto está, por así decirlo, muy dividido de la potencia de la materia, ni siquiera está unido a la materia. Para Tomás hay muchos actos de este tipo, es decir, muchas sustancias inmateriales<sup>36</sup>. Cada una es una *quididad* —esto es, una esencia—, y una forma<sup>37</sup>.

Ahora bien, quizás parezca extraño hablar de una forma que existe sin la materia y sin ninguna potencia subyacente; tal vez suena como una forma que

---

<sup>34</sup> He tratado este tema en “On Whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is Platonism”, en *The Review of Metaphysics* 60 (2006), pp. 269-303 (versión de “*Lipsium esse è ‘platonismo?’*”, en, S.L. Brock (ed.), *Tommaso d’Aquino e l’oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 193 -220. Existe versión en español en: Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*; trad. C.R. Domínguez, Ed. L.B. Irizar y D. Torrijos Castrillejo; Bogotá-Madrid: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda y Universidad Eclesiástica San Dámaso, 2017, pp. 31-66.

<sup>35</sup> Consultar más adelante el capítulo III.

<sup>36</sup> Un ángel es una forma, y, por consiguiente, un acto: *STh*, I, q. 50, a. 2, obj. 3.

<sup>37</sup> *In IX Metaph.*, lect. 11, §1912.

no es una forma *de* algo. El Aquinate, sin embargo, no lo ve así. Para él, es una forma de algo: es una forma de sí misma. Esto no es solo un juego de palabras: una sustancia inmaterial no tiene una parte constitutiva que actúe como un principio formal, pero esto no significa que no haya nada en esa sustancia en virtud de lo cual es. Significa, por el contrario, que es en virtud de sí misma. Es decir, no es que no tenga una causa de su ser; es que ella misma es la causa del propio ser<sup>38</sup>. Y nuevamente, es por esto que la forma se llama acto. Es aquello en virtud de lo cual algo es en acto—o “es” en sentido propio—. En resumen, Tomás no llama a la forma *acto* solo en vista de su función de determinar o actualizar la materia. Así como el ser, en su opinión, es esencialmente una función de la forma, la forma misma es algo ontológico o existencial. Es esencialmente la causa del ser, es decir, del *actus essendi*. Me parece que la línea interpretativa mencionada anteriormente no hace justicia a la causalidad de la forma respecto del ser mismo en Tomás.

Un último problema que me gustaría indicar para la lectura anterior es que esta parece tener al menos la tendencia a excluir la forma de Dios<sup>39</sup>. Sugiere que la esencia de Dios es un ser puro sin forma. Pienso que, para Tomás, esto no sería menos absurdo que la idea de una materia sin forma. Y, de hecho, él insiste firmemente en la forma divina. La llama *deitas*. Y dice que Dios es “por su esencia forma”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Véase *STh*, I, q. 39, a. 2, ad 5; *Super Librum de causis*, lect. 26 (en la edición de Saffrey, p. 128, líneas 1-11).

<sup>39</sup> “Dios es el Infinito y el Incomprensible por definición, ya que es el *Esse ipsum*: por lo tanto, escapa a todo captación de una presencia finita como es el conocimiento creado. La conciencia, como razón especulativa, llega a la forma”, y “Dios no tiene forma sino que es el *esse ipsum*. Esta comprende las ideas, pero Dios es solo real; es el *Ens realissimum* que no tiene potencia en sí mismo”: Fabro, C., *La oración en el pensamiento moderno*, Ediciones de Historia y Literatura, Roma 1983, p. 43. Aunque obviamente no hay una idea de Dios mismo, que sea distinta de él y que lo exprese como mera posibilidad, según Tomás, El es la idea y el ejemplar de todo lo demás, incluso de las cosas meramente posibles (*STh*, I, q. 15, passim; q. 44, a. 3). Parece difícil entender cómo puede ser una idea y un ejemplar sin tener forma. Sobre la ausencia de forma y esencia (en el sentido propio al menos) en Dios, menos radical que Fabro pero en la misma línea, está Gilson, E., *The Elements of Christian Philosophy*, Doubleday, Nueva York 1960, cap. 5, pp. 113-48; sobre esto, véase Dewan, L., Gilson, E., y *Actus Essendi*, en *Maritain Studies* 15 (1999), pp. 1-27.

<sup>40</sup> *STh*, I, q. 3, a. 2.

De hecho, el Aquinate dice que Dios es “determinado” –obviamente no en el sentido de limitado– sino en el sentido de ser él mismo y no otro, es decir, distinto del resto<sup>41</sup>. Dios es “especificado” de acuerdo con su forma, y también “identificado” de acuerdo con ella<sup>42</sup>. Es decir –sobre todo Dios– tiene su identidad, y considerarlo de esta manera significa considerar en él la función que es propia de la forma. Incuestionablemente, en Dios, ser y forma son realmente idénticos<sup>43</sup>. De tal forma, evidentemente, queda excluida toda composición de potencia y acto, pero esto solo significa que tal composición no pertenece a las formas como formas. Dios es “máximamente forma simple”<sup>44</sup>. La composición está solo en las formas inferiores creadas.

#### *4. La resolución de la paradoja: la forma como acto en cuanto tal potencia*

Entonces, ¿cómo podemos resolver la paradoja de las formas que son esencialmente acto y potencia al mismo tiempo? Veamos primero el sentido según el cual son acto.

En su sentido principal y absoluto, acto no es más que el ser. El *actus essendi* es ciertamente el acto de todos los actos<sup>45</sup>, pero la forma también es acto. Y en una criatura, la forma es distinta del ser. Cabe advertir, sin embargo, que no es que haya dos actos aquí. Es más bien que la forma se dice acto por su relación con el ser. ¿Qué relación? No solo la de su participación en el ser. Esto no es suficiente para justificar el nombre de acto. De hecho, incluso la materia, y todo el compuesto de materia y forma, participan del ser a través de la forma;

<sup>41</sup> De Aquino, T., *Quaestiones de quodlibet*, VII, q. 1, a. 1, ad 1 (1256); este texto es muy pertinente con relación a la cita de Fabro, más arriba, nota 39. Pienso que Dios se puede decir máximamente determinado, en tanto que no hay nada en Él que no sea Él; esto es así porque es una forma subsistente, “o mejor”, un ser subsistente: *STh*, I, q. 3, a. 7. Por otra parte, no hay nada más formal que el ser mismo (*STh*, I, q. 7, a. 1; *Cont. Gent.*, 1.23, §214); y esto significa precisamente que es determinante, del modo como el acto determina la potencia –nociones presentes en el famoso texto sobre el ser– en *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9.

<sup>42</sup> Especificación: *STh*, I, q. 14, a. 5, ad 3; individuación: I, q. 3, a. 2, ad 3; q. 3, a. 3; q. 11, a. 3; q. 13, a. 9.

<sup>43</sup> Así, Dios, la esencia de Dios y el ser de Dios, subsisten. Con todo, más adelante dice simplemente que Dios es el ser mismo subsistente; véase mi artículo: “On Whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is Platonism”.

<sup>44</sup> *STh*, I, q. 13, a. 12, obj. 2.

<sup>45</sup> *STh*, I, q. 76, a. 6.

pero ni la materia ni el compuesto se dicen acto<sup>46</sup>. La forma es acto porque lleva consigo el ser, es decir, participa del ser por sí misma. Así, “el ser pertenece por sí a la forma, que es acto”<sup>47</sup>. Entonces, “cada cosa es ente en acto en virtud de una forma, según el ser sustancial o según el ser accidental, y por esta razón cada forma es acto”<sup>48</sup>. Nuevamente, “el primer efecto de la forma es el ser”<sup>49</sup>.

La forma creada no es su ser, pero es totalmente inseparable de él; lo tiene por sí y, de hecho, lo tiene inmediatamente<sup>50</sup>. Nunca está “en” potencia; y no tiene el ser en acto por medio de otra cosa. Y, por lo tanto, es acto, incluso si no es del todo simple<sup>51</sup>, pero contiene un acto simple; contiene el ser. Aquí debe notarse que Tomás a menudo llama al ser, no *actus*, sino *actualitas*—casi como la “actuosidad” de este acto—, que es la forma<sup>52</sup>. Un acto sin actuosidad no tiene sentido; y la actuosidad, es decir, el ser, es esencialmente de ese acto. La forma de una criatura determina el modo de su ser, y al mismo tiempo lo determina a ser, excluyendo absolutamente el no-ser. Como Platón ya observaba en el *Fedón*, el alma no es *vida*, pero tener un alma implica tener la vida, necesariamente<sup>53</sup>.

Ahora bien, diría que aquí nos encontramos justo frente a la metafísica de la creación de Tomás. Él dice: “Dios, al crear, no crea el ser natural en nosotros a través de una causa agente. Sin embargo, lo hace mediante una causa formal, puesto que la forma natural es el principio del ser natural”<sup>54</sup>. He aquí un punto clave. Una forma sustancial causa el ser de una sustancia y, en cierto sentido, es su causa más adecuada, ya que el ser se sigue inmediatamente de ella, pero no es una causa agente, y su causalidad supone la del agente de la sustancia. En la creación, el único agente es Dios. En la generación física, tam-

<sup>46</sup> Particularmente fuerte, (*forte*) en este sentido, *STh*, I, q. 75, a. 5.

<sup>47</sup> *STh*, I, q. 75, a. 6.

<sup>48</sup> *De spir. Creat.* q. un. a. 3, c.

<sup>49</sup> *STh*, I, q. 42, a. 1, ad 1; está hablando de la perfección de las Personas de la Trinidad. El texto continúa: “porque cada cosa tiene ser según su forma”. Ver (de nuevo) *STh*, I, q. 39, a. 2, ad 5.

<sup>50</sup> *STh*, I, q. 76, a. 7.

<sup>51</sup> *STh*, I, q. 50, a. 2, ad 3; I, q. 75, a. 5, ad 4.

<sup>52</sup> Por ejemplo, *STh*, I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 3.

<sup>53</sup> Platón, *Fedón*, 105c-6c.

<sup>54</sup> De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3. Cfr. *STh*, I, q. 45, a. 4, ad 2.

bién hay agentes creados. Universalmente, no obstante, un agente que causa el ser de una cosa debe causar asimismo su forma.

Creo que este punto es útil en relación con una objeción bastante frecuente contra la idea de la forma como causa del ser, esto es, que para causar debe ya ser, esto es, debe tener ser. Creo que la objeción supone que se está hablando de una causa agente. Un agente es algo que ya existe en acto y que actualiza otra cosa, pero la causalidad de la causa formal, así como la de la causa material, no supone que ella ya sea en acto. Solo supone que “sea” en el sentido de “es” que corresponde a su modo de causar. Así, la causalidad de la materia supone que ésta sea según el modo propio de la causa material; es decir, supone que sea en potencia. Por cierto, la prioridad de la forma del sujeto respecto de su ser no es completamente la misma que la de la materia con respecto a la forma, porque la materia puede preceder a la forma incluso en el tiempo, mientras que la forma y el ser no pueden no coincidir en el tiempo, pero como se dice en un opúsculo atribuido al gran y demasiado ignorado tomista Tomás de Sutton (†1315), la forma es anterior al ser con respecto a la inherencia<sup>55</sup>. Así, el ser pertenece al sujeto a través de la forma e incluso si el sujeto es forma pura, se puede decir perfectamente que la forma es en sí misma antes que el ser y que posee el ser por sí misma<sup>56</sup>.

¿Cuál es entonces la causalidad de la forma creada con respecto al ser? Dicha causalidad se encuentra, diría, justo dentro de su potencia respecto del ser. Después todo, según Aristóteles, la misma palabra *potencia* significa una especie de principio<sup>57</sup>. Y si es un principio del ser de algo, entonces, al menos de acuerdo con Tomás, puede llamarse no solo principio sino también causa<sup>58</sup>.

Y así llegamos a la cuestión del sentido en que la forma es potencia. Creo que en realidad hay dos sentidos. El primero, que concierne más directamente a la paradoja planteada, pertenece solo a la forma creada. Es potencia con respecto

<sup>55</sup> Cfr. De Sutton, T., *De quatuor oppositis*, cap. 1 ([www.corpusthomicum.org/xp4.html](http://www.corpusthomicum.org/xp4.html) [22-XI-2015]).

<sup>56</sup> Sobre la expresión “est in seipso” cuando se refiere a algo simple, véase *STh*, I, q. 3, a. 3, obj. 1 & ad 1.

<sup>57</sup> *Metaph.*, IX.1, 1046a9-10. Asimismo, conviene recordar que, en el individuo compuesto de potencia y acto, la potencia es anterior al acto; a veces, a lo largo del tiempo (los textos son muchos) y al menos estructuralmente (Cfr. *STh*, I, q. 66, a. 1).

<sup>58</sup> *In V Metaph.*, lect. 1, §751.

al ser en el sentido de que es receptora del ser. Es eso por lo que la criatura recibe y se apropia del influjo del ser de Dios<sup>59</sup>. Respecto de esta función, su potencia es análoga a la de la materia. La materia también es receptora. Y aquí ciertamente podemos hablar de una función de limitación o restricción. La forma creada limita el ser, pero asimismo hay diferencias importantes entre la potencia de la materia y la de la forma, y es en ellas donde vemos la causalidad propia de la forma. Una primera diferencia es la siguiente. En las sustancias generables, la materia recibe o padece el mismo acto de generación, que es un cambio, para ser exactos, sustancial. La materia pasa de una forma a otra y del ser de la una al ser de la otra. Por el contrario, la forma de una sustancia generable no padece la generación misma; la forma llega al final del cambio. O mejor, es en sí misma el término del cambio. El ser de la sustancia generada sigue a la forma inmediatamente<sup>60</sup>.

Así, aun siendo receptiva, la forma no es un principio pasivo. Es decir, no pasa de la privación a la posesión de lo que recibe, ni de la posesión a la privación. Y es potencia solo con respecto al ser que tiene, y no con respecto al no-ser u otro ser. No es potencia en relación con términos opuestos, como lo es la materia. En este sentido, es más similar a otro tipo de potencia señalado en *Metafísica* IX, a saber, la potencia activa natural o no racional<sup>61</sup>. Ésta está determinada a un cierto tipo de efecto y no está de ninguna manera en potencia respecto de un contrario. El fuego solo puede calentar, no puede enfriar. Al mismo tiempo, sin embargo, el fuego no puede ni siquiera calentar a menos que esté en contacto con algo que tiene la potencia de ser calentado. En cambio, una forma no puede tener un ser diferente del que tiene, ni carecer de él. El alma solo puede tener la vida, no otro tipo de ser, y no la muerte o la privación de la vida o del ser. Nuevamente, nunca se encuentra simplemente *en* potencia respecto de su ser. Está necesariamente en acto. Ahora bien, en la cosmología de Tomás, esto también es verdad para los cuerpos celestes. Su materia no está en potencia para otras formas u otros seres sustanciales. Por eso son entes necesarios, ingenerables e incorruptibles. Con todo, entre la materia y la forma, hay una diferencia respecto del ser: el ser no sigue a

<sup>59</sup> Ver *STh*, I, q. 104, a. 4, ad 2.

<sup>60</sup> Con relación a este, la forma creada sería más material que formal. El ser mismo es “máximamente” formal: *STh*, I, q. 4, a. 1, ad 3; I, q. 7, a. 1; *Cont. Gent.*, 23, §214.

<sup>61</sup> Véase *Metaph.*, IX. 2, 1046b4-24, e IX. 5, 1048a3-8. Cfr. De Aquino, T., *Comentario a la Física de Aristóteles*, lect. 21, §1153[13].

la materia inmediatamente. Llega a la materia a través de la forma. Sigue inmediatamente a la forma. Y es precisamente por esta razón que la forma se llama acto: es la causa de su ser, causa propia.

En síntesis: una forma creada, en cuanto forma, establece la identidad, es decir, la unidad sustancial del sujeto. Con ella, la esencia del sujeto, que es su capacidad de ser, se completa<sup>62</sup>. Y su ser mismo, que es acto, la sigue de una manera necesaria e inmediata. Digo “su” ser mismo, que se constituye de acuerdo con tal capacidad y proporcionado a ella, como la vida es proporcionada al alma. Y por eso, la forma misma se llama acto: en la medida en que el propio acto de ser la sigue de esta manera. Es decir, la forma creada es acto, precisamente en cuanto es el tipo preciso de potencia que es. Tomás, como hemos visto, insiste en que nada está en potencia para el acto, en cuanto acto. Pero esto no significa que el acto, en cuanto acto, no pueda contener también alguna potencia; solo significa que, en cuanto acto, su potencia no puede no estar en acto<sup>63</sup>. Hay potencias que siempre están en acto y nunca en potencia, es decir, potencias que no están, como la materia prima, “solo en potencia”, porque no son indeterminadas con respecto a sus actos correspondientes; están de por sí determinadas a algún acto preciso<sup>64</sup>. La potencia de la forma nunca está solo *en* potencia. Está inmediatamente y de por sí en acto. Y en cuanto a la división del ente, no está entre el ente *en* potencia y el ente *en* acto. La forma no está a horcajadas de la división. Una forma o es en acto o no es en absoluto.

### 5. *Virtus essendi*

Claramente Tomás se sirve del hecho de que potencia se dice de muchas maneras o en muchos sentidos. El sentido en el que se aplica a la forma creada, respecto del ser, parece estar lo más alejado posible del sentido más propio, esto es, el de principio del movimiento. El ser no es un movimiento y no actualiza a la forma misma a través de un movimiento o cualquier cambio.

<sup>62</sup> Véase, *STh*, I, q. 6, a. 3, ad 1.

<sup>63</sup> Solo dice que lo que no es acto puro, al estar mezclado con la potencia, no puede ser su actualidad, porque “actualitas potentialitati repugnat” (*STh*, I, q. 54, a. 1). Este texto debe leerse junto con *STh*, I, q. 75, a. 5. Sí puede haber potencia en un acto (no puro). Lo imposible es que un acto esté “solo” en potencia.

<sup>64</sup> Además de la potencia de la forma para su ser, Tomás también reconoce otras potencias que siempre están en acto; por ejemplo, la potencia del intelecto angélico (*STh*, I, q. 54, a. 4; q. 56, a. 1; q. 58, a. 1), y las potencias activas de los cuerpos elementales (que sin embargo pueden ser obstaculizadas) *In II De an.*, lect. 1, §229.

La distinción y la relación entre ser y forma son, por así decirlo, totalmente estáticas o estructurales.

No creo que este sentido de potencia se encuentre en Aristóteles. Ni siquiera el Aquinate parece pensar eso. Cuando compara la forma creada con la materia, en cuanto potencia receptora, lo que él cita no es Aristóteles, sino el *Liber de causis*<sup>65</sup>.

A modo de conclusión, sin embargo, me gustaría mencionar lo que me parece otro sentido en el que Tomás habla de la forma como potencia respecto del ser. Esta vez es un sentido de potencia que encuentra en Aristóteles, tanto en la *Metafísica* como en *De caelo*. Tengo la impresión de que es un sentido un tanto descuidado. Es la potencia de resistir a la corrupción o a la destrucción y de durar en el ser<sup>66</sup>. Tomás también la llama *virtus essendi*. Y la identifica con la forma de la cosa<sup>67</sup>.

Además, en al menos dos lugares, Tomás habla de esta potencia como casi activa<sup>68</sup>. Si lo entiendo correctamente, no significa que la forma produce el ser; de hecho, solo es “casi” activa. En cambio, creo que esto se conecta con una pequeña observación que hace el Aquinate sobre la famosa definición

<sup>65</sup> Allí se dice que todas las criaturas tienen “*yliatim*”; Tomás interpreta, erróneamente, esto como “algo material” (*Super Librum de causis*, lección 9, §230). Sin embargo, tiene razón (*Ibid*) al encontrar en el *Liber de causis* la tesis de que la esencia de toda criatura, ya sea que esté compuesta de materia y forma, o sea forma pura, es distinta de su ser y se relaciona con él como potencia receptora y limitante del acto; véase Taylor, R., *St. Thomas y el Liber de causis on the Hylomorphic Composition of Separate Substances*, en *Mediaeval Studies* 41 (1979), pp. 506-513.

<sup>66</sup> *Metaph.*, V. 12, 1019a26-32, 1019b10-11, e IX. 1, 1046a13-15; *De caelo*, 1.12, 280a28-283b22. Ver el comentario de Tomás a este pasaje. La misma noción aparece también en *Super Librum de causis*, *lectio* 4.

<sup>67</sup> En I *De caelo*, lect. 6, §62 [5]; *Cont. Gent.*, 11. 30, §1073; En VIII *Fis.*, Lect. 21, §1153 [13]. Ver *STh*, q. 55, a. 2, obj. 2, donde habla de la *virtus ad esse*; en el cuerpo del artículo, la *potentia essendi* está asociada con la materia, pero luego se hace una distinción entre potencia y *virtus*, que (aquí) es la perfección de una potencia, un concepto que se aplica fácilmente a la forma en relación con la materia. En otros lugares, por supuesto, Tomás atribuye una *virtus* al ser mismo.

<sup>68</sup> Esta expresión aparece en *Cont. Gent.*, 1.20, §174. En *De pot.* q. 5, a. 4, ad 1, habla del “modo de potencia activa”. También es relevante *STh*, I, q. 59, a. 2: una vez que la cosa es, su forma “la conserva en el ser”. Ver *STh*, q. 85, a. 6. Sin embargo, el *cuasi* es importante; cfr. *STh*, I, q. 104, a. 4, ad 2.

boeciana de eternidad, como “posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable”. Él responde a una objeción contra la palabra *vida* en esta definición. Según la objeción, la eternidad significa una cierta duración, y la duración atañe al ser más que a la vida, y, por lo tanto, la definición debería decir *ser* en vez de *vida*. Tomás responde:

Lo que es verdaderamente eterno, no solo es ente, sino que también es viviente; y el vivir, a diferencia del ser, se extiende a la operación. Ahora bien, el prolongarse (*protensio*) de la duración parece que se considera según la operación, más que según el ser: tanto es así que el tiempo es también número del movimiento<sup>69</sup>.

Aquí Tomás ve la duración en el ser casi como una actividad, medida de modo análogo al modo en que el tiempo mide la actividad del movimiento.

La potencia para durar, entonces, no está tan lejos del sentido más propio de potencia como principio del movimiento. Y, aun así, parece obvio que esta potencia también debe atribuirse al motor inmóvil. El Aquinate no dice, de hecho, que la duración de Dios es sin medida; su medida se llama eternidad, y es idéntica a Dios<sup>70</sup>. Sería absurdo, me parece, decir que Dios no tiene *virtus essendi* o potencia para durar en el ser<sup>71</sup>. Pero Tomás, creo, diría que incluso en Dios esta potencia se considera según el concepto de forma. Y esta forma, que es máximamente forma, también es más acto que cualquier otra forma, desde el momento que trae consigo su ser del modo más fuerte posible, identificándose con él.

---

<sup>69</sup> *STh*, I, q. 10, a. 1, ad 2.

<sup>70</sup> *STh*, a. 2.

<sup>71</sup> Ver *STh*, I, q. 42, a. 1, ad1: puesto que el ser es el primer efecto de la forma, las cosas que son de forma o naturaleza más perfecta son de mayor duración. Se trata de la igualdad en perfección de las Personas de la Trinidad.



### Capítulo III

## La forma sustancial como naturaleza en el Aquinate\*

### 1. *La pregunta: ¿por qué la naturaleza de una cosa física debe coincidir con su esencia?*

En un pasaje relativamente conocido de su pequeño tratado metafísico, *Sobre el ente y la esencia*, Tomás de Aquino explica los significados de varios términos filosóficos básicos. Todos ellos, dice, significan lo mismo, pero lo hacen desde diferentes ángulos o bajo diferentes concepciones. Dos de los términos son *esencia* y *naturaleza*. A algo se le llama *esencia*, afirma, “en la medida en que a través de esto y en esto un ente (*ens*) tiene ser (*esse*)”. Pero aquello que es esencia también es llamado *naturaleza*, “en la medida en que se ordena hacia la actividad propia de una cosa”<sup>1</sup>.

Sin embargo, quizás menos conocido –al menos, a juzgar por cómo mis alumnos reaccionan a menudo– es que Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera este significado de *naturaleza* como algo secundario, meramente extendido<sup>2</sup>. Considera que el significado principal es el establecido en el Libro 2 de la *Física* de Aristóteles: principio intrínseco primario del movimiento y el reposo

---

\* Traducción del original por Liliana B. Irizar, “Substantial Form as nature in Aquinas”. Revised version of a lecture given at a conference in the Pontifical University of the Holy Cross in 2017 (texto inédito).

<sup>1</sup> De Aquino, T., *De ente et essentia*, cap. 1, ll. 45-52 (ed. Leonine, vol. 43, p. 370). NT: salvo que se indique otra fuente, la traducción de las obras aquí citadas son del profesor Stephen L. Brock. Por consiguiente, dichas citas han sido vertidas al español por la traductora.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, V.4, 1015a11-13; De Aquino, T., *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis*, V, lect. 5, §823.

de una cosa<sup>3</sup>. En este sentido, no toda esencia es una naturaleza. Porque no todo lo que tiene esencia es móvil. Las sustancias incorpóreas tienen esencia y también tienen actividades –intelectuales– pero no tienen movimientos. Solo los cuerpos son movidos (más adelante explicaré por qué). De modo que, hablando estrictamente, las naturalezas pertenecen solo a (perdón por la redundancia) sustancias físicas o naturales.

¿Cómo se extendió el término *naturaleza* a las esencias en general? Sucedió así, nos dice Aristóteles, por el hecho de que las naturalezas de las sustancias físicas vienen a coincidir con sus esencias<sup>4</sup>. Porque la esencia de una sustancia física se compone de su forma y su materia; y principalmente, de su forma. Y como aprendemos en la *Física*, el término *naturaleza*, en el sentido primario, también se aplica tanto a la materia como a la forma; y al menos en la lectura de Tomás, también se aplica sobre todo a la forma esencial<sup>5</sup>. Así, el término *naturaleza* finalmente llegó a aplicarse también a las esencias inmateriales, que son formas puras.

Lo que deseo explorar aquí es esta identificación de la naturaleza, en sentido estricto, con la forma esencial de una sustancia física. Sin duda, podemos preguntarnos: ¿no podría una cosa tener en sí misma un principio de movimiento y, sin embargo, su constitución esencial, “aquello a través de lo cual tiene ser”, no tener implicaciones cinéticas directas? ¿Por qué una naturaleza no puede ser un mero poder o energía que una cosa posee mientras que la esencia o constitución sustancial sea simplemente subyacente a dicha energía? ¿Por qué la naturaleza misma debe ser sustancial, dando a la cosa su ser primario? O si se prefiere, podemos plantear la pregunta al revés: ¿por qué la esencia de la cosa física, a través de la cual tiene el ser sustancial, debe incluir una forma, y no precisamente cualquier forma, sino una naturaleza, un principio de movimiento?

<sup>3</sup> Aristóteles, *Physica*, II.1, 192b21-23.

<sup>4</sup> Ver nota 2.

<sup>5</sup> Es decir, así es como el Aquinate comprende la esencia y la naturaleza en las cosas físicas. Sobre la naturaleza como principalmente la forma sustancial, ver *In Metaph.*, V, lect. 5, §823; De Aquino, T., *Comentario a la Física de Aristóteles*, II, lect. 2, §153[5]-155[7] (Marietti).

## 2. *La forma natural como una forma auto-extendida*

Primero permítanme decir un poco más sobre los términos de la pregunta. En el pensamiento del Aquinate, la naturaleza física en general refleja lo que él considera los orígenes de sus nombres griegos y latinos<sup>6</sup>. Aristóteles le enseña a vincular la palabra *physis* con el fenómeno del crecimiento, y él mismo vincula *natura* con el fenómeno del nacimiento<sup>7</sup>. Así, Tomás encuentra naturalezas principalmente en cosas que nacen y desaparecen y, en los casos más conspicuos, en cosas que también se desarrollan o crecen (y se marchitan).

Hay muchas naturalezas diferentes. Se dice que los individuos cuyas naturalezas no difieren *per se* son de la misma especie o tipo. Cada especie tiene su propio modo de moverse y descansar, de actuar y de ser actuado. Sin embargo, aunque las especies se mueven y actúan de modos muy diferentes, en el modo propio de cada una se puede observar fácilmente una tendencia hacia el bien de la especie; y especialmente hacia su continuidad. A juicio de Tomás, generar nuevos individuos de la misma especie es, por lo común, “la actividad más natural”<sup>8</sup>. Y de alguna manera todas las actividades naturales de una cosa están ligadas u ordenadas hacia la conservación de esa especie, primero en la cosa misma y luego a través de la generación de otras de la misma especie.

Con la generación y la corrupción viene la distinción entre materia y forma. Una cosa se genera cuando su materia recibe su forma. Se corrompe cuando la materia pierde esa forma y recibe otra u otras formas. La forma de una cosa es lo que determina su especie. En las especies vivientes, las formas se llaman almas. Debe quedar claro por qué se dice que esta forma, la que determina la especie de la cosa, es la naturaleza de la cosa, el principio interno de sus actividades. Si las actividades que son naturales a una cosa están ordenadas directamente hacia la conservación de su especie, deben estar enraizadas en el principio mismo que determina la especie. Lo que hace que los perros hagan lo que hacen naturalmente no es otra cosa que lo que los convierte en perros.

---

<sup>6</sup> Digo “en general” porque él efectivamente piensa que algunos cuerpos sensibles, los del cielo, son ingenerables e incorruptibles, y no crecen ni se reducen. Pero estos no parecen ser totalmente “naturales”; cfr. *Metaph.*, XII.7, 1072b13-14: “de tal principio dependen el cielo y la naturaleza” (el énfasis es mío).

<sup>7</sup> *Metaph.*, V.4, 1014b16-18; *In Metaph.*, V, lect. 5, §808, and *In Metaph.*, II, lect. 1, §145[5].

<sup>8</sup> De Aquino, T., *Sententia libri De anima*, II, lect. 7, §312.

Esto puede parecer bastante banal. Puede parecer nada más que lo que dijo la madre de Forrest Gump: “tonto es el que hace tonterías”. Pero hay más que eso. Lo que se hace de forma natural suele ser bueno para lo que lo hace: bueno para el individuo y bueno para su especie. Lo que se hace estúpidamente no suele ser bueno para nadie. Estas entidades que llamamos naturaleza y forma de una cosa son realmente notables. Por sí solas, por sí mismas, simplemente por ser el tipo de ente que son, se promueven y se comunican. Son aptas para conservarse a sí mismas indefinidamente. Tomás considera tal forma como una semejanza del ser divino y como el primer efecto de la sabiduría divina. Así entendidas, las naturalezas son cualquier cosa, menos estúpidas.

Ahora permítanme decir una palabra sobre la *esencia*. Tomás dice que la esencia de una cosa física es lo que la definición de la especie de la cosa expresa. En su opinión, esta no es exactamente la forma sola. También se extiende a la materia, aunque sólo hasta un punto. Es la forma junto con lo que la forma implica o requiere de la materia<sup>9</sup>. Tal vez podamos decir que la esencia es lo determinado en la constitución de la cosa<sup>10</sup>. Así tiene sentido llamar a la definición “fórmula”, que precisamente significa “una pequeña forma”.

Muchos individuos, que difieren en su ser, pueden ser de la misma especie o ser iguales en su definición, en la medida en que no difieren en virtud de sus formas o de lo que es formal en ellos, sino sólo por las condiciones que acompañan a la recepción de sus formas en su materia; es decir, que acompañan sus generaciones. Lo que se genera directamente, de hecho, es un individuo, no una especie. Sin embargo, a lo que apunta principalmente la generación de un individuo no es al individuo como tal, sino al ser de la especie que hay en él<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Ver De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 3, ad 4; *DE*, c. 2, ll. 281-91 (ed. Leon., vol. 43, p. 373).

<sup>10</sup> Así, *quod quid erat esse se tenet ex parte formae*: *In VII Metaph.*, lect. 13, §1567. A veces, la totalidad de la esencia tomada abstractamente –por ejemplo, humanidad– se denomina *forma totius* (en contraposición a la forma sustancial –por ejemplo, el alma que sería *forma partis*–). Véase *DE*, c. 2, ll. 281-91 (ed. Leon., vol. 43, p. 373); De Aquino, T., *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 23, q. 1, a. 1, c.; *In V Metaph.*, lect. 5, §822; *In VII Metaph.*, lect. 9, §1467-69. Pero la *forma totius*, afirma Tomás, en realidad, no es otra forma en la cosa, añadida a la forma sustancial. Ni es tampoco la cosa en su totalidad. Nuevamente, es lo formal. Ver los textos citados anteriormente en esta nota; también *In IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 1, qc. 2, ad 2.

<sup>11</sup> Cfr. De Aquino, T., *In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, ad 2; De Aquino, T., *Quaestiones de quodlibet*, VIII, q. 1, a. 2; *STh*, I, q. 85, a. 3, ad 1 & ad 4. Con todo, en el individuo, nada es común; la esencia está también individuada; *DE*, c. 3, ll. 80-82 (ed. Leon., p. 374).

Esto se demuestra por el hecho de que la tendencia de la generación es hacia un individuo que es capaz de generar aún otros de la misma clase. El origen de esta tendencia es la forma.

Tomado en sí mismo, sin condiciones materiales individuantes y simplemente de acuerdo con su definición, una especie es un universal, un “uno en muchos”. Tomás dice que un universal, al ser incorruptible, es en cierto modo “más ente” (*magis ens*) que un particular<sup>12</sup>. Pero sólo en cierto modo. La naturaleza es universal en la medida en que es objeto de la razón. La razón abstrae lo determinado de una cosa de sus condiciones materiales y lo expresa de manera universal; expresa la esencia de la cosa en una definición. Pero la realidad es anterior a la razón. En cuanto al ser real, dice Tomás, un particular o un individuo es más ente. Es una “sustancia primera”; es decir, un “esto algo” (el *aliquid hoc* de Tomás, el *tode ti* de Aristóteles)<sup>13</sup>. Y las naturalezas de las especies se conservan en el ser real sólo a través de la generación de individuos.

Sin embargo, lo que deseo subrayar aquí es que, tanto en su ser real como en su condición de objeto de la razón, la naturaleza o la forma natural es algo que puede ella misma promoverse y extenderse. Tiende, de suyo, a expandirse o extenderse, en el espacio y en el tiempo. Lo hace a través de los individuos, por propagación de generación en generación; y lo hace incluso en un solo individuo, a veces (en el espacio) por crecimiento corporal, y siempre (en el tiempo) manteniendo al individuo en su ser natural el mayor tiempo posible. Todas las actividades a las que da lugar la naturaleza están ligadas a esta tendencia a la auto-extensión. Y cuando la naturaleza se abstrae de las condiciones materiales –cuando se la toma “absolutamente”, sólo en sí misma, como una forma inteligible– esta capacidad de expansión se dispara. Un universal, como dice Aristóteles, es “siempre y en todo lugar”. No tiene ninguna restricción en el espacio y el tiempo<sup>14</sup>.

En última instancia, para Tomás, esta tendencia a auto-extenderse parece ser simplemente una función de *lo que significa ser una forma*<sup>15</sup>. Cualquier forma, dice, tomada en sí misma –aparte de las condiciones materiales– es de alguna

<sup>12</sup> De Aquino, T., *In I Post. an.*, lect. 37, §330[8] (Marietti).

<sup>13</sup> Ver nota 12.

<sup>14</sup> *Post. an.*, I.31, 87b30-33. Cfr. *STh*, I, q. 16, a. 7, ad 2. Sobre las formas naturales tomadas “absolutamente,” ver *STh*, I, q. 75, a. 5.

<sup>15</sup> O lo que es ser en acto: *Super Sent.*, lib. 1, d. 4, q. 1, a. 1.

manera “comunicable” y “común a muchos”<sup>16</sup>. En cierto sentido, este ser común a muchos es verdad incluso, de hecho, especialmente, de las formas puras e incorpóreas, como la razón o el intelecto mismo. El trabajo del intelecto de abstraer formas de la materia no es otra cosa sino darles una participación en su propia forma de ser inmaterial<sup>17</sup>. Y para Tomás, un intelecto –quiero decir, un intelecto real e individual– es algo que tiene una enorme “amplitud y extensión”, incluso una especie de infinitud. Se estira hasta todos los seres<sup>18</sup>. Si el intelecto no es físico –si su propia actividad no es ni incluye movimiento en sentido propio– esto es porque es una forma ya estirada al máximo.

Entonces, mi pregunta es esta: ¿por qué decir que tales entidades auto-extensibles, formas naturales, se encuentran en el nivel más fundamental de una cosa? En otras palabras, dado que la *naturaleza* específica de una cosa, su principio de movimiento, consiste principalmente en una forma que tiende a extenderse, ¿por qué un cambio en la naturaleza de una cosa debe ser considerado como una generación o corrupción *absoluta*, el simple comienzo o fin de una *sustancia*, es decir, de una entidad primaria? En resumen, ¿por qué una naturaleza es una forma *sustancial*?

Ahora bien, el mero lenguaje de Tomás ciertamente favorece este punto de vista. Llama a la forma *acto*, y llama al ser (*esse*) *actualidad*<sup>19</sup>. Estas palabras evocan actividad, y él piensa que el tipo de actividad que es más obvio para nosotros es precisamente el movimiento<sup>20</sup>. Pero ¿las cosas en sí mismas realmente requieren tal lenguaje? ¿Podemos ver por nosotros mismos un vínculo entre la naturaleza, o la forma, y la sustancia, o el ser?

<sup>16</sup> Véase la cita anterior y *STh*, I, q. 7, a. 1.

<sup>17</sup> Cfr. *STh*, I, q. 55, a. 2, ad 2.

<sup>18</sup> *STh*, I, q. 14, a. 1. Ver también *STh*, I, q. 7, a. 2; I, q. 50, a. 2; I, q. 50, a. 5; I, q. 75, a. 6; I, q. 80, a. 1. Por supuesto, “estirado” es más bien metafórico (pero no mucho más que “extendido”); menos metafórico sería “comunicativo”.

<sup>19</sup> Tomás dice a menudo que las cosas, en la medida que son, “están en acto”; por ejemplo, *STh*, I, q. 5, a. 5; q. 115, a. 1, c. & ad 4; etc.

<sup>20</sup> *Metaph.*, IX. 3, 1047a30; Aquino, *In IX Metaph.*, lect. 3, §1805.

### 3. *La unidad del continuo, el sujeto del movimiento, y las sustancias que son cuerpos*

Quiero sugerir que podemos vislumbrar tal vínculo, si nos centramos en un rasgo que, para Tomás, va de la mano con el ser; a saber, la unidad. Una sustancia es una entidad primaria, y también es una unidad primaria. Sin embargo, en algunas sustancias, la unidad misma tiene una causa.

Pienso especialmente en el final del Libro 7 de la *Metafísica*<sup>21</sup>. Allí Aristóteles plantea esa cuestión metafísica vital, aquella acerca de la sílaba BA. ¿Es BA algo más que sus “elementos”, es decir, que sus letras, A y B? Sí, lo es. Porque las letras *podrían* ser un pequeño montón sin sentido; por ejemplo, con B acostada de espaldas y A, boca abajo, apoyada en la cabeza de B: *vro*. ¿Qué es lo que hace que las dos letras sean la unidad significativa, el todo inteligible, que es BA? No es una tercera letra. Es su orden o composición<sup>22</sup>. Esto es una forma. Y, dice Aristóteles, esta forma es la “causa del ser” de BA<sup>23</sup>. Aquello que sigue, inmediatamente, es *el ser actualmente BA* de las letras.

Sin embargo, BA, por supuesto, no es una sustancia, ni su forma es sustancial. Es una especie de artefacto, supongo, y su forma es un accidente. Las sustancias, dice Aristóteles, existen naturalmente, y las formas sustanciales son naturalezas<sup>24</sup>. Una causa interna la unidad primaria o sustancial es, entonces, una naturaleza. Mi pregunta es por qué esto es así. ¿Qué tiene que ver la naturaleza con la unidad? Creo que un concepto clave resulta ser el de *continuidad*. Pero esto requerirá algunas explicaciones.

En la definición estricta de *naturaleza*, como primer principio interno del movimiento, también hay que tomar estrictamente el término *movimiento* mismo. Este hace referencia a un proceso temporal, lo que Aristóteles define con mayor precisión (algunos dicen que de manera más oscura) como el acto de lo que está en potencia, en cuanto tal<sup>25</sup>. Según esta definición, no todo cambio

<sup>21</sup> *Metaph.*, VII. 17, 1041b11-33. Con relación a la sílaba, es asimismo importante *Metaph.*, VIII. 3, 1043b4-8.

<sup>22</sup> Tomás menciona tanto el orden como la composición en *In Metaph.*, VII, lect. 17, §1673; VIII, lect. 3, §1712-13.

<sup>23</sup> *Metaph.*, VII. 17, 1041b25-28; *In Metaph.*, VII, lect. 17, §1678.

<sup>24</sup> *Metaph.*, VII. 17, 1041b30 (y ver VIII. 3, 1043b21-23); *In Metaph.*, VII, lect. 17, §1679-80.

<sup>25</sup> *Phys.*, III. 1, 201b4-5.

es movimiento. Un cambio puede ser instantáneo, una simple sucesión de estar totalmente en potencia (en algún aspecto) a estar totalmente en acto (en ese aspecto), sin ningún acto intermedio, parcial, que deje todavía potencia para un acto más completo. Y ni siquiera una serie de cambios instantáneos es un movimiento, porque un movimiento, si es realmente un movimiento y no una serie de muchos movimientos, es un acto único. Tal acto único es posible, aunque no pueda ser un acto simple y absolutamente indivisible. Con todo, aún puede seguir siendo uno, porque puede ser *continuo*, en el sentido técnico del término.

En la *Física*, se nos enseña que las cosas están en continuidad unas con otras si sus límites son simplemente uno; es decir, no sólo en un mismo lugar —esto sería un mero contacto— sino idénticos. Así, dos partes de una línea están en continuidad en la medida en que una termina y la otra comienza en el mismo punto. Respecto de las partes de un *movimiento* continuo, el límite común es un instante<sup>26</sup>. En virtud de esta identidad de límites, las partes de un continuo, aunque cada una de ellas esté fuera, las otras están unidas. Un continuo es divisible, pero no está dividido actualmente. Además, sus partes también son continuas. Es decir, en cuanto *continuum*, es infinitamente divisible<sup>27</sup>. Un continuo no puede estar hecho de elementos simples o indivisibles<sup>28</sup>. Es por eso que un movimiento no puede ser una serie de cambios instantáneos.

Con todo, la unidad de un movimiento no es simplemente una cuestión de continuidad. Un movimiento no es una cosa independiente; tiene un sujeto, algo movido. Un movimiento puede ser uno sólo si su sujeto es uno. Y el sujeto debe tener partes. Un ente simple no puede ser movido *per se*. Esto se debe a que, mientras es movido, el sujeto está, en parte, en lo que es movido desde y, en parte, en lo que es movido hacia<sup>29</sup>. Debe ser una cosa extensa; es decir, un cuerpo. Esto es así, sea o no que algún cuerpo es una sustancia.

También debe quedar claro ahora que lo que tiene una naturaleza debe ser un cuerpo. Una naturaleza es un principio de movimiento que existe *en* lo que es movido de acuerdo con ella. Está en el sujeto del movimiento, como tal. Si el sujeto es un cuerpo, y si el movimiento es natural, entonces la naturaleza debe

<sup>26</sup> *Phys.*, V. 3, 227a10-17.

<sup>27</sup> *Phys.*, VI. 1, 231b15-32a22.

<sup>28</sup> *Phys.*, VI. 1, 231a21-b15; también *Metaph.*, XII. 10, 1075b28-30.

<sup>29</sup> *Phys.*, VI. 4, 234b10-35b5; VI. 10, 240b8-41a26. Cfr. *STh*, I, q. 53, a. 1, obj. 1 & ad 1.

estar en ese cuerpo también –precisamente en la totalidad del cuerpo que es el sujeto propio del movimiento–. Por supuesto que no todos los movimientos son naturales, con principios en sus sujetos; no todos los sujetos de movimiento tienen naturaleza. Algunos sólo son combinaciones de cuerpos con naturalezas, unidos para moverse juntos como un solo sujeto; por ejemplo, un avión<sup>30</sup>.

Ahora bien, en la *Metafísica*, Aristóteles trata lo continuo dentro de sus explicaciones de la unidad misma<sup>31</sup>. La unidad es indivisión. Esta se da en varios grados. Lo que es uno en el grado más alto, dice, es lo que es esencialmente indiviso, es decir, simple; y, sobre todo, una sustancia simple<sup>32</sup>. Porque una sustancia simple no sólo es indivisa en sí misma, sino también separada, no es parte de una cosa divisible. Pero el siguiente tipo de unidad más fuerte es, de hecho, la continuidad. Aquí Aristóteles define lo continuo en sí mismo en términos de movimiento. Es aquello cuyas partes se mueven juntas y no pueden no hacerlo. (Así, por ejemplo, los gansos de una bandada pueden moverse juntos, pero no necesariamente sucede así<sup>33</sup>. La bandada no es un continuo. Pero un ganso sí lo es). Algunos continuos, sin embargo, son más uno que otros. Si las partes son forzadas a unirse, la unidad es menor que si se mantienen juntas por sí solas. La unidad es aún mayor, si las partes son de una misma especie. Porque entonces hay un principio interno de la cosa que se mueve como una unidad –una naturaleza única–. Y los más uno, los más indivisos de todos, son los cuerpos naturales que están enteros o completos<sup>34</sup>. Como las sustancias simples, son separados, no partes de cosas divisibles. Las partes están unidas en un sentido más débil<sup>35</sup>.

Por lo tanto, mi pregunta sería por qué un cuerpo natural entero, en cuanto tal, no es sólo *como* una sustancia simple, sino también una verdadera sustan-

<sup>30</sup> Cfr. *Phys.*, V, 3, 227a15-17; *Metaph.*, V, 6, 1016a1; *Metaph.*, VIII, 2, 1042b15-18; *Metaph.*, X, 1, 1052a20-24.

<sup>31</sup> *Metaph.*, V, 6, 1015b36-17b9; X, 1, 1052a19-29. (In *Metaph.*, V, lect. 7-8; X, lect. 1, §1922-28.)

<sup>32</sup> *Metaph.*, V, 6, 1016b1-3; In *Metaph.*, V, lect. 7, §865.

<sup>33</sup> Pienso que esto es lo que significa tener límites que son absolutamente lo mismo y no meramente en el mismo lugar.

<sup>34</sup> Tomás interpreta *todo* en un sentido que implica unas partes en un determinado orden: In *Metaph.*, V, lect. 8, §870. Cfr. V, lect. 21, §1101-8.

<sup>35</sup> In *Physic.*, VII, lect. 9, §960[5].

cia por derecho propio. ¿No podría la verdadera sustancia, el ente primario, ser otra cosa? ¿No podría la naturaleza del cuerpo ser simplemente añadida a ella e inherir de alguna manera en ella?

Por cierto, esa sustancia subyacente difícilmente podría ser un ente simple. Las dimensiones, el tamaño, no pueden estar en una cosa simple. Tampoco podría el cuerpo ser muchas cosas simples. Una vez más, un continuo no puede consistir en cosas simples. No obstante, podríamos todavía preguntarnos: ¿qué sucede con una sustancia subyacente que, aunque no es positivamente simple, no tiene una magnitud o figura *determinada*, o un principio de movimiento y descanso, propio de ella? ¿Y si se trata de una sustancia que no tiene figura propia, sino cualquier figura que se le añada? En otras palabras: ¿no podría ser la sustancia lo que se llama *materia prima*?

A este respecto, es interesante observar que el tema mismo del movimiento nos acerca a un pasaje fundamental del tratamiento de la sustancia en las *Categorías* de Aristóteles<sup>36</sup>. Dice que la marca más distintiva de una sustancia es que, aunque siga siendo numéricamente una, puede ser sucesivamente sujeto de contrarios. Es decir que sólo las sustancias sufren cambios, propiamente hablando. Y la materia prima sufre ciertos cambios, a saber, la generación y la corrupción; por ejemplo, la transformación de una vaca en un cadáver. En el libro 8 de la *Metafísica*, Aristóteles considera la sujeción a tales cambios por parte de la materia como prueba de que la materia es, en cierto sentido, sustancia<sup>37</sup>.

Sin embargo, esto no nos da una respuesta afirmativa a la pregunta de si la sustancia en un cuerpo natural es sólo su materia. Parece claro que Aristóteles considera la materia prima como sustancia sólo en un sentido restringido, no absolutamente o sin más. ¿Por qué no? Porque no está separada. La materia “no es uno o un ente del modo en que *este algo es*”<sup>38</sup>. Tal vez, en sentido relativo, la materia pueda ser numéricamente una, en la medida en que sea sujeto de una forma o un cambio. Pero no tiene una unidad propia, independientemente de la forma o el cambio al que subyace. No es una unidad primaria, o lo

<sup>36</sup> Aristóteles, *Categorías*, 5, 4a10-b19.

<sup>37</sup> *Metaph.*, VIII.1, 1042a32-b8.

<sup>38</sup> *Phys.*, I.7, 191a12-13. *Metaph.*, VII.3, 1029a26-28; VIII.1, 1042a27-28 –la materia es un *esto* solo en potencia–.

que Tomás llamaría un individuo sin más<sup>39</sup>. No es más que una potencia para uno o más individuos. Y, por lo tanto, de hecho, sólo responde a la descripción de las *Categorías* –ser sucesivamente sujeto de contrarios, mientras que sigue siendo numéricamente una– también de modo restringido.

Asimismo, aunque está sujeta a cambios, la materia prima no puede ser sujeto del tipo específico de cambio que es el movimiento<sup>40</sup>. La generación y la corrupción son cambios que son instantáneos. El movimiento, el cambio continuo, supone en su sujeto una actualidad permanente que no es un movimiento. Porque todo el *continuum* que es movido debe permanecer junto, como una unidad, a lo largo del movimiento. La sustancia que subyace a un movimiento no puede ser la materia prima. Debe ser un cuerpo en acto.

Por lo tanto, si hay movimiento, en última instancia debe haber cuerpos que son sustancias, entes primarios.

Ahora bien, en el *De anima*, Aristóteles dice que cada *continuum*, ya sea temporal o espacial, tiene en él algo simple (aunque quizás no separable) que lo hace ser uno<sup>41</sup>. Se trata de una especie de forma, así como la forma de BA la hace una (aunque BA, al no ser un *continuum*, tiene menos unidad). Si lo continuo es una sustancia corpórea, entonces la forma es sustancial. “La continuidad de un cuerpo”, dice Tomás, “depende de la forma sustancial, a través de la cual el cuerpo es cuerpo”<sup>42</sup>. Dice esto dentro de una discusión sobre el alma. Las explicaciones de Tomás sobre la naturaleza del alma como forma sustancial son muy elaboradas. Y en ellas hay algo sumamente pertinente a mi pregunta.

#### 4. *La forma sustancial como principio de la unidad corpórea*

En la *Summa Theologiae*, Tomás dedica muchas páginas al tema de la relación del alma con el cuerpo. Es un estudio considerablemente metafísico de la naturaleza del alma como forma sustancial, es decir, como el acto más fundamental de su cuerpo, a través del cual el cuerpo es primero un ente en acto.

<sup>39</sup> Acerca de *individuo*, ver *In I Sent.*, d. 19, q. 4, a. 1, ad 2; *STh*, III, q. 77, a. 2. El individuo es la unidad primaria; cfr. *In Physic.*, VII, lect. 9, §960[5].

<sup>40</sup> Ver *Phys.*, V. 1, 225a25, y *STh*, I, q. 76, a. 4, obj. 2.

<sup>41</sup> Aristóteles, *De anima*, III. 6, 430b15-21; cfr. I. 3, 407a2-19. *In De an.*, III, lect. 11, §755-6; cfr. I, lect. 8, §107-17.

<sup>42</sup> De Aquino, T., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, q. un., a. 3, s. c. 5.

Deseo centrarme en un solo punto de la explicación. Es el objeto de la última, y yo diría que culminante, pregunta que plantea sobre el tema.

Tomando como referencia una observación de San Agustín, Tomás pregunta si la totalidad del alma está en cada parte del cuerpo<sup>43</sup>. Para responder a esta pregunta, distingue tres tipos de totalidad: de potencia, de esencia y de cantidad. La potencia total del alma, dice, no está en todas las partes del cuerpo; la vista está sólo en los ojos, el oído en los oídos, y así sucesivamente. Pero toda la esencia del alma –toda su definición y perfección– está en cada parte. ¿Y lo está toda su cantidad? Esta pregunta, explica, es casi sin sentido. Pero permítanme dejar este punto por un momento, y considerar primero por qué la esencia del alma debe estar en todas las partes del cuerpo.

La razón es que, por su esencia, el alma da el ser a todas las partes. “La forma de un cuerpo completo que no da el ser a cada una de las partes es una forma que es una composición y un orden, como la forma de una casa” –o como la forma de BA–. “Y tal forma es accidental. Pero un alma es una forma sustancial, y por lo tanto debe ser la forma y el acto no sólo del todo, sino también de cada una de las partes”. Como muestra de esto, Tomás cita a Aristóteles: “y, por lo tanto, como dice el Filósofo, al retirarse el alma” –es decir, al morir– “así como no hablamos de un animal o un hombre, excepto equívocamente, del modo como hablamos de un animal pintado o de un animal de piedra; así es con la mano, el ojo, la carne y los huesos”<sup>44</sup>. Ninguna parte actual de un cuerpo muerto es lo mismo que lo que era cualquier parte actual del cuerpo vivo.

Un alma, para el Aquinate, no es una estructura o una configuración (hoy en día eso es lo que, a veces, se dice que es la forma, incluso la forma sustancial, aun por los mismos tomistas<sup>45</sup>). Tampoco se superpone al cuerpo. Hace que

<sup>43</sup> *STh*, I, q. 76, a. 8. Agustín, en *De trinitate* VI, dice que “En todo cuerpo, el alma es un todo en el todo y en la totalidad de cualquier parte de éste”: *STh*, I, q. 76, a. 8, s. c. Ver Augustini, Sancti A., *De Trinitate libri XV*, 6.6, PL 42, 929.

<sup>44</sup> Cfr. *De an.*, II.1, 412b9-25; *Metaph.*, VII.10, 1035b9-31. Si la forma de BA, que hace que toda la sílaba exista, también hiciera que la B y la A que están en ella existan, entonces la B y la A que están en la sílaba no podrían existir aparte de ella.

<sup>45</sup> Para una excelente contrapartida de esta tendencia, que remarca cómo la forma sustancial penetra todas las partes de las cosas, ver Marmadoro, A. y Page, B., “Aquinas on Forms, Substances and Artifacts,” *Vivarium* 54 (2016) 1-21.

todo el cuerpo y cada parte sean los entes que son. Todas las formas sustanciales hacen lo mismo.

Respecto de este artículo de la *Summa*, hay en realidad varios lugares paralelos en las obras de Tomás, todos de escritos más tempranos<sup>46</sup>. La posición básica que se toma en ellos es invariable, así como la razón básica para ello: la esencia de un alma debe estar en cada parte del cuerpo porque un alma es una forma sustancial que por su esencia da el ser a cada parte. Pero algunos de esos tratamientos anteriores contribuyen con algunos puntos que son de ayuda. Permítanme mencionar sólo dos. Uno es que el alma no está “en” el cuerpo del modo como algo está en un lugar<sup>47</sup>. Sino más bien, como una forma está en la materia<sup>48</sup>. ¿Cuál es la diferencia? Lo que está en una cosa como en un lugar está contenido por la cosa. En algunos casos la cosa que contiene incluso mantiene el contenido unido, como un bote de gas hilarante mantiene el gas unido. Pero, como dice Aristóteles, es el alma la que mantiene el cuerpo unido, no al revés<sup>49</sup>. Un alma no es un gas, ni un fantasma. Es un acto, lo que yo llamaría una especie de energía unitiva. Es una forma sustancial.

El otro punto es que un alma no es... un punto. Ciertamente, como un punto, un alma es esencialmente indivisible o simple. Es todo o nada. Así que sea lo que sea en lo que esté, está en el todo. De hecho, la observación de San Agustín tenía que ver con la simplicidad del alma. Pero un punto es una cosa simple con una posición determinada en un *continuum*. Es el límite de una línea<sup>50</sup>. Como tal, cae dentro del género de la cantidad. Es un elemento cuantitativo, podemos decir, cuya magnitud es cero. Un alma, por el contrario, está “fuera

<sup>46</sup> *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 3; De Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, II.72, §1485c (Marietti), con una importante referencia a II.56, §1318; De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De anima*, a. 10; *Dsc*, a. 4.

<sup>47</sup> En el congreso en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, el Prof. Berti afirmó que Aristóteles mismo nos confunde al hablar de la forma como “en” una cosa, y que deberíamos decir simplemente que la cosa es formada. Tengo la impresión de que Aristóteles se manifiesta sensible a eso al distinguir los significados de “en”. En todo caso, la idea de “el todo en el todo /en cada parte” puede expresarse sin “en”. BA existe de acuerdo con una cierta forma, pero ni B ni A existen de acuerdo con esa misma forma; en cambio, la forma gracias a la que todo un organismo existe es también aquella gracias a la cual existe cada parte.

<sup>48</sup> *Op.cit.*, d. 8, q. 5, a. 3, ad 4. Sobre los modos de ser “en”, cfr. *Phys.*, IV.3, 210a20-21; el quinto modo es como el de la forma en la materia.

<sup>49</sup> *De an.*, I.5, 411b6-9.

<sup>50</sup> Cfr. *De an.*, I.4, 409a6.

del género de la cantidad”, “totalmente carente de cantidad”, “indivisible por abstracción de todo el género del continuo”<sup>51</sup>. Mientras que un punto tiene una magnitud cero, un alma no tiene magnitud. Por eso la pregunta de si toda su cantidad está en cada parte del cuerpo no tiene sentido. No tiene cantidad. Si tuviera magnitud cero, como un punto, no podría causar el tipo de unidad que las cosas dotadas de magnitud pueden tener: la unidad de continuidad. Porque ni siquiera podría estar presente en todo el *continuum*<sup>52</sup>. Y menos aún podría causar la unidad primaria, la de un *esto algo*, una sustancia.

Me parece que entender la forma sustancial como un todo en el todo y el todo en cada una de sus partes ayuda considerablemente a ver tal forma como naturaleza, tomando el término *naturaleza* de nuevo en el sentido estricto del principio de movimiento. Porque incluso dentro de un cuerpo individual, la forma sustancial de alguna manera se extiende. Se extiende a través de todas las partes y las mantiene juntas. Y con ello, explica cómo un cuerpo, un *continuum*, puede ser una sustancia, un *esto algo*, con la unidad de un individuo único.

Aquí es importante destacar que, para Tomás, la forma sustancial de una sustancia individual es en sí misma un singular o un particular; es decir, no es un universal. Traigo esto a colación porque la noción de todo en el conjunto y de todo en cada parte ha sido recientemente cuestionada, precisamente porque difumina la distinción entre lo particular y lo universal. Un experto en la filosofía de las partes y los enteros, Andrew Arlig, sostiene que si alguien acepta la idea de que una cosa particular (como un alma particular) está presente como un todo en cada parte integral de algo (como el alma respecto del cuerpo), entonces “se ve obligado a abandonar la noción de que *estar totalmente presente en muchas partes discretas al mismo tiempo es el proprium* (o tal vez la *differentia*) de los universales”<sup>53</sup>. Arlig piensa que la noción del todo en el todo y del todo en cada parte confunde las formas particulares y las universales.

¿Cómo respondería el Aquinate a esto? Creo que podría conceder la formulación de Arlig con relación a lo que es distintivo del universal, pero

<sup>51</sup> *Cont. Gent.*, II.56, §1318; *Qda*, a. 10, ad 18; *Dsc*, a. 4, ad 16.

<sup>52</sup> Por supuesto, si tuviera una magnitud mayor que cero, sería un *continuum* de suyo, y entonces necesitaría la causa de su propia unidad. Ver más abajo la visión de Ockham.

<sup>53</sup> Arlig, A., “Remarks on Pasnau’s *Metaphysical Themes: 1274-1671*,” in G. Klima and A. W. Hall (eds.), *Metaphysical Themes, Medieval and Modern*, PSMLM, vol. 11 (Cambridge Scholars, 2014), p. 14.

no de tal manera que fuera aplicable a una forma sustancial particular. Con respecto al estatus de la forma sustancial, el término crucial es *discreto*. Para el Aquinate, un universal es una forma, una forma inteligible, que pertenece o al menos puede pertenecer a una multitud de individuos –una multitud *no cualificada*–. Es decir, que puede pertenecer a individuos que están separados unos de otros, cada uno con su propio ser<sup>54</sup>. Y la naturaleza que el intelecto capta universalmente se multiplica ella misma a través de los individuos a los que pertenece. Por ejemplo, si la *morsa* tiene muchos individuos, entonces hay muchas morsas. Pero los individuos a los que una sola forma sustancial inhiere no son y no pueden ser discretos, en este sentido. Las partes del cuerpo en las que una sola alma está presente son, por supuesto, de alguna manera distintas entre sí. Pero no son entes separados. Son continuas entre sí, y todas ellas existen con el mismo ser sustancial. Sólo son una multitud cualificada. Y el alma no se multiplica por pertenecer a todas ellas. Si así fuera, no constituirían un solo individuo.

Al mismo tiempo, lo que he estado sugiriendo es, en efecto, que cierta afinidad (no confusión) con un universal es justo lo que deberíamos esperar, si una forma sustancial es efectivamente una naturaleza. De hecho, el propio Tomás señala tal afinidad:

Lo que es inteligible en cada cosa es su *quiddidad* –otro término convertible con esencia– y la naturaleza de una cosa está completamente en todas y cada una de sus partes, así como la naturaleza de una especie está completamente en todos y cada uno de los individuos; porque la naturaleza completa del hombre está en todos y cada uno de los individuos. Y esta es indivisible<sup>55</sup>.

Estar completamente en cada parte implica ser indivisible; de nuevo, no como un punto es, sino como una forma lo es: ser sin magnitud. Así, podemos ver cómo el causar unidad por parte de la forma –y, por lo tanto, ser– va de la mano con su ser auto-extensible, intrínsecamente “estirable”.

Ver esto, creo, es vislumbrar al menos la respuesta a cómo la *esencia*, “en y a través de la cual una cosa tiene ser”, y la *naturaleza*, “primer principio intrínseco del movimiento”, coinciden.

<sup>54</sup> Cfr. *STh*, I, q. 30, a. 4, ad 3.

<sup>55</sup> *In De an.*, I, lect. 8, §116. Cfr. *STh*, I, q. 77, a. 1, ad 1.

### 5. *El deceso de la forma sustancial*

Por decir lo menos, el concepto de forma, especialmente la forma sustancial, no es muy prevalente hoy en día, ni en las ciencias naturales ni en la filosofía. Esto es cierto, aunque últimamente ha habido una proliferación de teorías apodadas “*hilemórficas*”. Por ejemplo, en julio de 2016, Oxford University Press publicó un libro, que ha tenido una buena acogida, que presenta una amplia teoría hilemórfica cuyo declarado cuño distintivo es que es “amorfa”. Es un hilemorfismo sin forma<sup>56</sup>. Antes de terminar, quiero hacer algunas observaciones sobre la obsolescencia de la forma sustancial.

Primero permítanme trazar rápidamente un poco de la historia de la noción de alma como un todo en todo el cuerpo y un todo en cada una parte de sus partes. Entre los escolásticos la noción era realmente bastante común. Esto se debió, al menos en parte, a su aparición en un influyente libro de texto de teología, las *Sentencias* de Pedro Lombardo<sup>57</sup>. Al explicar que sólo Dios es absolutamente simple, Lombardo concede que algunas criaturas, como las almas espirituales, tienen una simplicidad relativa; y en este punto cita la observación de San Agustín, según la cual el alma está completamente en el todo y en cada parte<sup>58</sup>.

La evidencia de San Agustín para esta afirmación era que el alma entera percibe las cosas que ocurren en cada parte del cuerpo<sup>59</sup>. Tanto su explicación como la de Lombardo, de hecho, sólo se refieren a las almas humanas y espirituales. Pero el Aquinate no es el único que aplica la noción del todo en el todo y del todo en cada parte a todas las almas y a todas las formas sustanciales. Al contrario, encontramos tanto a San Alberto como a San Buenaventura, y quizás ya a Alejandro de Hales, haciendo lo mismo; y especialmente en Alberto, la postulación de esta tesis se defiende de acuerdo con las líneas básicamente

<sup>56</sup> Evnine, Simon J., *Making Objects and Events: A Hylomorphic Theory of Artifacts, Actions, and Organisms* (Oxford, 2016); valorado muy favorablemente por L.R. Baker in *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2016.10.20.

<sup>57</sup> Lombardus, P., *Sententiae in IV libris distinctae* (Ad Claras Aquas, 1971), I, d. 8, cap. 4 (24), §2, p. 99.

<sup>58</sup> Augustini, Sancti A., *De Trinitate libri XV*, PL 42, 929.

<sup>59</sup> Parece que probablemente Agustín tomó la idea de Plotino, ya sea directa o indirectamente; ver *Enéadas*, IV. 2.1.

aristotélicas que vimos en el Aquinate<sup>60</sup>. En el período inmediatamente posterior al Aquinate (†1274), todavía encontramos la noción aplicada a todas las formas sustanciales, tanto por parte de los pensadores generalmente favorables al aristotelismo del Aquinate (por ejemplo, Giles de Roma) como por los pensadores que se oponen a él en muchos otros frentes (por ejemplo, los franciscanos Ricardo de Middleton e incluso Guillermo de la Mare)<sup>61</sup>.

Sin embargo, pronto la situación cambia de manera bastante dramática. Guillermo de Ockham (†1347), y también sus seguidores Juan Buridan (†1358) y Nicolás Oresme (†1382), presentan un punto de vista muy diferente. Por cierto, no descartan de plano las formas sustanciales. Ni tampoco descartan simplemente la noción del todo presente en el todo y en cada parte. Pero aplican esta noción exclusivamente a las almas espirituales y racionales<sup>62</sup>. Desde su punto de vista, cualquier forma sustancial sub-racional o no espiritual está sólo parcialmente en cualquier parte del cuerpo. Esto se debe a que cualquier

<sup>60</sup> De Hales, A., *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, I, d. viii, §17 (Quaracchi, p. 104); Magnus, A., *In I Sententiarum*, d. 8, F. a. 26, (Borgnet, pp. 258-261); Bonaventura, *In I Sententiarum*, d. 8, p. 2, a. un., q. 3 (Quaracchi, I, pp. 170-3). Curiosamente, Alberto en el *De an.* (1269?) II, tr. 1, c. 7, rechaza la idea, diciendo efectivamente que él no comprende esto, y adoptando una visión como la de Anglicus, A., *De motu cordis*, cap. 8, 6 (Baeumker ed., BGPMA 23.1-2, 1923, p. 33, 18); no sé qué decir de esto. Ni siquiera Pecham rechaza bastante la idea, si bien, de hecho, vacila respecto de las formas subhumanas; ofrece argumentos a favor y en contra para que cada uno decida por sí mismo: Pecham, J., *Q. de anima Selectae ex Commentario super I. Sententiarum* (-1269), q. 27 [desde dist. 8], (BGPM, XIX.5-6, 1918, p. 186, ll. 1-24, y pp. 190, ll. 19-40 – 191, ll. 1-11).

<sup>61</sup> Romanus, A., *I Sent.*, d. 8, p. 2, pr. 2, q. 3 (Venice, 1521, f. 55 D-E); De Mediavilla, R., *In I Sententiarum*, d. 8, a. 4, q. 1 (Brescia, 1591, pp. 89-91); De la Mare, G., *Scriptum in primum librum Sententiarum*, d. 8, pars 2, q. 5 (Kraml ed., 1989, pp. 137-140). Desafortunadamente, en las obras de Juan Duns Escoto, he ido tan lejos como para encontrar solo una referencia de paso a esta noción; ver *Lectura*, I, d. 8, pars 1, q. 1, B, ¶ 14 (Vatican, p. 5); *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 1, ¶ 11 (Vatican, p. 157); *Reportatio (Additiones magnae)*, I, d. 8, q. 1 (Wadding, V.2, p. 710, ¶ 3).

<sup>62</sup> En realidad, y tal vez sorprendentemente, encontramos la restricción de la noción al alma racional ya en De París, J., O.P., *In Sent. (Reportatio)*, I, q. 47 = d. 8, q. 6 (Muller ed., 1961, pp. 139-45). La comparación que ofrece para ilustrar el caso del alma racional es ingeniosa (p. 145, ll. 177-190). El principal oponente de Juan a la cuestión de las formas sustanciales, en general, parece ser Giles de Roma. Una raíz de su posición al respecto parece ser el hecho de que él atribuye cantidad directamente a la materia misma, de modo que incluso la forma sustancial está intrínsecamente condicionada por la materia.

forma de este tipo tiene una magnitud (y uno mayor que cero). Tiene una cantidad continua, en tres dimensiones. La tiene por sí misma, *de se*<sup>63</sup>. Realmente suena como un gas o un fantasma (aunque la forma espiritual sería precisamente la excepción).

Este calificativo, *de se*, es importante. Incluso el Aquinate admite que algunas formas y almas sustanciales, como las de los gusanos, cuyos cuerpos no son muy complejos, puedan ser llamadas extensivas o cuantificadas *per accidens*. Un cuerpo de este tipo puede dividirse en dos o más del mismo tipo, y así su alma o forma, aunque una en acto, es muchas en potencia; a este respecto, la divisibilidad cuantitativa del cuerpo afecta también al alma<sup>64</sup>. Pero para Tomás, las almas de los organismos más complejos e infisionables –humanos, caballos, hipopótamos– no tienen cantidad ni siquiera *per accidens*. Y en modo alguno una forma sustancial tiene, de suyo, *de se*, cantidad. ¿Qué diría Tomás al respecto? Creo que diría que todo lo que, de suyo, tiene cantidad continua, necesita algo en él para unificarlo, y que la misma noción de forma sustancial fue concebida, al menos en parte, para satisfacer esa necesidad<sup>65</sup>. La forma con su propia cantidad no tiene sentido. Sin embargo, según los historiadores, con el paso del tiempo, la visión de que las formas sustanciales tienen su propia cantidad continua se convirtió en la predominante<sup>66</sup>. Si es así, no es de extrañar que Descartes las despreciara. Tales formas ni siquiera pretenden explicar aquello para lo que originalmente fueron propuestas: la unidad sustancial<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> De Ockham, G., *Brevis summa libri Physicorum*, III.4 (*Opera Phil. et Theol.*, VI, p. 52, ll. 79-80) y *Summula philosophiae naturalis*, I.15 (*ibid.* p. 197, ll. 44-46); sobre el alma intelectual, *Quodl.*, I.12 (IX, pp. 68-71). Buridanus, J., *Quaestiones in Aristotelis De anima, de prima lectura*, 2.6 (Patar ed., pp. 279-87); *Quaestiones in Aristotelis De anima liber secundus, de tertia lectura*, 2.4-2.9 (Sobol ed., pp. 42-138). Oresme, N., *Expositio et Quaestiones in Aristotelis "De Anima"*, 2.4 (Patar ed., pp. 142-45).

<sup>64</sup> *De an.*, II.2, 413b16-21. *In De an.*, II, lect. 4, §264-65; cfr. *In IV Sent.*, d. 10, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 1.

<sup>65</sup> Cfr. *De an.*, I.5, 411b9-14; *In De an.*, I, lect. 14, §206.

<sup>66</sup> “La visión de que las formas no humanas son extensivas, pienso que es una visión escolástica muy común”: Normore, G. C., “Form, matter and nominalism (or what is in a name): comments on Robert Pasnau’s *Metaphysical Themes*,” *Philosophical Studies*, 171 (2014): 33.

<sup>67</sup> Cfr. Descartes, R., carta a H. Regius, enero 1642, in *Œuvres de Descartes*, AT III (Vrin, 1988), p. 500. El mismo Descartes hace del alma humana un todo presente en cada una de sus partes, si bien tiene problemas al explicarlo; ver Rozemond, M., “Descartes, Mind-Body Union, and Hologenism,” *Philosophical Topics*, 31.1-2 (2003): 343-67. Normore

Sin embargo, incluso antes de Ockham, creo que ya vemos una tendencia hacia el debilitamiento del papel unificador de la forma sustancial. Me refiero a algo que aparece no sólo en Ockham, sino también ya en Juan Duns Escoto (y otros). Se refiere a nuestra sílaba BA. Aristóteles había dicho que, además de A y B, la sílaba BA tiene un tercer factor. A y B son su materia y este otro factor es su forma. La forma es lo que la convierte en una unidad definida e inteligible, no un montón. Pero ahora, estos autores –Escoto, Ockham y otros<sup>68</sup>– aplican la pregunta sobre la combinación de letras en BA a una combinación muy diferente; a saber, la de la materia y la forma mismas. Se preguntan: además de su materia y su forma, ¿tiene una sustancia un tercer factor? Escoto dice que sí<sup>69</sup>. Ockham dice que no<sup>70</sup>.

No entraré en las razones de estas respuestas contrastantes. Tampoco sugeriré una respuesta en nombre de Tomás<sup>71</sup>. Porque me parece que él se inclinaría más a descartar la pregunta, por basarse en un malentendido o una confusión. La pregunta compara la forma y la materia con las letras A y B. Pero, por supuesto, tal y como lo presenta Aristóteles, A y B ambos son factores

---

(ver la anterior nota 66) continúa (33-34): “Si uno concede que las formas sustanciales mismas tienen partes, la actualidad de la materia, y que la materia puede ser directamente informada por los accidentes, casi pareciera que una forma sustancial puede hacer aquello que no puede hacerse sin la materia.” Ockham dice que “la forma da el ser a la materia”, simplemente quiere decir que “la forma informa a la materia”: *Summula philosophiae naturalis*, I.11 (p. 187, ll. 29-33).

<sup>68</sup> Por ejemplo, De Brabant, S., *Quaestiones in Metaphysicam*, Reportation de Paris (~1273-1275?), VII. 12 (Maurer ed., 1983, p. 460). Siger parece sostener un tercer factor, aunque no lo nombra.

<sup>69</sup> El factor es la *forma totius*. Scotus, *Lectura*, III, d. 2, q. 2, par. 82 (Vatican, p. 103); *Ordinatio*, III, d. 2, q. 2, par. 75 (Vatican, pp. 149-50). Cfr. *Reportatio*, III, d. 2, q. 2 (Wadding, VII.1, p. 76) / III, d. 2, q. 1 (Vivès, XXIII, pp. 252-53).

<sup>70</sup> Ockham rechaza la noción usual de *forma totius*. Para él, una sustancia es solo la materia y la forma tomadas conjuntamente, y solo juntas constituyen su esencia. Ver, por ejemplo, *Summula philosophiae naturalis*, I.19 (*ed. cit.*, pp. 205-208).

<sup>71</sup> Como mencioné más arriba (nota 10), Tomás entiende la *forma totius* como la esencia, y según él, ella no es toda la sustancia, pero tampoco es otra forma o alguna suerte de tercer factor. Es simplemente la forma sustancial más lo que la forma implica de materia, tomada abstractamente –solo lo que es “formal”–. Así, podríamos decir que él y Ockham (quien rehúye a las abstracciones) difieren acerca de lo que es la esencia de una cosa, y están de acuerdo en que no hay ningún tercer factor. Pero sus nociones de forma sustancial son tan dispares que vuelven este acuerdo algo insignificante.

materiales<sup>72</sup>. Sólo el tercer factor es la forma. La misma pregunta planteada por Escoto y Ockham, entonces, trata a la forma misma como si fuera un factor material, y no como una forma.

La cuestión no es sólo terminológica. El hecho de que A y B sean ambos factores materiales y ninguno de ellos sea formal significa que ninguno de los dos se toma como dando al otro su unidad. Si la forma y la materia son como A y B, entonces ninguna de ellas unifica a la otra. Ockham incluso compara la unión de la materia y la forma con la unión de dos partes de un *continuum*<sup>73</sup>. Obviamente, ninguna de ellas unifica a la otra.

Alguien puede estar pensando: si la materia prima es pura potencia, sin acto, sin *esse*, y por lo tanto sin unidad propia, seguramente debemos conceder, en cualquier caso, que la forma sustancial la unifica (y por lo tanto le da el ser). Este pensamiento es correcto, si se asume la noción de materia prima de Tomás<sup>74</sup>. Después de él, sin embargo, se hizo cada vez más común sostener que la materia prima tiene su propio acto y su propio ser. Escoto sostiene esto; la materia, dice, sólo necesita forma para ser una especie completa y para cualquier actividad<sup>75</sup>. Ockham incluso hace de la materia un sujeto directo de los accidentes, al menos de la cantidad<sup>76</sup>.

Así, para estos pensadores, la forma es necesaria para dar una especie determinada y una actividad. Pero no es necesaria para dar el ser o para constituir un sujeto sin más. Seguramente esto se acerca a la idea que propuse al

<sup>72</sup> De hecho, Tomás comprende una observación del Libro 8 de la *Metafísica* en el sentido de que sería un grave error tratar la forma de ese modo, y que los platónicos también vieron esto: *In Metaph.*, VIII, lect. 3, §1712-13. Alberto anticipó incluso la aplicación de la cuestión de BA a la unión de materia y forma. Dice que si, aun considerando la forma como una parte, tomamos el todo como algo que es más que sus partes, estamos iniciando una regresión al infinito: Magnus, A., *Metaphysica*, Lib. 7, tract. 5, cap. 9 (Geyer ed., p. 387, ll. 20-50).

<sup>73</sup> De Ockham, G., *Quaestiones variae*, q. 6, a. 2 (Etzkorn et al. ed., 1984, pp. 210, l. 90 – 211, l. 94).

<sup>74</sup> Cfr., por ejemplo, *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1; I, q. 76, aa. 4 & 6; I, q. 77, a. 6.

<sup>75</sup> Scoto, D., *Ordinatio*, II, d. 12, q. 2 (Vaticano, pp. 574-607).

<sup>76</sup> También la materia, afirma, es extendida *de se*; ver las referencias de Ockham más arriba en la nota 63. Sobre si la materia es forma, véase *Summula philosophiae naturalis*, I.11 (pp. 187-88). Buridan piensa que la materia es sujeto de formas *accidentales* incluso prescindiendo de la forma sustancial: *Traité de l'Âme*, Liber II, q. 1 (ad tertium), p. 230; q. 2, p. 235-8.

principio: un ente actual que es más fundamental que cualquier naturaleza, subyacente a ella.

Ahora bien, creo que Tomás diría que dar a la materia prima un *esse* propio convierte inevitablemente a las especies naturales en meras combinaciones, como la nariz chata de Aristóteles<sup>77</sup>. Hace de la materia la verdadera sustancia, la hace *esto*; y hace de todas las formas, meros accidentes de la materia. Tales formas no se diferenciarán mucho de las formas de los artefactos. Tampoco tienen que estar en cada parte del sujeto, ya que no tienen que dar el *esse* a cada parte. Y no serán el término de generaciones y corrupciones propiamente dichas. No habrá ni generaciones ni corrupciones sin más porque la verdadera sustancia, la materia, es permanente. Dicho brevemente, tales formas estarán *desnaturalizadas*.

Encontramos alguna confirmación de este planteamiento, creo, en una fuente antigua: *El Timeo* de Platón. Me refiero al famoso Receptáculo<sup>78</sup>. El Receptáculo se parece a la materia prima aristotélica, en la medida en que recibe las formas de las cosas sensibles y subyace a su sucesión. También se caracteriza como un *–amorphon*<sup>79</sup>– sin figura y no es ni inteligible ni sensible en sí mismo<sup>80</sup>. Sin embargo, en contraste con la materia de Aristóteles, el Receptáculo se supone que es, por sí mismo, un *esto*<sup>81</sup>. Tiene el estatus de un ente primario,

<sup>77</sup> *Metaph.*, VII.5, 1030b16–20.

<sup>78</sup> Platón, *Timeo*, especialmente 49D-53A.

<sup>79</sup> *Timeo*, 50D, 51A.

<sup>80</sup> Y también, como apenas verosímil: *Timeo*, 52B.

<sup>81</sup> *Timeo*, 50A. Aristóteles mismo dice, “Lo que Platón ha escrito en el *Timeo* no se basa en ninguna concepción articulada con precisión. Porque no ha dicho claramente si su “Omnirecipiente” existe separado de los elementos; ni si hace uso de ellos”. Dice, de hecho, que es un *substratum* anterior a los así llamados elementos –subyacente a ellos– como el oro subyace a las cosas que están hechas de oro (y, sin embargo, esta comparación, si se expresa así, está en sí misma abierta a la crítica. Las cosas que llegan a ser y desaparecen no pueden llamarse por el nombre del material a partir del que han llegado a ser: sólo los resultados de la alteración conservan el nombre. No obstante, en realidad dice que, con mucho, la explicación más verdadera consiste en afirmar que cada uno de ellos es oro)... Nuestra propia tesis es que, si bien hay una materia de los cuerpos perceptibles (una materia de la que los así llamados elementos llegan a ser), no tiene existencia separada, pero siempre está ligada a un contrario”: Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II.1, 329a13-26 (trans. H. H. Joachim).

una sustancia sin más<sup>82</sup>. Y el resultado es que, aunque las formas efectivamente lo cualifican de alguna manera –lo hacen caliente o blanco o esférico, o (supongo) como un perro o un caballo– ninguna de las formas que están en él son un *esto*, y ninguna de las formas hacen de él o de cualquier parte de él un *esto*. Estas formas no son ni entidades primarias ni causas del ser primario<sup>83</sup>. Y tampoco son objetos de comprensión o de ciencia<sup>84</sup>.

En resumen, suponiendo un sustrato como el Receptáculo, no hay ninguna sustancia que tenga características sensibles *per se*, no hay especies naturales sustanciales, y no hay ciencia de la naturaleza; es decir, de la naturaleza *física*, la naturaleza móvil. Y con esta afirmación, creo que Tomás de Aquino está de acuerdo. Una naturaleza que no es sustancial, que no es una esencia, no es una naturaleza en absoluto<sup>85</sup>.

---

<sup>82</sup> A veces, la denomina incluso forma (*Timeo*): 49A, 51A.

<sup>83</sup> *Timeo*, 49D-E, 50B, 52C.

<sup>84</sup> *Timeo*, 49A, 51A.

<sup>85</sup> Por supuesto, incluso los accidentes son seres *per se* y tienen naturaleza en sentido amplio, esencias (aunque incompletas). Pero, creo que Tomás también diría que conceder a la materia un ser propio socava la vía a través de la cual podemos alcanzar alguna comprensión de las cosas espirituales o inmateriales. En la visión de Tomás, esta vía comienza con la comprensión de la forma como causa del ser de la materia; esto es, con la forma sustancial. Cfr. *DE*, c. 4, ll. 41-60 (ed. Leon., p. 376).

## Capítulo IV

# ¿Cuántos actos de ser puede tener una cosa?\*

### Introducción

En este capítulo deseo ante todo proponer una tesis relativa a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el “acto de ser”, *actus essendi*. La tesis sostiene que, en la visión de Tomás, una sustancia individual, que es el sujeto propio del ser (*esse*), puede tener, y normalmente tiene, una cierta multiplicidad de actos de ser. Por qué hablo de “una cierta” multiplicidad resultará más claro más adelante, pero tiene que ver con la relación, que creo es muy estrecha, entre el acto de ser de Tomás y el esquema aristotélico de las categorías. Voy a exponer la tesis en dos secciones, 1 y 2, principalmente a través de un examen de dos textos, ambos de la *Summa Theologiae*, que en mi opinión no han recibido toda la atención que merecen. Luego, en las secciones 3 y 4, voy a argumentar que esta multiplicidad de actos de ser ofrece un enfoque interesante de la “distinción real” entre acto de ser y esencia o, más precisamente, entre acto de ser y forma sustancial. Aunque Tomás no desarrolla este enfoque de manera temática, tiene pasajes que, según pienso, proporcionan un sólido fundamento para él. Creo que el enfoque es especialmente eficaz en

---

\* Traducción del original por Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar “How Many Acts of Being Can a Substance Have? An Aristotelian Approach to Aquinas’s Real Distinction”, *International Philosophical Quarterly* 54, no. 3 (September 2014): 317-331. Este artículo es una traducción del original: “Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale”, en *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell*, ed. Miguel Pérez de Laborda (Roma: Edusc, 2012), 57-70. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *Estudios metafísicos. Selección de ensayos sobre Tomás de Aquino*; trad. C.R. Domínguez, Edición y revisión de la traducción L.B. Irizar y D. Torrijos, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Universidad Eclesiástica San Dámaso, 2017.

un contexto aristotélico, donde puede parecer que no hay lugar para un acto sustancial distinto de una forma sustancial.

### 1. *La bondad como plenitud del ser*

El tema de la sustancia y su acto de ser es, por supuesto, altamente metafísico y, por lo tanto, especulativo. Mi primer texto, sin embargo, está tomado de la parte moral o práctica de la *Summa*. En realidad, mi texto principal será el segundo, pero los dos están estrechamente conectados y pienso que este primero es más útil para introducir el tema, siendo su presentación un poco más concreta.

El pasaje aparece al comienzo del tratado sobre el bien y el mal en las acciones humanas: *STh*, I-II, q. 18, a. 1. La cuestión que se plantea en este artículo es si toda acción humana es buena, o si algunas son malas. Lo que voy a examinar es la mayor parte del *corpus* del artículo. Comienza así:

Debemos hablar del bien y del mal en las acciones como hablamos del bien y del mal en las cosas, por cuanto cada cosa produce un tipo de acción tal cual la cosa misma es<sup>1</sup>.

Esto nos lleva directamente a nuestro tema, porque aquí la palabra “cosa” (*res*) no representa precisamente cualquier realidad. Las acciones también son realidades. Aquí, “cosa” representa aquello que produce una acción, y eso es una sustancia. Tomás va a explicar cómo el bien y el mal se encuentran en las sustancias, para luego aplicar la explicación a las acciones. Nuestro pasaje es la parte que concierne a las sustancias:

Ahora bien, en las cosas, cada una tiene tanto de bondad (*bonitas*) como tiene de ser (*esse*), puesto que el bien (*bonum*) y el ente (*ens*) son convertibles, como se dijo en la primera parte<sup>2</sup>.

Esta frase introduce el otro componente de nuestro tema, el *esse*. Porque aquí, sostengo, la palabra “*esse*” se refiere precisamente al *actus essendi*. Vamos a lograr la confirmación de esto en el curso de la discusión de nuestro segundo texto, en la sección 5. Con respecto a la familiar idea de que el bien y el ente

<sup>1</sup> De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 1. Para el texto latino, sigo Sancti Thomae Aquinatis, *STh*, en *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita...*, t. 4-12 (Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1889). En el original inglés, las traducciones de Tomás son mías.

<sup>2</sup> *STh*, I-II, q. 18, a. 1.

(*ens*) son convertibles, Tomás nos reenvía a la primera parte. La referencia es, con seguridad, a los primeros tres artículos de la cuestión 5. Allí Tomás relaciona la bondad y el *esse* por medio de las nociones de perfección y actualidad. Nosotros vamos a considerar esta conexión con cierto detalle cuando examinemos el segundo texto, que efectivamente es de la cuestión 5, artículo 1. Nuestro texto en cuestión continúa, “pero solo Dios tiene toda la plenitud de Su ser en función de algo uno y simple; toda otra cosa efectivamente tiene la plenitud del ser que le es conveniente en función de diversos factores”<sup>3</sup>. Esto refleja también un pasaje de la Primera Parte, donde Tomás argumenta que solo Dios tiene su plena perfección en función de un solo factor simple, que es su esencia<sup>4</sup>. Todas las demás cosas necesitan varios factores para tener una perfección plena –o lo que él llama aquí la “plenitud del ser”– que le es conveniente.

Según yo lo entiendo, lo que Tomás tiene en mente aquí es la misma tesis que yo establecí al comienzo. Creo que la idea subyacente es que mientras en Dios la plenitud del ser consiste en un único *actus essendi* –el acto de ser que en realidad es idéntico con su esencia– la plenitud del ser en cualquier sustancia creada consiste en muchos actos de ser, todos los cuales son distintos de su esencia, y cada uno es poseído en función de un factor diferente. Debo admitir que en las líneas anteriormente citadas esta tesis no está muy explicitada. Va a quedar expuesta con más claridad en mi segundo texto.

También concedo que la tesis puede generar sorpresa. En efecto, espero que lo haga, porque ciertamente me sorprendió a mí. Piénsese, por ejemplo, en el ser propio de una cosa viviente, su vida<sup>5</sup>. En cuanto se oye esto, puede parecer como si un gato pudiera literalmente tener nueve vidas. Pero la idea no es exactamente ésta. Lo que ocurrirá es que, añadidos a su vida, que es una, el gato debe también tener otros actos de ser para ser perfectamente bueno y

---

<sup>3</sup> *STh*, I-II, q. 18, a. 1.

<sup>4</sup> *STh*, I, q. 6, a. 3. Tomás sostiene que el hecho de que Dios sea “bueno por su esencia” concuerda no solo con el pensamiento de Platón, sino también con el de Aristóteles; véase *STh*, I, q. 6, a. 4.

<sup>5</sup> Tomás cita a menudo el dicho de Aristóteles *vivere viventibus est esse* –“para las cosas vivientes, vivir es ser”–. Véase Aristóteles, *De anima*, en *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984) II.4, 415b13-14.

“pleno de ser”. Los tendrá en función de factores distintos de aquel en función del cual tiene su vida.

Las líneas siguientes ofrecen ejemplos de tales factores:

De este modo, en algunas cosas sucede que tienen alguna medida del ser, y, sin embargo, carecen de algo de la plenitud del ser que les es debida. Por ejemplo, la plenitud del ser humano (*esse humani*) requiere que exista un cierto compuesto de alma y cuerpo, que posea todas las facultades e instrumentos del conocimiento y del movimiento; por lo que si algún hombre carece de alguno de estos, carecerá de alguna manera de la plenitud de su ser. Por lo tanto, posee tanto ser, cuanto posee de bondad; y en tanto carezca de algo de la plenitud del ser, en esa misma medida carecerá de bondad y se dirá que es malo; así como un hombre ciego tiene bondad por el hecho de que vive y es malo para él carecer de la vista. Pero si no tuviera nada de entidad (*entitate*) o de bondad, no podría ser llamado ni bueno ni malo<sup>6</sup>.

La vida es un cierto ser (*esse*). Es recibida en la cosa viviente por vía de su alma que, en cuanto forma, es un principio de ser<sup>7</sup>. Una cosa viviente singular no tiene muchas vidas, porque no tiene muchas almas<sup>8</sup>. No obstante, hay también un cierto ser (*esse*), un ser distinto, que un ser viviente puede poseer por medio de su vista. La vista hace que un animal sea *vidente* (no estoy hablando de la operación de ver; incluso cuando no está ejerciendo esta operación, el animal que tiene vista es *vidente*). La idea está todavía más explícita en uno de los artículos de la Primera Parte relativos a la convertibilidad entre el ser y el bien: “ningún ente (*ens*) es llamado malo en cuanto es ente, sino en cuanto carece de cierto ser (*esse*), así como un hombre es llamado malo en cuanto carece del ser (*esse*) de la virtud, y un ojo es llamado malo en cuanto carece de agudeza

<sup>6</sup> *STh*, I-II, q. 18, a. 1.

<sup>7</sup> Véase nuevamente *De an.*, II.4, 415b13-14. Comentando esto, escribe Tomás: “Es causa de algo, como sustancia, es decir, como forma, lo que es causa del ser, porque cada cosa está en acto a través de la forma; pero el alma es causa del ser para las cosas vivientes, pues ellas viven por el alma, y la vida misma es su ser; por lo cual el alma es causa de un cuerpo viviente como forma”. Sancti Thomae Aquinatis, “Sententia libri De anima”, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita...*, t. 45/1 (Roma – Paris: Commissio Leonina - J. Vrin, 1984) [en la ed. Marietti, ver lect. 7, §319] II, c. 7, ll. 176-181 *In De Anima*. Esta doctrina es fundamental para su concepción de la relación del alma con el cuerpo y con las facultades; véase *STh*, I, q. 76, aa. 2, 3, 4, 6, 7; q. 77, aa. 1, 2, 4, 6.

<sup>8</sup> Esta, al menos, es la posición de Tomás; ver *STh*, I, q. 76, aa. 3-4.

en su vista”<sup>9</sup>. Interpreto que Tomás habla de agudeza visual y no simplemente de vista, porque un ojo sin ninguna capacidad de visión es “un ojo” solo por un equívoco<sup>10</sup>. No tiene nada de la “entidad” (*entitas*) de un ojo. Ni siquiera es un ojo malo. Pero la agudeza perfecciona la vista, dándole más ser y bondad a un ojo, así como la virtud perfecciona el alma y le da más ser y bondad a un hombre (al igual que con la vista, la virtud hace que un hombre *sea virtuoso* aun cuando no esté ejercitando una actividad virtuosa).

Que se nos está presentando una genuina multiplicidad de actos de ser resultará más claro en el segundo texto. El contenido del primer texto sobre el bien y el mal en las sustancias termina así:

Pero como la misma plenitud del ser pertenece al concepto del bien, si una cosa carece de algo perteneciente a su debida plenitud del ser, no será llamada un bien sin más, sino solamente bajo un cierto aspecto, en cuanto es un ente. Sin embargo, podrá ser llamado un ente sin más o en absoluto y un no ente en un cierto aspecto, como se dijo en la Primera Parte<sup>11</sup>.

Tomás nos remite nuevamente a la Primera Parte. Se refiere a nuestro segundo texto: *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

## 2. *Muchos actos de ser en una sustancia singular*

Antes de ir al pasaje será útil echar brevemente una mirada a su contexto inmediato. El artículo trata sobre “si el bien y el ente (*ens*) difieren realmente”. En el cuerpo del artículo, Tomás explica que difieren conceptualmente. Esto es así porque “bueno” significa deseable mientras que “ente” no lo significa. Pero realmente son lo mismo. Porque una cosa es deseable en cuanto es perfecta y es perfecta en cuanto está en acto; y así una cosa es buena precisamente en cuanto es un ente, “porque el ser es la actualidad de toda cosa” (*esse enim est actualitas omnis rei*). Con respecto a este último punto Tomás nos envía a la cuestión previa, en la que había caracterizado al ser (*esse*) como “la actualidad

<sup>9</sup> *STh*, I, q. 5, a. 3, ad 2. Véase también *STh*, I, q. 5, a. 2, ad 4.

<sup>10</sup> Ver De Aquino, T., *Sententi libri De anima*, II, c. 2, ll. 89-95 [en la edición Marietti, ver lect. 2, n.º §239]. En esta discusión es importante tener en mente que una cosa podría tener la “potencia” para una cierta actividad, en el sentido de Tomás –a saber, la forma proporcionada a esa actividad–, y, sin embargo, estar impedida para cumplirla por causa de algún obstáculo, que incluso podría ser interno y permanente. La cosa, sin embargo, tendría el “ser” asociado con esa potencia.

<sup>11</sup> *STh*, I-II, q. 18, a. 1.

de todas las cosas, e incluso de las formas mismas”<sup>12</sup>. En vista de esto, pienso que no puede haber duda de que en esta discusión (incluyendo nuestro texto previo) “ser” (*esse*) significa precisamente *actus essendi*<sup>13</sup>.

La primera objeción del artículo se basa en una afirmación de Boecio: “Perci-bo que, en las cosas, que sean buenas es distinto de que sean”<sup>14</sup>. En otras palabras, ente y bien difieren realmente en las cosas y no solo conceptualmente. Nuestro texto es la respuesta que Tomás da a esto. Es un poco densa:

Concedido que el bien y el ente (*ens*) son realmente lo mismo, sin embargo, dado que realmente difieren en el concepto, una cosa no es llamada un ente sin más de la misma manera en que es llamada un bien sin más<sup>15</sup>.

Tomás inicia la discusión centrándose en el ente (*ens*) y el bien tomados “sin más o en absoluto”, *simpliciter*. Esto se opone a *secundum quid*, “bajo un cierto aspecto o relativamente”. Resultará que, cuando ambos son tomados sin más, el bien y el ente difieren realmente, no solo en el concepto.

Así, su paso siguiente es identificar el elemento que hace que algo sea un ente sin más. La formulación tiene el aspecto de haber sido construida con gran cuidado:

Puesto que “un ente” (*ens*) propiamente habla de algo en acto y el acto propiamente tiene orden a la potencia, algo es llamado un ente sin más en función de aquello por lo cual se distingue primeramente de lo que está meramente en potencia. Y éste es el ser (*esse*) sustancial de cada cosa. Por lo tanto, cada cosa es llamada un ente sin más en función de su ser sustancial<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Ver también *STh*, I, q. 3, a. 4.

<sup>13</sup> El hecho de que la mera expresión “*actus essendi*” no aparezca aquí es de escasa importancia. Si se usa el buscador que ofrece Enrique Alarcón (<http://www.corpusthomicum.org/it/>) y se busca esa expresión bajo todas las inflexiones de “*actus*” en el *corpus* completo de Tomás, se encuentra un total de catorce apariciones.

<sup>14</sup> La afirmación corresponde al pequeño tratado de Boecio conocido por los medievales como *De hebdomadibus* (cap. 4): “Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt”. Para el texto del tratado, juntamente con el comentario de Tomás (*Expositio libri De hebdomadibus*), ver St. Thomas Aquinas, *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, introducción y traducción de Janice L. Schultz and Edward A. Synan (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001). La afirmación de Boecio está en la página 40.

<sup>15</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>16</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

Examinemos esto. En sentido propio, llamar a algo “un ente” es decir que está en acto<sup>17</sup>. Cuando “un ente” no significa esto, se usa en un sentido más extendido, por ejemplo, en la expresión “un ente en potencia”. Sin embargo, los conceptos de acto y potencia están estrechamente conectados; “el acto propiamente tiene orden a la potencia”. ¿Qué significa esto? Pienso que eso se indica en lo que Tomás dice a continuación: “en acto” significa que “se distingue” de lo que está en potencia<sup>18</sup>.

Esta, efectivamente, es la enseñanza de *Metafísica* IX. Allí Aristóteles interpreta “acto” de este modo: “el ser de la cosa, no de la manera que decimos ‘ser’ en potencia”<sup>19</sup>. Entre sus ejemplos está el de un trozo de madera que es una estatua en potencia. La estatua está en acto cuando “se distingue”<sup>20</sup> de la madera.

Aquí, sin embargo, Tomás está hablando sobre el ente en acto, o ser un ente, “sin más”. Dice que consiste en estar separado de “lo que está *meramente* en potencia”, *quod est in potentia tantum*. Como se hace explícito unas pocas líneas más adelante, se trata de lo que está en potencia *sin más* lo cual es correlativo de lo que está, sin más, en acto. ¿Qué es eso? Pienso que pueden haber pocas dudas. Es la materia prima<sup>21</sup>. La materia prima es pura potencia, sin ningún acto intrínseco o que le sea propio.

Ahora bien, lo que no es una *estatua* en acto, sino solamente en potencia, es, no obstante, *algo* en acto. Puede ser madera o mármol. En un día normal en la Piazza Navona de Roma hasta podría ser un ser humano. Allí, además de estatuas de mármol, se puede ver también un número de personas ingeniosamente disfrazadas y prácticamente inmóviles, que tratan de atraer la atención (y la generosidad) de los turistas. Cuando una de estas estatuas humanas está

<sup>17</sup> Cfr. De Aquino, T., *Expositio libri Peryermeneias*, lib. I, lect. 5, §22: “este verbo ‘es’ [...] significa [...] ante todo lo que se presenta al intelecto bajo el modo de actualidad absoluta; porque ‘es’, tomado sin más, significa ser en acto; y, por lo tanto, significa a la manera de un verbo”.

<sup>18</sup> La palabra latina que traduje como “se distingue” es “*discernitur*”. Esta palabra, a diferencia de nuestro “discernir”, no siempre se refiere al conocimiento y pienso que eso es claro en el caso presente.

<sup>19</sup> Aristóteles, “*Metaphysica*”, en *The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation*, ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1984) IX.6, 1048a31.

<sup>20</sup> ἀποκρίνεται. Aristóteles, *Metaphysica*, IX.6, 1048a33.

<sup>21</sup> Véase, por ejemplo, *STh*, I, q. 13, a. 2; q. 14, a. 11, obj. 3; q. 45, a. 2, ad 2; q. 76, a. 1; q. 77, a. 6.

en el momento de su pausa para el almuerzo, es solo una estatua en potencia, no en acto. Pero, naturalmente, sigue todavía siendo algo en acto, un ser humano. También antes de haberse convertido en estatua, ya era un ser humano en acto. Ser una estatua en acto –o incluso en potencia– presupone, para él, ser un ser humano en acto. Por el contrario, el ser él un ser humano en acto no presupone que sea otra cosa en acto. No hay ninguna otra cosa que él, esa sustancia individual, ya hubiera sido en acto, antes de convertirse en un ser humano. Este individuo comenzó a ser –simplemente a ser, “sin más”– precisamente cuando empezó a ser un ser humano; es decir, a vivir una vida humana<sup>22</sup>. Antes de ese momento, estaba solamente en la potencia de la materia prima y de ninguna manera en acto. Hablando propiamente, él era un no ente. Aquel que lo transforma en primer lugar en un ente es su vida. Esto, su vida, es su ser (*esse*) sustancial<sup>23</sup>. Como tal, su vida es aquello en función de lo cual algo se distingue primeramente de la pura potencia de la materia.

Y es, por lo tanto, aquello en función de lo cual algo es un ente sin más. Seguidamente, Tomás distingue este primer acto, el ser sustancial, de otros actos que le son “añadidos”:

Pero en función de actos que son añadidos, algo es llamado ente en un cierto aspecto, así como ser blanco significa ser en un cierto aspecto. Ser blanco, en

<sup>22</sup> Para hacerse la idea respecto del uso del comienzo de una cosa por parte de Santo Tomás, ver las citas del comentario de Tomás a la *Metafísica* más abajo.

<sup>23</sup> Ver *STh*, I, q. 18, a. 2. Que el ser “sin más” (*simpliciter*) es precisamente el ser “sustancial”, significa, por supuesto, que está intrínsecamente asociado con una cierta esencia, por ejemplo, la del hombre. El ser de una criatura está siempre “contraído a una naturaleza determinada” (*STh*, I, q. 7, a. 2), es decir, “determinado a una cosa, de acuerdo con un género y especie” (*STh*, I, q. 54, a. 2). De este modo, aun el ser *simpliciter* es, en algún sentido, “calificado” o modificado, por ejemplo, como “ser un hombre”. Porque cuando Sócrates comienza a ser un hombre, se dice sin más que comienza a ser. Por lo cual es claro que ser un hombre significa ser sin calificación; De Aquino, T., *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis*, VII, lect. 1, §1256.

Sin embargo, este ser no es idéntico con la esencia. La distinción entre esencia y ser es precisamente una distinción entre una esencia y el ser que está asociado con ella. “Aquellas cosas que están en distintos sujetos según una misma definición son comunes a ellos de acuerdo con la definición de [su] sustancia o quiddidad, pero son distintas en el ser [...]; porque si, en Sócrates, “un hombre” no fuera distinto de “ser un hombre”, sería imposible que “un hombre” se dijera unívocamente de él y de Platón, puesto que su ser es diverso”; De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 2, a. 11. Ver también *STh*, I, q. 3, a. 5. Acerca de esto permítaseme citar el capítulo 1 de este libro.

efecto, no elimina el ser [de una cosa] sin más en potencia, porque se añade a una cosa ya preexistente en acto<sup>24</sup>.

Aquello que es blanco, o aquello que es una estatua, es también otra cosa, algo más fundamental. Es una sustancia, por ejemplo, un gato. Que el gato sea blanco no es el acto que primeramente divide al gato de lo que está meramente en potencia. No es aquello por lo cual el gato simplemente *es*. Presupone el ser sustancial del gato. A este ser solo le añade otro acto.

Sin embargo, ser blanco es realmente otro *ser* del gato. Aunque no hace que el gato sea un ser sin más, hace que el gato sea un ser *secundum quid*, bajo cierto aspecto<sup>25</sup>. Un acto “añadido” hace que una cosa sea *tal*, o *tanta*, o calificada de alguna otra manera<sup>26</sup>. Cuando el Príncipe de Dinamarca se angustiaba por la alternativa de ser o no ser, no estaba ciertamente pensando en ser o no ser *bronceado*. Estaba pensando en ser o no ser sin más, ser o no ser sustancialmente –vida o muerte–. Pero incluso ser bien parecido es un cierto ser. Aunque estos actos “añadidos” sean solo accidentales y no sustanciales, no veo ninguna razón para no pensar que son ciertos actos de ser, aunque sean calificados. Son actos de ser que son recibidos a través de un accidente u otro, así como el ser blanco es recibido por medio de la blancura.

Al mismo tiempo, el sujeto de este acto de ser no es el accidente mismo<sup>27</sup>. Es la sustancia en la que el accidente inhiere<sup>28</sup>. Lo que *es un gato* y *es blanco* es

---

<sup>24</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>25</sup> En el mismo párrafo del comentario a la *Metafísica* citado anteriormente. Tomás escribe: “ser blanco, en efecto, no es ser sin más, sino bajo un cierto aspecto. Esto resulta claro del hecho de que cuando [algo] comienza a ser blanco, no decimos que comienza a ser sin más, sino que comienza a ser blanco”; *In Metaph.*, VII, lect. 1, §1256 (Marietti).

<sup>26</sup> Véase *STh*, I, q. 77, a. 6.

<sup>27</sup> “Los accidentes no son llamados entes como si ellos mismos fueran, sino en cuanto por ellos una sustancia es algo”; *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, 18. (De Aquino, T., *Super libros Boethii De hebdomadibus*, 2). Por esta razón, “propriadamente hablando, un accidente ni llega al ser ni deja de ser; sino que llega al ser o deja de ser en cuanto el sujeto llega a ser o deja de ser en acto con respecto a ese accidente”; *STh*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

<sup>28</sup> Sin embargo, el acto de ser no debe identificarse con la mera inherencia del accidente, así como el ser sustancial no se debe identificar con la inherencia de la forma sustancial. Si a veces la palabra “es” significa la inherencia de una forma –es decir, su composición con un sujeto–, ésta es solamente una significación secundaria, que es una consecuencia de la primaria. La significación primaria es actualidad y, más precisamente, la actualidad *de alguna forma* –sea sustancial o accidental–. Así el pasaje de la *Expositio Peryermeneias*

*el gato*. Lo que *es un ser humano* y *es una estatua* es *el ser humano*. He ahí una única sustancia con una cierta multiplicidad de actos de ser –uno sin más– y otros con calificación<sup>29</sup>.

Ahora Tomás se refiere al factor que convierte a una cosa en un bien sin más:

Pero el bien alude al concepto de lo perfecto, que es lo deseable; y, en consecuencia, alude al concepto de algo último. Por eso se dice que es un bien sin más lo que posee su perfección última. Pero lo que no tiene la perfección última que debería tener, aunque tenga una cierta perfección por el hecho de estar en acto, no se dice que sea perfecto sin más ni bueno sin más, sino [perfecto y bueno] bajo un cierto aspecto<sup>30</sup>.

Claramente el término clave aquí es “último”, que se dice en contraste con “primero” en la segunda frase de la respuesta. Y aquí vemos claramente la conexión con nuestro texto previo. Al recibir su acto último, una cosa alcanza su “plenitud” de ser. Ningún acto ulterior, ningún ser ulterior, queda por ser deseado. De este modo, la cosa es buena, deseable, sin más. Un hombre no es

---

citado anteriormente continúa: “ahora bien, dado que la actualidad que este verbo ‘es’ principalmente significa comúnmente es la actualidad de toda forma o acto, sustancial o accidental, entonces resulta que cuando queremos significar que cualquier forma o acto realmente está inherente en algún sujeto, lo significamos con este verbo ‘es’ Por lo tanto, como consecuencia, este verbo ‘es’ significa una composición”. De Aquino, T., *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 1, d. 17, q. 1, a. 1. Ver más adelante, apartado cuatro.

<sup>29</sup> De hecho, una discusión muy similar puede encontrarse en un pasaje del segundo capítulo del comentario de Tomás sobre el *De hebdomadibus*. Allí, tras un examen minucioso de las relaciones entre las nociones de *esse* y de *id quod est* (*An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, 16-21; *In De hebdom.*, cap. 2), en el curso del cual interpreta el *esse* de Boecio (llamado “*essendi forma*”) como *actus essendi* (*ibid.*, 18-19), Tomás se ocupa de la distinción propuesta por Boecio entre *esse simpliciter* y *esse aliquid*. Al explicarlo, afirma explícitamente la presencia de un “doble ser (*esse*)” en el mismo sujeto (lo conservo en latín por su carácter altamente técnico). *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, 22; *In De hebdom.* cap. 2: “... *ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aequaliter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus. Et hoc est quod dicit, quod diversum est esse aliquid, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subiecti”.*

<sup>30</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

bueno sin calificación por el mero hecho de estar vivo, es decir, meramente en función de su ser sustancial. Esto lo convierte en bueno solamente en un cierto aspecto. Él necesita muchos otros actos: los actos de *ser valiente*, de *ser sabio*, de *ser grato a Dios*, etc.<sup>31</sup>:

Por lo tanto, en función del primer ser, que es sustancial, una cosa es llamada ente sin calificación y buena en un cierto aspecto, es decir, en tanto es ente; mientras que en función del acto último una cosa es llamada ente bajo un cierto aspecto y buena sin más. Por lo tanto, lo que dice Boecio —que “en las cosas, el que sean buenas es distinto de que sean”— debe ser tomado con referencia a ser bueno y a ser sin más; pues en función del primer acto una cosa es ente sin más, mientras que en función de su último acto es buena sin más. Y, sin embargo, en función del primer acto es buena de alguna manera y en función de su último acto es ente de alguna manera<sup>32</sup>.

Aquí Tomás está expresando un concepto muy importante sobre la convertibilidad del ser y el bien. De algún modo ambos siempre marchan juntos. Pero ser sin calificación no siempre marcha junto con una bondad sin calificación. Eso, sin embargo, es otro tema. Para nosotros lo importante es esto: aunque una sustancia singular no posea más que un solo acto sustancial de ser, en función del cual es un ente sin calificación, éste es solamente su “primer ser”. Es el ser que pertenece a la sustancia precisamente como la sustancia que es: su ser “propio”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Incluso la gracia, según Santo Tomás, es un accidente que confiere un cierto ser: “la gracia no implica una relación a algún objeto, ni a una acción, sino a un cierto ser, a saber, ser grato a Dios”; *De verit.*, q. 27, a. 2, s.c. 6. También Sancti Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae de virtutibus in communi*, ed. E. Odetto, 10ª ed. (Taurini-Romae: Marietti, 1965), 707-751, q. 1, a. 3, ad 2. A la luz del texto sometido a examen es claro que ser un accidente no es de ninguna manera un detrimento de la gran bondad que la gracia confiere al alma; por el contrario, “la gracia, siendo superior a la naturaleza humana, no puede ser una sustancia o una forma sustancial, sino que es más bien una forma accidental del alma. Porque lo que se encuentra en Dios de una manera sustancial llega a ser de una manera accidental en un alma que participa en la bondad divina, como es claro en el caso del conocimiento”; *STh*, I-II, q. 110, a. 2 (sobre la comparación entre el alma y el conocimiento, es muy interesante *In Sent.*, t. 2, I. d. 17, q. 1, a. 1, ad 6). Y, aun si, siendo un accidente, la gracia propiamente no “llega a ser” (ver anteriormente nota 27), sin embargo, “se dice que la gracia es creada, en cuanto los hombres son creados en ella, es decir, son constituidos en un nuevo ser a partir de la nada, es decir, no a partir de sus méritos” *STh*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3.

<sup>32</sup> *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>33</sup> Ver el final de la cita del comentario sobre *De hebdomadibus*, más arriba, nota 22.

Es a este acto de ser al que normalmente nos referimos cuando hablamos simplemente del ser de una cosa. Cualquier acto ulterior será meramente accidental. Pero ciertamente no es que no sea nada, puesto que esos actos ulteriores serán los que hagan a la cosa buena sin calificación<sup>34</sup>. Serán otros actos de ser. Es en este sentido que una sustancia puede tener “una cierta” multiplicidad de actos de ser. Hablando sin calificación, tendrá precisamente un solo acto de ser, pero hablando en un cierto aspecto, puede y debe tener muchos.

### 3. Una objeción aristotélica

Probablemente podrían presentarse varias objeciones contra la tesis de muchos actos de ser en una sustancia singular<sup>35</sup>. En el resto de este ensayo deseo tratar precisamente una, que es “aristotélica” en su carácter. Conciérne a la famosa “distinción real” entre acto de ser y esencia.

La objeción es que el razonamiento que acabamos de examinar puede llevarse a cabo muy bien si tomáramos los términos “acto” y “ser” (*esse*) en el mero sentido de *forma*. Porque, en efecto, estamos hablando sobre actos sustanciales y accidentales, es decir, actos que se distinguen y ordenan según el esquema de las categorías. Pero las formas mismas son actos. Distinguen las cosas del ser en potencia. Están también ordenadas según el esquema de las categorías. Hay

<sup>34</sup> Además de los pasajes citados de los comentarios al *De hebdomadibus* y a la *Metaph.*, Tomás presenta la misma doctrina en muchos otros lugares, comenzando con el juvenil *De principiis naturae* (cap. 1). Aparece en varios de los artículos sobre el alma señalados anteriormente. Una sorprendente aplicación de esta doctrina se encuentra en *STh*, III, q. 17, a. 2.

<sup>35</sup> Un caso interesante, que me propuso el Prof. Miguel Pérez de Laborda, es este: ¿Cómo puede una multiplicidad de actos de ser aumentar el ser de una cosa, si el ser va de la mano con la *unidad*? Pienso que la respuesta debería desarrollarse según las siguientes líneas: primeramente, la multiplicidad en cuestión no se obtiene dividiendo el ser sustancial de la cosa, sino solamente añadiéndole otros actos. Es decir, estos otros actos no menoscaban la identidad del sujeto que es su unidad sustancial y sin más. El sabio Sócrates sigue siendo Sócrates. La misma multiplicidad es solo “bajo un cierto aspecto”, *secundum quid*; ver *STh*, I, q. 11, a. 2, ad 2 (también *STh*, I-II, q. 17, a. 4). Además, cada acto adicional mismo constituye una cierta unidad. Aun el ser blanco, o ser sabio, significa ser uno de alguna manera. “Porque cada cosa cualquiera es una en la misma medida que es un ser. Ahora bien, cada cosa cualquiera es un ente en acto a través de una forma, sea de acuerdo a su ser sustancial o de acuerdo a su ser accidental; por lo cual toda forma es un acto y, consiguientemente, la razón de la unidad por la que toda cosa es una”; De Aquino, T., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, q. un., a. 3. De este modo, los actos “añadidos” dejan intacta la unidad original del sujeto y, al añadirle otros actos de ser, también añaden otras unidades.

formas sustanciales y formas accidentales. ¿Por qué, entonces, hay necesidad de hablar de *otros* actos que serían las actualizaciones de las formas mismas?<sup>36</sup> Si de alguna manera van de la mano con las formas, siguiendo el mismo esquema categorial, ¿qué es lo que le añaden a las formas? ¿No serán superfluas? Concedido, hay muchos actos en una sustancia singular –muchas formas–. Pero ¿por qué multiplicarlas más, duplicarlas, insertando un igual número de “actos de ser”? Y, sobre todo, ¿cómo sería posible hacer eso? Es decir, ¿cómo estos actos de ser serán *distintos* de las formas? ¿No será la distinción entre forma y acto de ser una mera distinción de razón? La misma realidad será llamada “forma” en cuanto le da una especie a la cosa y será llamada “acto de ser” en cuanto de alguna manera pone a la cosa en acto. Pero parece no haber una base para una distinción real, es decir, una distinción dentro de la cosa misma. La forma sustancial de la cosa será realmente distinta de sus formas accidentales, pero no de su acto sustancial de ser.

En respuesta a esta objeción, deseo sugerir que precisamente esta idea, la de que haya muchos actos de ser en una sustancia singular, ofrece sólidas bases para afirmar una distinción real entre forma sustancial y acto sustancial de ser, y para hacerlo de una manera que puede ser entendida hasta por el “aristotélico” que presenta la objeción.

---

<sup>36</sup> Que el “ser sustancial” del que se habla en *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1 –el ser según el cual una cosa es buena “bajo un cierto aspecto”– no debe identificarse ni con la forma sustancial ni con la esencia, se confirma en el artículo en el que se dice que solo Dios es bueno en función de su esencia: *STh*, I, q. 6, a. 3. En el cuerpo del artículo la distinción se indica con bastante claridad, en este punto: “la primera perfección del fuego consiste en el ser (*esse*) que tiene mediante su forma sustancial”. Y es patente en la respuesta a la tercera objeción: “la bondad de una cosa creada no es su misma esencia, sino algo añadido por encima [de su esencia]; o su mismo ser (*esse*), o alguna perfección que tiene añadida, o una ordenación a un fin” (ver también la respuesta precedente). La forma sustancial no es un “añadido” a la esencia de la criatura; en las criaturas espirituales es la esencia misma y en las criaturas corporales es un componente de la esencia. El ser sustancial, por otra parte, es un *actus essendi*, propio de la cosa –“su mismo ser”– en función del cual la cosa es un ser (*ens*) sin más. No es idéntico con la esencia ni un componente de ella sino la actualidad propia de la esencia, *actualitas substantiae vel essentiae* (*STh*, I, q. 54, a. 1; cfr. *Dsc*, a. 11). En este sentido, el ser sustancial es un “añadido” por encima de la esencia. Esto no significa que sea añadido a la sustancia misma, como un accidente; es un acto *sustancial*, de acuerdo con el cual la sustancia es primeramente un ente en acto, un *ens* sin más.

#### 4. *Un enfoque de la distinción real: la potencialidad sustancial para muchos actos*

Para empezar, permítaseme regresar a la primera aserción de Tomás en *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1: propiamente hablando, “un ente” (*ens*) significa algo en acto. Esto no debe constituir ningún problema para un aristotélico. Además, como hemos visto, Aristóteles aísla la característica por la que una cosa está en acto y la denomina “el ser” de una cosa, “no como cuando decimos en potencia”<sup>37</sup>. Podemos, por lo tanto, estipular que al hablar de un “acto de ser” en una cosa, significamos estrictamente aquello según lo cual está de algún modo en acto. Es decir, nos estamos refiriendo a algo en la cosa que, en sí mismo, no es sino actualidad –algo que no contiene en sí mismo ninguna clase de potencialidad–. La cosa a la cual pertenece un acto de ser puede contener potencialidad, pero el acto de ser no. Es estrictamente una característica por la que la cosa está de alguna manera en acto. Y, finalmente, podemos suponer también que en una cosa singular, una sustancia singular, puede haber muchos actos de ser. Es decir, de acuerdo con el esquema de las categorías, que son modos de ser, la sustancia puede simultáneamente estar en acto “de muchas maneras”. Uno de sus actos de ser será sustancial: los otros, accidentales<sup>38</sup>. Claramente estos actos serán realmente muchos, realmente distintos unos de otros, precisamente como son las categorías del ser de Aristóteles<sup>39</sup>.

Ahora bien, una primera conclusión que podemos extraer es que ninguno de estos actos de ser es la sustancia misma. Obviamente, no todos lo son, porque son muchos, mientras que la sustancia es una. Pero ni siquiera el acto sustancial de ser puede ser la sustancia misma. De nuevo, estamos suponiendo que un acto de ser no es nada más que acto, sin potencia. Si el ser sustancial fuera idéntico con la sustancia, entonces sería el sujeto de otros actos, accidentales. Pero el sujeto de algo está relacionado con ese algo como la potencia con el acto. Un sujeto de accidentes no puede ser solo acto. Debe también tener potencialidad. De este modo, si una cosa subsistente no es nada más que acto,

<sup>37</sup> Ver el pasaje de *Metaph.*, IX.6 citado anteriormente.

<sup>38</sup> Varios de los ejemplos de “acto” que da Aristóteles en *Metaph.*, IX.6 son de actos accidentales.

<sup>39</sup> Que la división de las categorías es una división en las cosas mismas resulta bastante claro en *Metaph.*, VI.4, 1027b30-35, donde Aristóteles distingue el sentido de “ser” que se refiere a las categorías, del sentido que se refiere a la verdad, diciendo que ser en el último sentido existe solamente en el pensamiento y no en las cosas.

acto puro, entonces no puede tener accidentes. Tomás es muy claro acerca de esto: “Una forma simple que es acto puro no puede ser sujeto de un accidente, porque un sujeto se relaciona con un accidente como la potencia con el acto. Y solo Dios es [una forma] de esta suerte”<sup>40</sup>. Ni siquiera una acción de Dios es un accidente. También para Aristóteles, podemos recordar, el Primer Motor es esencialmente actualidad y su acción —su acto de entender— es enteramente idéntica con Él<sup>41</sup>. No es un accidente.

Si una cosa tiene accidentes, entonces, tenga o no tenga materia, tiene potencialidad. Así, el pasaje citado en el párrafo previo, continúa: “Sin embargo, una forma simple que no es su ser, sino que está relacionada con él como la potencia al acto, puede ser el sujeto de un accidente y sobre todo de lo que sigue a la especie, porque esta clase de accidente pertenece a la forma”<sup>42</sup>. Aquí Tomás está hablando acerca de la presencia de accidentes en sustancias inmatrimales. Según Aristóteles, ciertamente existe algo así como una potencialidad inmaterial. En el alma humana, el intelecto posible es “separado” o sin materia, pero está en potencia para las formas inteligibles y la acción del entendimiento<sup>43</sup>.

De este modo una sustancia que sea sujeto de accidentes no puede ser idéntica con cualquiera de sus actos de ser, ni siquiera con su ser sustancial. Nuestra pregunta presente, sin embargo, es acerca de si el acto sustancial de ser es realmente distinto, no solamente de la sustancia misma, sino también de su forma sustancial<sup>44</sup>. ¿Es la vida de una cosa viviente realmente distinta de su

<sup>40</sup> *STh*, I, q. 54, a. 3, ad 2. Ver también *STh*, I, q. 3, a. 6; I, q. 77, a. 1, ad 6. Acerca de que Dios es una forma, véase *STh*, I, q. 3, a. 2.

<sup>41</sup> Ver *Metaph.*, XII.7, 1072b26-30.

<sup>42</sup> *STh*, I, q. 54, a. 3, ad 2. Véase también *STh*, I, q. 77, a. 1, ad 6. En estos textos Tomás está hablando de formas subsistentes y accidentes que inhieren en estas formas como en sus sujetos propios. En las sustancias corpóreas, hay accidentes que siguen a la especie y “pertenecen a” la forma sustancial, pero que no tienen a la forma sustancial misma como su sujeto propio; ver *STh*, I, q. 77, a. 5. Sin embargo, pienso que podemos decir que incluso en estos casos los accidentes implican una dimensión de potencialidad que pertenece a la forma; ver el pasaje de *STh*, I, q. 77, a. 7, citado más adelante.

<sup>43</sup> Ver *De an.*, III. 4, 429b30-32. En el Primer Motor no hay ninguna potencia intelectual, sino solamente acto; ver *Metaph.*, XII. 9, 1074b17-34.

<sup>44</sup> En la lectura que hace Tomás de Aristóteles, la esencia de una sustancia comprende todo lo incluido en la definición de la especie de la sustancia (ver, por ejemplo, *STh*, I, q. 29, a. 2, ad 3) y, de este modo, si la sustancia es corpórea, su esencia incluye no solamente la forma

alma? Para Tomás lo es porque, si bien para él toda forma es esencialmente acto<sup>45</sup>, ninguna forma creada es acto puro, o sea, nada sino acto. También tiene potencialidad. Lo que es nada sino acto es un acto de ser. Una forma creada no puede realmente ser idéntica con un acto de ser.

El corazón del tema, entonces, es la posibilidad de adscribir potencialidad a la forma sustancial. Voy a argumentar que la multiplicidad de actos de ser en una sustancia ofrece un fundamento para poder adscribirla. Primeramente, sin embargo, debemos poner en claro qué significa lo que esta adscripción produzca y lo que no. Es muy importante no confundir la potencialidad de la forma sustancial para el ser sustancial, con la potencialidad de la materia prima. Para Tomás estas potencialidades son comparables, pero no son idénticas. La potencialidad de la materia es indeterminada. La materia está en potencia para muchos actos de ser diferentes, cada uno de los cuales excluye al otro. Su potencia para cualquier acto dado de ser no es solamente tal como para poder tener ese acto, sino también tal como para poder carecer de ese acto y tener otro distinto en su lugar. No hay un acto singular de ser con el cual esté esencialmente asociada; por sí misma está “*meramente* en potencia”. Contrariamente, la potencialidad de la forma sustancial es determinada. Toda forma sustancial determina inmediatamente su sujeto a un cierto acto sustancial de ser. Lleva consigo a este acto de ser, necesariamente y *per se*. No tiene ninguna potencialidad para un acto sustancial de ser que sea diverso, ni para carecer del único que lleva consigo. De este modo, “en el alma, la misma esencia simple es como si fuera material y el ser (*esse*) participado es formal en ella; este ser, sin embargo, está necesariamente en unión con la esencia del alma, porque

---

sustancial sino también “la materia común” (la materia entendida como proporcionalmente dispuesta para la naturaleza de la forma y siendo común para todos los miembros de la especie). Puesto que la materia se relaciona a la forma como la potencia al acto, es obvio que la esencia de la sustancia, así entendida, será distinta del “acto de ser sustancial” tomado como algo que no es otra cosa sino acto. Pero la esencia será también distinta de la forma sustancial, así como el todo es distinto de la parte. De esta manera, la cuestión real es la distinción entre el acto de ser sustancial y la forma sustancial. Por supuesto si, como sostienen otros intérpretes de Aristóteles, la esencia de una cosa es siempre precisamente su forma y no incluye de ninguna manera la materia, entonces la cuestión de la distinción entre acto de ser y forma sustancial será la misma cuestión que la de la distinción entre ser y esencia. Y también para Tomás estas cuestiones serán las mismas cuando se refieren a una sustancia inmaterial.

<sup>45</sup> Ver *STh*, I, q. 77, a. 1.

el ser sigue a la forma *per se*<sup>46</sup>. La esencia de la forma es “como si fuera material”, comparable con la materia, en cuanto es una potencia receptiva, una capacidad para recibir o participar en el ser. Pero difiere en cuanto un cierto acto de ser la sigue *per se*, lo que equivale a decir, por virtud de su esencia. La forma tiene potencialidad, pero a diferencia de la materia, no está por sí misma “meramente en potencia”. Está por sí misma en acto<sup>47</sup>.

Y esto es precisamente porque, aunque la esencia de la forma sea relativa al acto de ser que lleva consigo como la potencia al acto, sin embargo, puede decirse que la forma es esencialmente acto. “Cada cosa es un ser (*ens*) en acto a través de una forma” –un acto de ser sigue a la forma *per se*– “por lo cual toda forma es acto”<sup>48</sup>. La esencia de la forma es una potencia determinada para un acto determinado y la potencia y el acto son absolutamente inseparables.

“El ser (*esse*) pertenece *per se* a la forma, que es acto”<sup>49</sup>. No hay aquí ninguna “duplicación” de actos. No es que la forma tenga alguna especie de actualidad por sí misma anterior al acto de ser que lleva consigo. La actualidad de la forma no es ninguna otra cosa distinta del acto de ser que lleva consigo *per se*. El acto de ser es la actualidad *de un acto*<sup>50</sup>. Es aquello en razón de lo cual la forma misma es acto<sup>51</sup>. El acto sustancial de ser no presupone ninguna otra actualidad en la cosa. Presupone, sin embargo, la unidad esencial o indivisibilidad de la cosa<sup>52</sup>. Sin unidad esencial, la cosa no podría ser una sustancia, un sujeto apropiado del ser. Sería un simple montón, indefinido, no un “este

---

<sup>46</sup> *STh*, I, q. 90, a. 2, ad 1.

<sup>47</sup> Esto no quiere decir que no sea causada; ver más adelante, nota 58.

<sup>48</sup> *Dsc*, q. un., a. 3 (citado de manera más completa en la nota 35).

<sup>49</sup> *STh*, I, q. 75, a. 6.

<sup>50</sup> Ver la cita de *In Periherm*.

<sup>51</sup> En el opúsculo titulado *De principio individuationis*, que casi seguro no es de Tomás, sino muy posiblemente de uno de sus primeros y más agudos intérpretes, Tomás de Sutton († ca. 1315), leemos: *Non enim in anima sunt duo actus, scilicet sua essentia quae est sua potentialitas, et esse suum, sed esse suum est sua actualitas, ratione cuius ipsa essentia animae est actus corporis: omnis enim forma participat actum, qui est primus per essentiam; sed hoc analogice fit*. “Pues no hay dos actos en el alma, esto es, su esencia, que es su potencialidad, y su *esse*, sino que su *esse* es su actualidad, en razón de la cual la misma esencia del alma es el acto del cuerpo. Pues cada forma participa en el acto que por su esencia es primero [Dios]; pero eso sucede analógicamente”.

<sup>52</sup> Ver *STh*, I, q. 6, a. 3, ad 1.

algo”. Por supuesto, algunas sustancias, las que tienen materia, son *potencialmente* divisibles. Pero si son realmente una unidad, ha de haber alguna otra cosa en ellas, además de su materia, que sea indivisible *per se*, “todo o nada”, y que determine la materia a la unidad de un “este algo”. Esta es una forma sustancial. La unidad esencial que ella confiere completa la aptitud para un cierto determinado acto de ser y ese acto le sigue inmediatamente.

Pero la pregunta permanece: ¿por qué no es la forma sustancial misma nada más que acto? ¿Qué demuestra que tenga una suerte de potencia por sí misma y que el acto sustancial de ser no sea idéntico con ella, sino solamente proporcionado a ella y su inseparable compañero?

Una manera de demostrarlo, creo, es considerar lo siguiente: que la misma forma –repito que estoy hablando de forma sustancial– hace que la sustancia sea apta para muchos actos de ser. Al menos uno de ellos, el ser sustancial, es inseparable de la forma, siguiéndola inmediatamente y *per se*. Pero la misma forma también ordena la sustancia a otros actos. La unidad a la que la forma determina al ser sustancial de la cosa es la unidad de una clase o una especie<sup>53</sup>. Es una unidad según una cierta fórmula o *ratio*, una cierta “proporción”. Y el ser sustancial es solo el primero de los actos que le son proporcionados a la sustancia de acuerdo con su forma. Hay también actos accidentales que “siguen a la especie” y “pertenecen a la forma”<sup>54</sup>. De este modo, el alma del gato no solo le da la vida al gato. También ordena al gato al acto de ser vidente. El acto de ser vidente no sigue *inmediatamente* al alma del gato, como sí ocurre con su vida; se requiere una “proporción adicional” que consiste en la capacidad de ser vidente. El gato puede no tener vista o el acto resultante de ser vidente; puede ser ciego. Pero, sin su alma, el gato ni siquiera podría ser ciego. A un gato muerto, no le es *debido* el ser vidente.

En otras palabras, como hemos visto, la bondad sin más de una sustancia consiste en su plenitud de ser –todos los actos de ser que le son debidos a ella–. Pero ¿cuál es el criterio para esto?<sup>55</sup> ¿Cuál es la medida de la plenitud de

<sup>53</sup> “El ser (*esse*) de cualquier criatura está determinado a una sola cosa de acuerdo con un género y una especie”. *STh*, I, q. 54, a. 2.

<sup>54</sup> Ver más arriba, nota 53.

<sup>55</sup> Obviamente no todos los “añadidos” posibles son perfeccionamientos, contribuciones a la verdadera bondad o debida plenitud del ser de un individuo. Algunos pueden ser contrarios a eso, como para un animal el *estar demasiado caliente*. Otros pueden serle meramente incidentales. Tal vez, para una persona el *ser una estatua* sea un añadido de esta clase.

la sustancia? Un poco más adelante, en la cuestión 18 de la *Prima secundae*, en el artículo quinto, leemos: “Para cada cosa, es bueno lo que le conviene de acuerdo con su forma, y es malo lo que está fuera del orden de su forma”. Y de este modo, “el bien del hombre es ser de acuerdo con la razón” –*ser*; así, *secundum rationem esse*– “y es malo lo que es contrario a la razón”<sup>56</sup>. El alma racional no es solamente aquello por cuya causa un hombre vive. Es también aquello por lo cual un hombre es radicalmente apto para todo el ser –tanto el sustancial como el accidental– que pertenece a la bondad humana plena; además, por el alma racional misma tiene la necesidad de adquirir este ser perfecto. No me estoy refiriendo solo, ni siquiera primariamente, al hecho de que la forma sustancial es una especie de causa *activa* de los accidentes propios de una cosa<sup>57</sup>. Ser una causa activa, un agente, es una función de la actualidad, no de la potencialidad<sup>58</sup>. Pero la forma sustancial es también aquello por lo cual el sujeto es primariamente dispuesto, o sea, es hecho capaz de recibir los accidentes propios. Es un principio *receptivo* de ellos. “La esencia del alma se relaciona con las facultades como principio activo y como principio receptivo,

<sup>56</sup> *STh*, I, q. 18, a. 5.

<sup>57</sup> Véase *STh*, I, q. 77, a. 6, ad 2.

<sup>58</sup> Ver, *De pot.*, q. 1, a. 1; *STh*, I, q. 25, a. 1. En el *corpus* de *STh*, I, q. 77, a. 6, donde argumenta que las potencias del alma fluyen de su esencia, Tomás explica que “la actualidad de una forma accidental es causada por la actualidad del sujeto”. La actualidad del sujeto es su ser sustancial. Esto, naturalmente, es causado por la forma sustancial; en efecto, reafirma aquí que “la forma sustancial hace que una cosa sea sin más y su sujeto es un ser meramente en potencia”. Y así la forma sustancial es una especie de causa activa de las formas accidentales (ad 2); estas “fluyen” de aquella. Pero es importante que quede en claro que no es de esta manera como la forma es causa del ser sustancial mismo. El ser sustancial no es causado por alguna *actualidad* anterior a la forma sustancial. No existe una cosa tal. Más bien *es* la actualidad de la forma sustancial –y, a través de la forma–, es también la actualidad del sujeto de la forma (la materia). La manera en la que la forma “hace” que la cosa sea no es como una causa agente, sino precisamente como una causa formal (ver *STh*, I, q. 48, a. 1, ad 4). La forma completa la constitución de la cosa como el sujeto proporcionado de tal ser; es aquello por medio de lo cual la cosa recibe y “se apropia” del ser sustancial o lo tiene como “propio”. Por supuesto, el ser sustancial de la cosa realmente tiene también una causa agente; ni su forma y ni siquiera su forma más su materia juntamente son una causa “suficiente” de él (*STh*, I, q. 3, a. 4). Y la actualidad del agente es anterior al ser sustancial. Pero como no hay ninguna actualidad anterior en la cosa misma, el agente debe ser extrínseco; y el agente también causa la forma sustancial misma, por medio de esa misma acción. El agente causa el ser “a través de” la forma. Ver *De verit.*, q. 27, a. 1, ad 3. (Cfr. *STh*, I, q. 45, a. 4, ad 2).

sea separadamente por sí misma o juntamente con el cuerpo”<sup>59</sup>. El alma es lo que primero hace que el hombre sea el sujeto proporcionado de todo el ser que corresponde a su naturaleza racional. La materia no hace esto. La esencia misma del alma debe tener cierta dimensión de potencialidad.

Por eso, el alma no es idéntica con cualquier acto de ser en un hombre, ni siquiera con el acto sustancial de ser que es inseparable de él, la vida del hombre. Es solo un principio de la misma. El término potencia, en efecto, significa un principio de un acto<sup>60</sup>. El alma es un principio que determina inmediatamente al hombre a su vida y también lo abre y lo ordena a todo un conjunto de otros actos de ser, sin los cuales el hombre sería incompleto, infeliz. La vida y la felicidad están en el alma<sup>61</sup>, pero no se identifican con ella. El alma es un principio de ellos, una causa. Pero esto es precisamente lo que dice Aristóteles<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *STh*, I, q. 77, a. 7.

<sup>60</sup> *STh*, I, q. 41, a. 4.

<sup>61</sup> Ver *Metaph.*, IX, 8, 1050a34-b1.

<sup>62</sup> Mi agradecimiento a Steven J. Jensen y Luca Tuninetti por sus muy útiles comentarios a los borradores de este ensayo.

## Capítulo V

# El estatus físico del alma espiritual\*

### Introducción: *¿El alma es forma del cuerpo o sujeto de la verdad?*

Probablemente hay varios factores que contribuyen para que la concepción del alma humana de Tomás de Aquino sea difícil de asimilar para la mente contemporánea. Uno de ellos es sin duda el profundo cambio en el modo de abordar el estudio del hombre que inició René Descartes en el siglo diecisiete. Es la llamada “vuelta al sujeto”.

Con relación a Tomás, una figura particularmente interesante en la transición al enfoque moderno es la de Nicolás Malebranche. Como es bien sabido, Malebranche recibió *L'Homme* de Descartes con gran entusiasmo. Por otra parte, Malebranche, en algunos aspectos, permanece más cerca de Tomás que Descartes. Como Tomás, él es primeramente y ante todo sacerdote y teólogo, y el espíritu de su pensamiento filosófico está aún mucho más en la senda de la tradición de *fides quaerens intellectum*. Lo que no comparte con Tomás es el aristotelismo de los escolásticos (contra el que, por supuesto, también Descartes luchó).

En ninguna parte la diferencia es más significativa que en la cuestión del alma. Y nadie como Malebranche confiere a este tema tanta importancia. En el co-

---

\* Traducción del original por Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar, “The Physical Status of the Spiritual Soul in Thomas Aquinas”; *Nova et Vetera*, English Edition, Vol. 3, No. 2 (2005): 231–58. La versión en español apareció por primera vez en la revista *Studium. Filosofía y Teología* (Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, Tucumán, Argentina, 28 (2012) XV, 393-424. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

mienzo mismo de su principal obra, *La búsqueda de la verdad*, hay un pasaje que demuestra lo crucial que es este tema para él:

No me extraña que el común de los hombres, o los filósofos paganos, sólo consideren al alma en su relación y unión con el cuerpo, sin reconocer la relación y unión que ella tiene con Dios, pero me sorprende que filósofos cristianos, que debieran preferir la mente de Dios a la mente de los hombres, Moisés a Aristóteles, San Agustín a algún miserable comentarista de un filósofo pagano, miren el alma más bien como la forma del cuerpo que como hecha a imagen y para ser imagen de Dios; es decir, de acuerdo con San Agustín, para la verdad, a la que sólo ella está unida inmediatamente<sup>1</sup>.

La verdadera naturaleza del alma es espíritu, el sujeto de la verdad. Su unión con el cuerpo es bastante secundaria:

Puesto que es la voluntad de Dios la que todo lo rige, pertenece más a la naturaleza del alma estar unida a Dios por el conocimiento de la verdad y por el amor del bien, que estar unida a un cuerpo; porque ciertamente... Dios ha hecho los espíritus para el conocimiento y el amor antes que para informar los cuerpos<sup>2</sup>.

En otra parte Malebranche confiesa que encuentra (al igual que Descartes) que la unión del alma y el cuerpo es filosóficamente inescrutable. Sólo puede ofrecer para esto una conjetura teológica:

No me pregunten... por qué quiere Dios unir unos espíritus a unos cuerpos. Es un hecho constante, pero cuyas razones principales han permanecido hasta ahora desconocidas para la filosofía. Sin embargo, tengo una buena razón para

<sup>1</sup> “Je ne m'étonne pas que le commun des hommes, ou que les Philosophes Païens ne considèrent dans l'ame que son rapport et son union avec le corps, sans y reconnoître le rapport et l'union qu'elle a avec Dieu; mais je suis surpris que des philosophes chrétiens, qui doivent préférer l'esprit de Dieu à l'esprit humain, Moyse à Aristote, S. Augustin à quelque misérable Commentateur d'un Philosophe Payen, regardent plutôt l'ame comme la forme du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu, c'est à dire, selon S. Augustin, pour la vérité à laquelle seule elle est immédiatement unie”. Malebranche, N., *De la Recherche de la Vérité*, I, Préface, en *Œuvres de Malebranche*, vol. I, Geneviève Rodis-Lewis, ed., Paris: Vrin, 1972, 9–10. El “miserable comentarista” es seguramente Averroes.

N.T.: las citas de Malebranche han sido vertidas del francés al español por los traductores.

<sup>2</sup> “[L]a volonté de Dieu réglant la nature de chaque chose, il est plus de la nature de l'ame d'être unie à Dieu par la connoissance de la vérité, et par l'amour du bien, que d'être unie à un corps, puisqu'il est certain... que Dieu a fait les esprits pour le connoître et pour l'aimer, plutôt que pour informer des corps”. Malebranche, N., *De la Recherche*, I, préface, 11.

proponerte. Parece que Dios ha querido darnos, como a su Hijo, una víctima que pudiéramos ofrecerle<sup>3</sup>.

Ahora bien, no puede caber duda alguna de que, para Santo Tomás, lo que es de especial interés acerca del hombre es su alma, y su interés radica en el hecho de que ella es espiritual —es decir, un sujeto incorpóreo de existencia y de actividad—. La teología estudia el cuerpo, dice Tomás, sólo en cuanto se relaciona con el alma<sup>4</sup>.

Al mismo tiempo, Tomás abraza plenamente la concepción aristotélica del alma como esencialmente la forma de un cuerpo. De hecho, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, Tomás insiste en que el alma está unida a la materia física de una manera inmediata<sup>5</sup>. En algún sentido, su unión con la materia es para él inclusive más incoediata que su unión con la verdad. Pues está unida a la materia desde el comienzo mismo de su existencia. Ella existe como “el término de la generación humana”<sup>6</sup>. Pero en ese momento es una mera *tabula rasa*<sup>7</sup>. No comienza a conocer verdad alguna hasta un momento posterior.

Podríamos muy bien preguntarnos si Tomás, en efecto, no subordina la naturaleza espiritual del alma al hecho de ser la forma de un cuerpo. Una fuente bastante sorprendente de esta sospecha radica en su comprensión de la diferencia entre el alma humana y aquellas criaturas espirituales que no están unidas a un cuerpo, los ángeles. Almas y ángeles, insiste Tomás, no son la misma

<sup>3</sup> “Ne demandez pas... pourquoi Dieu veut unir des esprits à des corps. C’est un fait constant, mais dont les principales raisons on été jusqu’ici inconnues à la Philosophie. En voici une néanmoins qu’il est bon que je vous propose. C’est apparemment que Dieu a voulu nous donner, comme à son Fils, une victime que nous puissions lui offrir”. Malebranche, N., *Entretiens sur la métaphysique*, en *Œuvres de Malebranche*, vol. XII, André Robinet, ed., Paris: Vrin, 1984, IV, §12, pp. 96–97.

<sup>4</sup> De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 75, proem. Dado que este artículo no está dirigido sólo a medievalistas o especialistas en el pensamiento de Tomás, he limitado en su mayor parte mis citas y referencias a la *STh*, que es generalmente la más accesible de sus obras. Felizmente ella contiene suficientes tratamientos de todos los temas pertinentes y en muchos casos los más completos y maduros.

N.T.: salvo que se indique otra fuente, las traducciones de todas las obras de Santo Tomás son de Carlos R. Domínguez.

<sup>5</sup> Ver *STh*, I, q. 76, aa. 3, 4, 6, 7.

<sup>6</sup> *STh*, I, q. 76, a. 1, ad 1.

<sup>7</sup> *STh*, I, q. 79, a. 2.

clase de cosas<sup>8</sup>. De hecho, ni siquiera deberían agruparse en el mismo género. Él explica la razón de esto en su respuesta a una objeción contra la tesis según la cual el alma no existe con prioridad al cuerpo:

*Objeción:* El alma racional concuerda más con los ángeles que con las bestias. Pero los ángeles fueron creados antes que los cuerpos, o bien precisamente al principio, con la materia corporal, mientras que el cuerpo del hombre fue creado en el sexto día, cuando se produjeron las bestias, Por lo tanto, el alma del hombre fue creada antes que el cuerpo<sup>9</sup>.

*Respuesta:* Si el alma tuviera una especie propia convendría más con los ángeles. Pero en tanto que es la forma del cuerpo, pertenece al género de los animales, como un principio formal<sup>10</sup>.

El alma no tiene una “especie propia”. No es una entidad completa, plenamente distinta, o, lo que podríamos llamar, una unidad autónoma de significación. Es sólo parte de una entidad completa –un ser humano–. Un ser humano es un tipo de animal, un ser físico. El “principio formal” del hombre es algo espiritual; pero, no obstante, es un principio de algo físico, y esto lo es esencialmente. Su naturaleza es proporcionada a aquello de lo cual es el principio. Aunque esté “en el límite” de las criaturas espirituales y corporales<sup>11</sup>, su ubicación natural está decididamente en el mundo físico<sup>12</sup>.

*¿Cómo tenemos que juzgar este punto de vista? ¿Vemos aquí precisamente lo que lamenta Malebranche* –el vestigio de una visión pagana todavía no plenamente purificada–, una conciencia aún imperfecta de la índole singular del hombre como “sujeto”? El veredicto no puede obtenerse tan fácilmente. Consideremos estos pasajes:

<sup>8</sup> *STh*, I, q. 75, a. 7.

<sup>9</sup> *STh*, I, q. 90, a. 4, obj. 2.

<sup>10</sup> *STh*, I, q. 90, a. 4, ad 2. Ver *STh*, I, q. 76, a. 3, obj. 2 y ad 2.

<sup>11</sup> *STh*, I, q. 77, a. 2.

<sup>12</sup> Sobre este punto ver el excelente estudio de Bazán, C., “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’s Critique of Eclectic Aristotelianism,” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997): pp. 95–126, esp. 117–23. “Es sólo en cuanto que es la más perfecta de las formas sustanciales, que el alma está en el límite entre las sustancias corpóreas y las sustancias separadas, y no en cuanto que es la más baja de las sustancias espirituales (excepto si usamos el término sustancia en un sentido derivado, *per reductionem*).” *Op. cit.*, 123.

(...) el alma intelectual... ocupa según el orden de la naturaleza el grado ínfimo entre las sustancias intelectuales, debido a que no está naturalmente dotada con el conocimiento de la verdad, como lo están los ángeles, sino que necesita obtenerla por medio de los sentidos desde las cosas divisibles, como dice Dionisio en el capítulo siete de *Sobre los nombres divinos*<sup>13</sup>.

Las sustancias espirituales inferiores, a saber, las almas, tienen un ser afín al cuerpo, en cuanto son formas de cuerpos; y, por lo tanto, por su mismo modo de ser, les pertenece alcanzar su perfección inteligible a partir de los cuerpos y a través de los cuerpos. De otra manera estarían inútilmente unidas a cuerpos<sup>14</sup>.

Malebranche encuentra la unión del alma con el cuerpo filosóficamente inexplicable. Él considera que esto es incidental para la finalidad del alma, es decir, para el conocimiento de la verdad. Tomás ve a la necesidad de la verdad como la auténtica razón para la unión. Y la naturaleza de la unión es precisamente lo que “el Filósofo” dijo que era.

Mi objetivo aquí es comprender la visión de Tomás de que el alma humana existe como la forma de un cuerpo por causa misma del conocimiento de la verdad. Se trata de una doctrina sorprendentemente sutil. El punto más delicado tiene que ver con la condición del alma separada del cuerpo. Para poder apreciar esto, sin embargo, debemos primero examinar varios elementos de la concepción de Tomás acerca del hombre y su alma.

## 1. *El Alma, la mente y el sujeto*

### 1.1 *Alma y mente*

En el vocabulario de Tomás, “mente” es sinónimo de “intelecto”. Con bastante frecuencia él usa también estas palabras para referirse al alma humana. Sin embargo, él realmente no identifica alma e intelecto. Antes bien, el intelecto es una potencia específica o facultad del alma humana. Es un principio de un cierto tipo de actividad vital. Está enraizado en el alma, pero no es exactamente lo mismo que ella.

Una razón general para esta distinción es simplemente que el alma posee también otras potencias vitales, por ejemplo, la potencia sensitiva y la generativa. El alma es una, pero sus potencias son muchas. Ninguna de esas potencias

<sup>13</sup> Cap. VII, *De div. nom. STh*, I, q. 76, a. 5. Sobre las “cosas divisibles”, ver más abajo, alrededor de la nota 47.

<sup>14</sup> *STh*, I, q. 55, a. 2.

puede identificarse con ella. Sin embargo, aun en el caso de que el intelecto fuese la única potencia operativa del alma, intelecto y alma deberían de todos modos diferenciarse. Esto requerirá alguna explicación.

Vimos arriba que Tomás describe al alma humana como el “principio formal” del hombre. Esto significa que es un principio, y el principio dominante, de la naturaleza misma o “esencia” del hombre. La esencia de una cosa es lo que precisamente la cosa es en sí misma, absolutamente, en su propia identidad consigo misma y en su distinción de cualquier otra cosa. Y en cierta manera, para Tomás, la esencia de una cosa constituye una especie de capacidad o poder. Es el poder de la cosa para ser ella misma, para ejercitar su propio ser.

“Intelecto”, por otra parte, significa el poder o potencia para el acto de comprender. Como cualquier acto, comprender tiene un objeto, algo con lo que se relaciona o de lo que trata. En general, comprender se refiere a lo inteligible –si esta es una noción oscura, tal vez podemos valernos del término “significable”–, esto es, todo aquello que puede ser puesto bajo la consideración del intelecto. Lo importante es notar que se trata de algo sumamente amplio. De hecho, lo abarca todo. Es tan amplio como el ser mismo. Por medio del intelecto, un sujeto puede ejercer su actividad sobre todas las cosas –ya sean idénticas con él mismo o ya sean distintas de él–.

De alguna manera, lo que el intelecto posee es inclusive la capacidad de *ser* todas las cosas<sup>15</sup>. Pues, aunque comprender se relacione con muchas cosas fuera del sujeto, es una actividad que permanece dentro del sujeto, una actividad “inmanente”<sup>16</sup>. Esto significa que las cosas con las que se relaciona deben de algún modo estar unidas al sujeto y existir en él. Naturalmente, si la cosa conocida tiene su propio ser fuera del cognoscente, entonces no existe en el cognoscente de la misma manera que existe en sí misma. Es sólo “de alguna manera” que el cognoscente “*es*” todo lo que conoce. Lo que está en el cognoscente es sólo una suerte de semejanza de lo que conoce, una “especie” o forma cognitiva<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Tomás nunca se cansa de citar la descripción de Aristóteles del alma intelectual como *quodammodo omnia*. Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431b20.

<sup>16</sup> Ver *STh*, I, q. 14, a. 2; también I, q. 54, a. 2; I, q. 87, a. 3; Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050a35–1050b1.

<sup>17</sup> Esta especie no es *lo que* el cognoscente conoce al conocer la cosa. Es un principio por el que el cognoscente conoce la cosa misma. Conocer la especie misma requiere un acto distinto de reflexión. Ver *STh*, I, q. 85, a. 2.

El cognoscente es “informado” sobre lo que él conoce y lo que él significa a partir de su conocimiento.

En un cierto sentido, entonces, la mente o intelecto es algo infinito. Sin embargo, como es obvio, un ser humano es algo finito, una clase particular de cosa entre muchas. La naturaleza humana, y especialmente su principio formal, el alma, es el poder de ser un ser humano. Pero el poder de la mente se extiende mucho más allá del propio ser del hombre. La forma humana, por sí misma, no hace que alguien sea todas las cosas. No hace esto ni siquiera en el modo calificado en el que un cognoscente “*es*” lo que conoce. Tener la forma humana no puede bastar para informar a alguien sobre todas las cosas que él puede conocer. Las otras cosas tienen sus formas y perfecciones distintivas, que son características que la naturaleza humana no posee. Esto es verdad aun de cosas inferiores al hombre, cosas cuya perfección es menor que la suya<sup>18</sup>. Comprender la naturaleza humana, por ejemplo, no provee una base suficiente para comprender la naturaleza del sol. Esta es la razón por la cual la forma humana, el alma, no puede ser simplemente idéntica con la mente humana.

De hecho, para Tomás, esto es cierto de cualquier mente creada, inclusive la de un ángel<sup>19</sup>. Solamente en Dios pueden el intelecto y la esencia –su poder para comprender y su poder para existir o para ser él mismo– ser perfectamente idénticos. Esto obedece a que la esencia divina es ella misma infinita<sup>20</sup>. Siendo la fuente misma de todas las otras cosas, su propia perfección contiene de alguna manera a todas las perfecciones que se encuentran en otras cosas. Y de este modo “contiene en sí de un modo supereminente cuanto puede ser significado o entendido por el entendimiento creado”<sup>21</sup>.

También en una criatura intelectual, por supuesto, su naturaleza o forma es una suerte de principio de su actividad intelectual. El comprender no le “*acaecé*” al sujeto como si fuera por azar. Está enraizado en lo que el sujeto es, y del mismo modo lo está su potencia o capacidad de comprender<sup>22</sup>. Pero el

---

<sup>18</sup> *STh*, I, q. 84, a. 2, y ad 3.

<sup>19</sup> *STh*, I, q. 55, a. 1.

<sup>20</sup> Ver *STh*, I, q. 7, a. 2.

<sup>21</sup> *STh*, I, q. 12, a. 2. Ver I, q. 14, a. 6.

<sup>22</sup> Con relación al hecho de que los poderes “fluyen” del alma, ver *STh*, I, q. 77, a. 6. Si bien el intelecto es de alguna manera, con respecto a su infinitud, más perfecto que la esencia del alma, de otra manera es menos perfecto. Porque es sólo un “accidente”, una “adición”

resultado inmediato de la forma del sujeto es solamente su propia existencia, su ser él mismo. Los actos por los que él es “todas las cosas” deben contar con la mediación de una suerte de principio acompañante. Para estar capacitado para la comprensión, necesita un poder adicional, una cualidad connatural que perfecciona más aún a su forma. Dicho poder adicional es la mente.

## 1.2 *El alma y el yo*

La naturaleza humana no es algo añadido a alguna clase más fundamental de entidad. Es decir, un ser humano es una “sustancia”. Como “principio formal” de un ser humano, el alma humana es también algo totalmente fundamental, algo sustancial. En un cierto sentido, ella incluso es “sujeto” del intelecto. Esto es porque, como vamos a considerar más adelante, Tomás piensa que el intelecto debe ser un poder inmaterial no asentado en ningún órgano corporal. Sin embargo, el alma no es para Tomás, toda la sustancia de una persona humana. El alma, no es por sí misma un sujeto completo<sup>23</sup>. La esencia de una persona humana no es el alma sola, sino juntamente el alma y cuerpo.

Tomás no da simplemente por supuesto que los seres humanos son esencialmente corpóreos. Tal vez haría eso si pensase que nuestro conocimiento de la existencia del ser humano debe apoyarse siempre en la observación de su cuerpo. Pero Tomás es plenamente consciente del hecho de que el sujeto individual, el ser humano particular, tiene también una conciencia “interior” de sí mismo, es decir, conciencia de sí mismo como de alguien que realiza actos inmanentes tales como la comprensión o la sensación. De hecho, Tomás sigue a Aristóteles al juzgar que es así como una persona *primeramente* tiene conocimiento de su propia existencia<sup>24</sup>. Tomás también juzga que la conciencia original del sujeto humano acerca de sí mismo es extremadamente confusa.

---

al alma, no algo que subsiste por sí mismo. Por eso la actualidad sustancial del alma puede ser una causa de él, aunque el alma es también perfeccionada por él. Sobre el intelecto como accidente y como cualidad, ver *STh*, I, q. 54, a. 3, ad 2; I, q. 78, a. 1, ad 5.

Más en general, sobre la ontología de la sustancia y el accidente en relación al intelecto, ver Dewan, L., O.P., “St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being,” *International Philosophical Quarterly* 24 (1984): pp. 383–93.

<sup>23</sup> La noción de Tomás de “sujeto” es muy cercana a la de Aristóteles. Sobre la noción de Aristóteles en comparación con la noción moderna de sujeto, ver Berti, E., “Soggetto, anima e identità personale in Aristotele,” in *Peri Psyche, De homine, Antropologia. Nuovi Approcci*, Sánchez Sorondo, Marcelo. (Ed., Roma: Herder, 1994): pp. 1–14.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, IX. 9, 1170a29–34.

Dicha conciencia no manifiesta inmediatamente la naturaleza del sujeto humano de una manera clara y distinta, sea como algo espiritual, sea como algo corpóreo, sea como un compuesto de elementos espirituales y corpóreos. Establecer su naturaleza requiere un cuidadoso análisis de lo que fue alcanzado en ese acto original de autoconciencia.

Un poco más adelante presentaré la explicación de Tomás acerca de esta situación. Pero antes deseo enfatizar el hecho de que, para él, aun si partimos desde el punto de vista del “yo”, el “sujeto pensante” que tiene una conciencia interior de sí mismo *qua* “pensante”, debemos sin embargo concluir en último término que el objeto de esta conciencia no es el alma sola. Incluye al alma y al cuerpo. El contenido de la conciencia interior de sí mismo que posee una persona humana *implica* su ser corpóreo. Esto es así debido a que el “pensar” humano siempre incluye la sensación. (Estoy usando “pensar” como lo hace Descartes, para cubrir todos los tipos de actividad inmanente, como comprender, sentir, querer, etc.).

Así, una premisa clave en el esfuerzo de Tomás para probar que el alma es la forma sustancial del cuerpo humano es que “uno mismo es el hombre que a un mismo tiempo percibe que entiende y que siente; y puesto que no es posible sentir sin el cuerpo, es preciso que el cuerpo forme parte del hombre”<sup>25</sup>. Un poco antes él ofrece un argumento para dicha premisa. Respecto de que el alma de un hombre individual podría identificarse con el hombre, Tomás dice:

[Esto] podría sostenerse suponiendo que la operación del alma sensitiva fuera propia de ella, sin el cuerpo. Pues todas las operaciones atribuidas al hombre pertenecerían al alma sola, y cada cosa es aquello que realiza las operaciones de esa cosa. De donde, aquello que realiza las operaciones del hombre eso es el hombre. Pero se ha demostrado que el sentir no es una operación del alma sola. Por eso, puesto que sentir es una cierta operación del hombre, si bien no suya propia, es claro que el hombre no es el alma sola, sino algo compuesto de alma y cuerpo<sup>26</sup>.

Para Tomás, por tanto, el “yo” no es algo “dentro” del cuerpo de una persona. El “yo” incluye al cuerpo. Si tomáramos la “mente” en el sentido de todo el “sujeto pensante”, entonces, en la visión de Tomás, la materia sería una parte

<sup>25</sup> *STh*, I, q. 76, a. 1.

<sup>26</sup> *STh*, I, q. 75, a. 4.

de la mente humana (aunque para él éste sería un uso impropio de “mente”, puesto que él restringe este término al intelecto)<sup>27</sup>. La identificación del yo con algo incorpóreo podría ser posible si nos experimentáramos a nosotros mismos implicados sólo en actos intelectuales. Pero para Tomás ninguna persona humana puede tener una experiencia tal. Esto obedece a que la operación del intelecto de una persona humana debe estar acompañada por el ejercicio de alguna actividad de los sentidos, al menos por el de la imaginación. La identificación del yo con algo incorpóreo podría también ser posible si las sensaciones que uno experimenta inmediatamente no fueran necesariamente propias de uno. Pero las sensaciones son actos inmanentes, que permanecen en el sujeto que ejerce dichos actos. Así, el único que puede tener una experiencia inmediata de las sensaciones es su propio sujeto<sup>28</sup>.

### 1.3 *Autoconocimiento*

Ahora bien, si Tomás no da simplemente por supuesto que el sujeto humano incluye el cuerpo, tampoco da por supuesto que la sensación sea una operación que implica el cuerpo. Él ve la necesidad de razonar sobre esto<sup>29</sup>. Consideraremos su argumento en la sección siguiente. Pero permítasenos primeramente echar una mirada sobre su explicación acerca del carácter “confuso” de la percepción interior de uno mismo como sujeto de actos inmanentes. Como veremos más adelante, su explicación está estrechamente conectada con su comprensión del punto de partida apropiado del alma humana para alcanzar la verdad.

Tomás juzga que la percepción interior confiere un alto grado de certeza acerca de la propia existencia. Otorga además una gran certeza sobre la existencia en uno mismo de alguna suerte de principio o fuente de los propios actos

<sup>27</sup> San Pablo habla del “hombre interior.” Tomás toma esto para referirse, no propiamente a todo el hombre y ni siquiera a toda el alma, sino sólo a la parte intelectual. Ver *STh*, I q. 75, a. 4, obj. 1 y ad 1.

<sup>28</sup> Ver *STh*, I, q. 57, a. 1, ad 2; también *STh*, I, q. 87, a. 4. Por “experiencia inmediata” entiendo una aprehensión que consiste en una unión con el objeto mismo, en su ser real, no meramente con una semejanza suya.

<sup>29</sup> “C’est par l’instinct du sentiment que je suis persuadé que mon ame est unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n’en ai point d’évidence. Ce n’est point par la lumière de la raison que je le connois: c’est par la douleur ou par le plaisir que je sens, lorsque les objets me frappent”. Malebranche, N., *De la Recherche de la Vérité*, V.v, in *Œuvres de Malebranche*, vol. II, Rodis-Lewis, Geneviève. (Ed., Paris: Vrin, 1974) p. 172.

cognitivos –el principio que recibe el nombre de “alma”–. No obstante, por sí misma, esta percepción sólo brinda una aprehensión muy vaga y confusa de la naturaleza de uno mismo y de la naturaleza de esta “alma”. Hablando de cómo el intelecto se conoce a sí mismo por medio del conocimiento de sus actos, Tomás dice que lo hace de dos maneras:

[De una manera], en particular, según que Sócrates o Platón se percibe a sí mismo teniendo un alma intelectual por el hecho de que se percibe a sí mismo comprendiendo. De otra manera, en universal, según que consideramos la naturaleza de la mente humana a partir del acto del intelecto... Pero hay una diferencia entre estos dos conocimientos. Para tener el primer conocimiento de la mente, es suficiente la misma presencia de la mente, la cual es el principio del acto por el cual la mente se percibe a sí misma. Y por esto se dice que se conoce a sí misma por su presencia. Pero para el segundo conocimiento de la mente, su presencia no es suficiente, sino que se requiere una indagación diligente y sutil. Es por eso que muchos ignoran la naturaleza del alma, y muchos han también errado acerca de ella<sup>30</sup>.

Tomás prosigue indicando que estas dos clases de cognición van juntas:

Por esta razón, en el libro décimo *Sobre la Trinidad*, Agustín dice de esta indagación sobre la mente que “la mente no busca percibirse a sí misma, como si estuviera ausente, sino que, estando presente, busca discernirse a sí misma”, es decir, conocer su diferencia con respecto a las otras cosas, lo que equivale a conocer su quiddidad y su naturaleza<sup>31</sup>.

¿Por qué ocasiona tanto trabajo llegar a lo que es realmente propio y distintivo del alma humana y, por lo tanto, del hombre? La razón está en el hecho de que los actos intelectuales por los que la mente primeramente se conoce a sí misma no son ellos mismos actos de conocimiento de uno mismo, o de la propia alma, o hasta de la propia mente. Antes bien, son actos de conocimiento de las naturalezas de cosas presentadas por los sentidos. La mente humana:

(...) no es su propio acto de comprender, ni es su propia esencia el primer objeto de su comprensión, sino algo extrínseco, a saber, la naturaleza de la cosa material. Y, por lo tanto, aquello que es conocido primeramente por el intelecto humano es un objeto de esa clase, y secundariamente conoce el acto mismo

<sup>30</sup> *STh*, I, q. 87, a. 1.

<sup>31</sup> *STh*, I, q. 87, a. 1. En su propio estudio de la naturaleza del alma, Tomás de Aquino a menudo apela a la experiencia interior, ver, por ejemplo, *STh*, I, q. 76, a. 1; I, q. 79, a. 4; I, q. 84, a.7; I, q. 88, a. 1.

por el que es conocido el objeto; y a través de este acto es intelecto mismo del cual el acto de comprender es una perfección<sup>32</sup>.

La percepción inmediata de sí misma por parte de la mente ocupada en la comprensión no es algo intrínseco a su acto primario de comprender. Es un acto distinto, una reflexión sobre el acto primario<sup>33</sup>. Y el acto primario manifiesta la mente, no de una manera absoluta o sólo por sí misma, sino juntamente con la realidad corpórea que es conocida en ese acto<sup>34</sup>.

El resultado de esta situación es que la mente debe inquirir su propia naturaleza, razonarla, en cuanto causa —la causa de los actos que percibe en sí misma—. Y tiene que hacerlo por comparación y contraste con las cosas corporales. Puesto que estas son sus primeros objetos, ellas constituyen un punto de referencia indispensable para su conocimiento de cualquier otra cosa, incluyéndose a sí misma<sup>35</sup>.

Tomás, con todo, es notablemente optimista acerca de la posibilidad de alcanzar una verdadera y completa comprensión de la naturaleza del alma. El fenómeno de la comprensión es precisamente el que hace que el alma sea plenamente accesible a sí misma. “El alma se comprende a sí misma a través de su entender, que es su acto propio, y pone de manifiesto su poder y su naturaleza perfectamente”<sup>36</sup>.

Sin embargo, antes de examinar el alma a la luz de su actividad de comprensión, Tomás examina primero la sensación. Esto es porque, de muchas maneras, la sensación se sitúa a mitad de camino entre la realidad puramente corporal y la mente. Comprender la sensación es un paso hacia la comprensión de la mente. Así, con miras a determinar la relación propia de la mente con el cuerpo, es este un paso crucial.

<sup>32</sup> *STh*, I, q. 87, a. 3.

<sup>33</sup> *STh*, I, q. 87, a. 3, ad 2.

<sup>34</sup> Al mismo tiempo, la reflexión de la mente sobre sí misma sitúa lo que conoce primero bajo una nueva luz. Por ejemplo, es a través de esta reflexión que conoce las cosas como verdaderas y como buenas. *STh*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

<sup>35</sup> *STh*, q. 84, a. 7.

<sup>36</sup> *STh*, I, q. 88, a. 2, ad 3.

## 2. *La materialidad y la inmaterialidad en el sentido y en el intelecto*

### 2.1 *La materialidad del sentido*

Tomás no considera evidente que la sensación sea una operación corpórea. Obviamente la sensación está de alguna manera *asociada* con el cuerpo –y cada sentido en particular con alguna parte específica del cuerpo–. Pero la “asociación” de una operación sensitiva con el cuerpo o con alguna de sus partes puede significar o no, que ella misma es una operación corpórea, es decir, una operación ejercida por el cuerpo o una de sus partes. Tal vez, el cuerpo sea sólo una especie de condición extrínseca para eso. ¿Es el cuerpo que yo llamo mío realmente una parte de mí? O ¿es solamente algo añadido a mí? ¿Es realmente intrínseco a mi capacidad de sentir? De acuerdo con las fuentes de Tomás, Platón sostenía que la sensación era una actividad del alma sola. ¿Es por eso que Platón podía identificar un hombre con su alma?<sup>37</sup>. Tomás la trata como una posición seria, si bien, en último término, equivocada. Porque, ciertamente, ella tiene alguna verosimilitud inicial.

Nosotros conocemos primero las naturalezas corpóreas de acuerdo con sus cualidades sensibles. Pero si bien una potencia sensitiva, al igual que el intelecto, es una cierta cualidad en el sujeto sensitivo, no es ella misma una cualidad *sensible*. O, al menos, no es una de las cualidades que son sentidas por dicho sujeto. Si lo fuera, entonces sería muy difícil explicar por qué no todo lo que posee cualidad sensible tiene sensación de ella, o por qué el sujeto que siente no siente constantemente su propia cualidad. Ni tampoco el ejercicio de la potencia sensitiva consiste en que el sujeto asuma la misma cualidad sensible como lo que siente. Alguien que percibe un color verde no por eso se vuelve verde. Además, todo sentido es una potencia para sentir cosas en todo un rango de cualidades. Si él fuera una de esas cualidades o incluyera alguna de ellas, esto “sería un obstáculo” para recibir todas las otras<sup>38</sup>.

Por consiguiente, aunque el sujeto que ejerce la sensación sea, como tal, corpóreo, es claramente de una naturaleza diferente de los sujetos corpóreos que son sólo sensibles y no pueden sentir. Al menos en alguna medida, la sen-

<sup>37</sup> Ver *STh*, I, q. 75, aa. 3 y 4; I, q. 84, a. 6. Sus fuentes sobre este punto parecen ser Nemesio y Agustín.

<sup>38</sup> Ver el pasaje de *STh*, I, q. 75, a. 2 citado más abajo, nota 41.

sación es opuesta a la materia sensible<sup>39</sup>. Se “eleva por encima” de lo que primeramente capta de las naturalezas sensibles<sup>40</sup>. De modo que, no resulta demasiado sorprendente encontrar pensadores que extraigan la conclusión de que la naturaleza sensitiva no es de manera alguna corpórea. ¿Por qué Tomás piensa que debe serlo?

La sensación no se basa en tener la misma cualidad sensible que la cosa sentida. Se basa, sin embargo, en tener una semejanza de esa cualidad. Cada sentido es una especie de capacidad natural para tener dicha semejanza. Al mismo tiempo, las semejanzas de las cosas no están en el sujeto sensitivo simplemente en virtud de su propia naturaleza o capacidad natural. Si estuvieran, éste estaría siempre sintiéndolas. El sujeto sensitivo, en sí mismo, sólo está en potencia para sentir. Para sentir algo debe experimentar un cambio. Debe recibir la semejanza de la cosa. Lo que produce en él la semejanza, es decir, el motor o agente del cambio es la cosa misma de la cual la semejanza es tal, o sea, el objeto, la cosa sentida. Esto se ajusta al principio general según el cual lo que es producido es semejante al que lo produce.

Para Tomás, a fin de percibir la corporeidad esencial del sujeto de la sensación, tenemos que centrarnos en cómo dicho sujeto es movido por su objeto. Lo que encontramos es que su recepción de la semejanza del objeto siempre implica un cambio correspondiente en el cuerpo. “La sensación y las operaciones subsiguientes del alma sensitiva se dan claramente con algún cambio en el cuerpo; así, al ver, la pupila se altera por la impresión del color, y lo mismo sucede en otros casos”<sup>41</sup>.

Esto parece innegable. No obstante, ¿demuestra esto realmente que el cuerpo es intrínseco al sujeto mismo de la sensación? Después de todo, cuando el objeto sensible mueve al sentido, el medio de la sensación también sufre un correspondiente cambio. Por ejemplo, la transmisión del sonido implica la

<sup>39</sup> Ver *STh*, I, q. 84, a. 2.

<sup>40</sup> Tomás incluso le atribuye a la sensación un determinado tipo de infinitud: *STh*, I, q. 54, a. 2. Ver *STh*, I, q. 80, a. 1.

<sup>41</sup> *STh*, I, q. 75, a. 3. Cabe observar que esta alteración no es ella misma sentida, al menos no en el mismo acto de sensación del que es parte. Dicha alteración es el acompañamiento físico de la recepción de la especie del objeto sentido por parte del sentido y, lo mismo que la especie, es sólo un medio o un principio por el cual el objeto es sentido. (Ver más arriba, nota 17).

propagación de las ondas en el aire. Sin embargo, el medio no es parte del sujeto de la sensación.

Lo que parece ser decisivo para Tomás es la manera cómo los objetos sensibles pueden afectar la habilidad misma del sujeto para sentir. “El sujeto sensitivo recibe la acción del objeto sensible juntamente con una alteración del cuerpo, y por esta razón, la excelencia o excesiva intensidad de los objetos sensibles daña el sentido”<sup>42</sup>. Una luz muy brillante encandila, y el encandilamiento produce una visión más débil, al menos durante un tiempo. Lo que demuestra esto es que la vista no es una potencia totalmente “pura”. Existe en proporción a un determinado conjunto de condiciones. Su propia actualización implica una modificación de esas condiciones. Cuando la actualización es demasiado intensa, se pierde cierta clase de equilibrio. La reacomodación necesita un tiempo. Esto pone de manifiesto que esas condiciones son físicas o corpóreas.

La sede de las condiciones es también la sede de la potencia de la vista y dicha sede es algo corpóreo. Dado que es solamente una parte del animal entero, la parte que el animal utiliza para ver, se denomina “órgano”, es decir, un instrumento. El órgano de un determinado sentido puede o no ser absolutamente esencial para el animal. Pero el órgano es ciertamente esencial para el sentido, tanto como el sentido es esencial para él. Ninguno de los dos existe sin el otro.

## 2.2 *La inmaterialidad del intelecto*

A juicio de Tomás, es imposible que el intelecto humano sea un cuerpo o una potencia asentada en un cuerpo. Su manera preferida de presentar eso proviene directamente del *De anima* de Aristóteles como sigue<sup>43</sup>:

Es claro que el hombre, por medio del intelecto, puede aprehender las naturalezas de todos los cuerpos. Pero para que pueda aprehender algunas cosas no debe tener ninguna de ellas en su propia naturaleza, porque las que estuvieran naturalmente dentro de él impediría la aprehensión de las otras; de este modo observamos que la lengua de algún enfermo, estando infectada con algún humor bilioso y amargo, no puede percibir algo dulce, sino que todo le parece amargo. Así, si el principio intelectual tuviera en sí mismo la naturaleza de algún cuerpo, sería incapaz de aprehender todos los cuerpos. Pues cada cuerpo tiene su naturaleza determinada. Por eso es imposible que el principio intelectual sea un cuerpo. Y así es igualmente imposible que comprenda a

<sup>42</sup> *STh*, I, q. 75, a. 3, ad 2. Ver *De an.*, III. 4, 429b1–3.

<sup>43</sup> *De an.*, III. 4, 429a13–429b6.

través de un órgano corporal, porque la naturaleza determinada de ese órgano corporal impediría la aprehensión de todos los cuerpos. De esta manera, no sólo si un cierto determinado color está en la pupila, sino también si está en algún recipiente de vidrio, el líquido volcado dentro del recipiente parece ser de ese mismo color. Es así que el principio intelectual, que es llamado mente o intelecto, tiene una operación propia, en la que el cuerpo no participa<sup>44</sup>.

Este razonamiento es bastante sencillo. Sin embargo, al menos la primera oración seguramente suscita una pregunta. ¿Es realmente tan “claro” que el hombre puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos? Hasta donde yo sé, Tomás nunca ha ofrecido ninguna prueba para esta afirmación. Lo mismo que Aristóteles (que, de hecho, dice simplemente “todas las cosas”), él lo da por supuesto. ¿Cómo lo sabe? ¿Piensa Tomás que ha comprendido realmente todas y cada una de las clases de naturalezas corpóreas?

Tal vez, Tomás no esté presuponiendo tanto. El argumento no parece depender realmente del presupuesto de que ninguna naturaleza corporal ha permanecido oculta para nosotros. Sólo asume que el intelecto está, en sí mismo, abierto al conocimiento de todas las naturalezas corpóreas. Para apreciar esto, parece suficiente considerar que el intelecto puede conocer la naturaleza general común a todos los cuerpos, es decir, la naturaleza misma del “cuerpo”, con abstracción de cualquier tipo específico. Sabiendo en general lo que es un cuerpo, el intelecto ya abarca el campo entero de los cuerpos. Ninguna clase específica queda fuera de su alcance. El argumento es entonces que, si él mismo fuera una clase específica de cuerpo, o si conociera por medio de una naturaleza tal, el intelecto no tendría ese alcance universal. Su propia naturaleza bloquearía la aprehensión de clases extrañas o contrarias.

Todavía siguiendo a Aristóteles, cuya sutileza en este punto él francamente admira<sup>45</sup>, Tomás confirma la incorporeidad de la mente por medio del mismo tipo de consideración que establece la corporeidad de la sensación<sup>46</sup>. El intelecto y el sentido tienen en común el pasar de la potencia al acto, de no saber a saber. Por eso, al igual que con el sentido, el objeto de la mente es algo distinto de ella, algo que la mueve y la actualiza. A este respecto la mente es pasiva. Sin embargo, no es pasiva en el mismo grado en que lo es el sentido.

<sup>44</sup> *STh*, I, q. 75, a. 2.

<sup>45</sup> Ver su opusculum: *De unitate intellectus contra Averroistas*, cap. 1, §24 (ed. Keeler).

<sup>46</sup> Ver *STh*, I, q. 75, a. 3, ad 2.

Porque ella nunca resulta atrofiada por la acción de sus propios objetos. Una luz brillante dificulta la visión, pero cosas altamente inteligibles no hacen que los inteligibles inferiores sean difíciles de comprender, ni siquiera por un corto tiempo. En todo caso, dice Tomás, los hacen más fáciles.

¿Qué significa esto? En general, algo es intrínsecamente más cognoscible, más apto para presentarse o manifestarse a sí mismo, cuanto más está “en acto”. Las cosas más inteligibles son aquellas que son más actuales, más perfectas. Pero una cosa más perfecta puede ser el punto mismo de referencia para la comprensión de una cosa menos perfecta. Por ejemplo, en un par de contrarios, uno es más perfecto que el otro, y el menos perfecto es comprendido por comparación con el más perfecto. Se lo define de acuerdo con su privación de la perfección del otro. Penumbra es falta de claridad. Tomás argumenta que la mente nunca puede ser actualizada de manera contraria a su propia naturaleza<sup>47</sup>.

La mente, entonces, es realmente una potencia totalmente “pura”. No es una función ejercida por un conjunto determinado de condiciones corporales. Y no hay una cosa tal como un cuerpo que no tenga condiciones determinadas. De este modo la mente no puede ser un sujeto corpóreo, ni residir inmediatamente en un tal sujeto; no es “un órgano de comprensión”. Si el sujeto intelectual, considerado como un todo, es corpóreo, entonces su mente debe residir inmediatamente en alguna parte de él que sea incorpórea, y pertenecer a él a través de esa parte<sup>48</sup>. La parte incorpórea de la sustancia humana es el alma. Es en este sentido que el alma es el sujeto de la mente y sus actos.

### 2.3 *El vínculo entre la mente y la materia*

Argumentando a favor de la incorporeidad del alma humana, Tomás se centra en lo que considera que son sus objetos primeros y proporcionados, a saber, las naturalezas de las cosas corpóreas<sup>49</sup>. Este enfoque pone de relieve el hecho de que Tomás de ninguna manera pretende que la mente humana trabaje en completa independencia del cuerpo. Los primeros objetos de la mente son

<sup>47</sup> *STh*, I, q. 75, a. 6.

<sup>48</sup> *STh*, I, q. 76, a. 1; Ver Aristóteles, *Physica*, V. 1, 224a 31.

<sup>49</sup> *STh*, I, q. 84, aa. 7 y 8. Esto no se contradice con el hecho de que lo primero que comprendemos es algo que es más universal que una clase corpórea específica, y más universal, por cierto, que la naturaleza corpórea en general, a saber, la naturaleza común del ser. Porque nosotros comprendemos la naturaleza común del ser, primeramente, en los ejemplos corpóreos de la misma. *STh*, I, q. 87, a. 3, ad 1.

naturalezas corpóreas, precisamente porque ella sólo tiene acceso a sus objetos a través de los sentidos. Sus objetos primarios están “fundados” en los sensibles<sup>50</sup>. Tal como lo plantea Tomás, “el cuerpo es necesario para la acción del intelecto, no como un órgano a través del cual se realice tal acción, sino en razón del objeto, pues el fantasma [imagen sensible] se relaciona con el intelecto como el color con la vista”<sup>51</sup>.

De esta manera, aunque la potencia de la mente no puede ser embotada por la acción de alguno de los objetos, puede sin embargo ser indirectamente obstaculizada en su operación. Puede ser privada de las condiciones necesarias para trabajar sobre los objetos. En particular, Tomás juzga que, sin el ejercicio de la imaginación, la mente no puede adquirir conocimiento de las cosas y ni siquiera usar un conocimiento ya adquirido. Debe captar la semejanza de sus objetos primarios a partir de imágenes sensibles, y debe volver sobre esas imágenes para considerar los objetos en su modo propio de ser<sup>52</sup>. Si la mente no dependiera de los sentidos en cuanto a la presentación de su objeto, no se podría dar cuenta de cómo un fallo de los sentidos o el daño en un órgano podría obstruir su operación, como es obvio que pueden hacerlo. La mente, en tal caso, podría ejercer siempre el acto de comprensión, como Tomás cree pueden hacerlo los ángeles y Dios.

En un lugar dice Tomás que el intelecto humano, unido al cuerpo por medio del alma, se encuentra en el grado máximo de “concreción”<sup>53</sup>. Con esto parece querer significar que es el más “condicionado” de todos los intelectos. Su propia actividad está ligada a una actividad corporal. Se trata de actividades distintas pero que forman una unidad operativa. Esto coincide con el hecho de que el sujeto espiritual del intelecto, el alma, se une a la materia corpórea en un único acto de ser, esto es, el ser de una única sustancia.

Según Tomás de Aquino, la tesis de que el alma humana depende de los sentidos en cuanto a la presentación de su objeto explica muchas características de la comprensión humana. Por ejemplo, explica por qué los primeros objetos de la mente humana son también los más “concretos” de los objetos inteligibles, es decir, compuestos o divisibles. Le cuesta trabajo a la mente poder aferrar

<sup>50</sup> *STh*, I, q. 84, a. 8, ad 1.

<sup>51</sup> *STh*, I, q. 75, a. 2, ad 3.

<sup>52</sup> *STh*, I, q. 84, a. 7.

<sup>53</sup> De Aquino, T., *Sentencia libri De sensu et sensato*, lect. 1 (Marietti §4).

naturalezas absolutamente indivisibles, aun aquellas que existen en cuerpos y están dentro de su capacidad de comprenderlas apropiadamente. Esto se debe a que tales naturalezas se encuentran en una especie de extremo opuesto respecto de las múltiples naturalezas divisibles presentadas por los sentidos<sup>54</sup>. Así, por ejemplo, los “físicos” presocráticos pensaban que todas las cosas, inclusive el alma, eran una especie de cuerpo. Ellos no vieron que lo que primero que diferencia una clase de cuerpo de otra, así como el alma diferencia un cuerpo viviente de uno no viviente, no puede ser otro cuerpo, sino que debe ser algo indivisible e incorpóreo, una “forma”<sup>55</sup>.

La dependencia de los sentidos por parte de la mente también explica por qué, aunque ella sea una potencia espiritual, su modo de operar tiene mucho en común con el de las cosas corpóreas o físicas, es decir, móviles. Tomás hasta compara la mente humana con la materia prima. Al igual que esta última, la mente en sí misma está meramente en potencia y necesita ser movida al acto<sup>56</sup>. La comparación no es perfecta, entre otras cosas, porque la potencia de la mente no es solamente pasiva, sino también, en parte, activa. Posee una especie de “luz”, el así llamado “intelecto agente”, que opera sobre la imagen sensible de una cosa para manifestar la naturaleza de la cosa o hacerla inteligible “en acto”. Sin embargo, el intelecto agente no causa ningún acto de comprensión inmediatamente o por sí mismo, sin contar con el material provisto por los sentidos. Él simplemente libera la naturaleza corpórea de las condiciones materiales de los sentidos, o sea, la “abstrae”. Esto posibilita que la naturaleza produzca una semejanza de sí misma que tiene el modo de ser inmaterial propio de la mente, es decir, una semejanza que la mente puede recibir<sup>57</sup>. En cierta medida podríamos comparar el intelecto agente con la potencia nutritiva que hace que un organismo crezca, pero no sin alimento.

Además, la “asimilación” del inteligible por parte de la mente humana, o su trabajo de lograr una captación plena y apropiada de la verdad del objeto, es un proceso gradual y sucesivo –semejante, una vez más, a la manera en la que las cosas físicas alcanzan su perfección–<sup>58</sup>. En contraste, lo que los ángeles y

<sup>54</sup> Ver *STh*, I, q. 85, a. 8.

<sup>55</sup> Ver *STh*, I, q. 75, a. 1.

<sup>56</sup> Ver *STh*, I, q. 87, a. 1; *STh*, I, q. 56, a. 1.

<sup>57</sup> Ver *STh*, I, q. 79, a. 3; I, q. 84, a. 6.

<sup>58</sup> Ver *STh*, I, q. 85, aa. 3, 5.

Dios conocen primero es la naturaleza de entidades simples y absolutamente inmateriales, formas separadas<sup>59</sup>. Y su comprensión de estas naturalezas es completa desde el principio, sin ningún movimiento<sup>60</sup>. Para Tomás, de hecho, la movilidad de la mente humana sirve para resumir la diferencia entre ella y las otras mentes. La mente humana es la mente discursiva, *racional*<sup>61</sup>. Y su movilidad, enraizada en la conjunción del sujeto propio con la materia corporal, es un claro signo de su menor perfección<sup>62</sup>.

Tomás, con todo, cree que el alma humana *puede* existir separadamente de la materia, como sucede con Dios y los ángeles. Él también sostiene que el alma separada puede ejercitar la comprensión. Como veremos, esto promueve serias dudas sobre su visión de que la unión del alma con el cuerpo es natural para ella.

### 3. *La necesidad del cuerpo*

#### 3.1 *El conocimiento del alma separada*

Como es bien sabido, Santo Tomás sostiene que es filosóficamente demostrable que el alma humana es incorruptible, careciendo de cualquier potencial interno para dejar de existir. Su argumento se apoya en el hecho de que el alma es a la vez subsistente, o sea, un sujeto de existencia, y una forma, una determinación pura a la existencia que ella tiene<sup>63</sup>. Excedería el alcance del presente trabajo examinar este argumento en detalle. Nuestro interés se centra en la actividad intelectual del alma una vez que se separa del cuerpo.

La propia concepción de Tomás acerca de la naturaleza de la operación intelectual del hombre plantea una dificultad para la tesis de que el alma sobrevive al cuerpo. Él era muy consciente de la dificultad:

Ninguna cosa existe sin una operación propia. Pero es así que la operación propia del alma, que es comprender con una imagen, no puede ser sin el cuerpo, pues el alma no comprende nada sin una imagen y una imagen no existe

<sup>59</sup> Ver *STh*, I, q. 12, a. 4; I, q. 14, aa. 2, 5; I, q. 84, a. 7.

<sup>60</sup> Ver *STh*, I, q. 14, aa. 7, 15; I, q. 58, aa. 1, 3, 4.

<sup>61</sup> *STh*, I, q. 79, a. 8.

<sup>62</sup> Ver *STh*, I, q. 79, a. 4.

<sup>63</sup> Ver *STh*, I, q. 75, aa. 2, 6.

sin el cuerpo, como se dice en el *De anima*. Luego, después de la destrucción del cuerpo el alma no puede permanecer<sup>64</sup>.

Nada existe sin su operación propia. Las cosas existen en razón de sus operaciones; estas son sus perfecciones propias<sup>65</sup>. Quizás la corrupción del cuerpo no implique la desaparición del alma humana de la manera en que implica la desaparición de las formas no intelectuales o no subsistentes. Pero parece acarrear la completa suspensión de la operación del alma, pues, el alma separada quedaría completamente inerte y, por consiguiente, sin finalidad. La naturaleza, en efecto, no obra sin una finalidad.

Tomás responde a esta objeción muy brevemente: “Comprender con una imagen es la operación propia del alma, en tanto está unida al cuerpo. Pero una vez separada del cuerpo, tendrá otro modo de comprensión, similar al de las otras sustancias que están separadas del cuerpo”<sup>66</sup>. El alma puede existir y comprender sin el cuerpo. Comprenderá, no por abstracción de los sensibles, sino de una manera similar a la de las sustancias que nunca están unidas a cuerpos, los ángeles. La cuestión crucial será: ¿no sería esto positivamente mejor para ella? Pero antes analicemos más de cerca esta “otro modo de comprensión”.

La muerte del cuerpo no cambia la naturaleza esencial del alma humana<sup>67</sup>. No obstante, implica el hecho de que el alma adopte un modo diferente de ser. Ya no existe en la materia. En cuanto a su operación intelectual, esto marca una diferencia extremadamente significativa. Siguiendo una vez más a Aristóteles, Tomás sostiene que una naturaleza que existe separada de la materia es por este mismo hecho inteligible en acto. No hay necesidad de abstraer una semejanza inmaterial de ella a partir de otra cosa. Es inmediatamente apta no sólo para comprender, sino también para ser comprendida. Por esta razón, enseña Tomás, un ángel comprende inmediatamente su propia naturaleza, y esto desde el comienzo mismo de su existencia. La forma o “especie” a través de la cual comprende su propia naturaleza es su propia naturaleza, a la que, por supuesto, está naturalmente unida<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> *STh*, I, q. 75, a. 6, obj. 3. Las referencias parecen ser a *De an.*, I, 1, 403a9.

<sup>65</sup> Ver *STh*, I, q. 105, a. 5; *STh*, I, q. 87, a. 3.

<sup>66</sup> *STh*, I, q. 75, a. 6, ad 3.

<sup>67</sup> *STh*, I, q. 89, a. 1.

<sup>68</sup> *STh*, I, q. 56, a. 1. Ver *STh*, I, q. 55, a. 2; I, q. 87, a. 1, ad 2. Para la base aristotélica, ver *De an.*, III, 4, 430a3–5, y III, 6, 430b24–26; *Metaph.*, XII, 9, 1074b35–1075a11.

Esto, sin embargo, no quiere decir que comprendiéndose a sí mismo el ángel comprende todo lo que naturalmente puede comprender; porque el ángel puede también comprender otras cosas. Como hemos considerado anteriormente, un ángel es solamente una entidad finita. Su comprensión de sí mismo le provee sólo una especie de comprensión general y confusa de otras cosas. Esto es verdad no sólo con respecto a cosas superiores a él sino también a cosas inferiores:

Las cosas que están por debajo de un ángel, y las que están por encima, están de alguna manera contenidas en su sustancia, aunque no perfectamente, ni de acuerdo con sus propias definiciones [*rationem*], sino sólo de acuerdo con cierta característica común, pues la esencia de un ángel, siendo finita, se distingue de otras, de acuerdo con su propia definición<sup>69</sup>.

Por lo tanto, para comprender todo lo que naturalmente puede comprender, el ángel necesita formas inteligibles adicionales o semejanzas de las cosas. A estas las tiene por naturaleza, habiendo sido dotado de ellas por el autor intelectual de la naturaleza, cuya propia “especie inteligible” es una representación perfecta de todas las cosas<sup>70</sup>. Aquí, por supuesto, Tomás está yendo más allá de Aristóteles<sup>71</sup>.

Para alcanzar su perfección intelectual natural, el ángel necesita adiciones a su propia naturaleza, semejanzas adicionales de las cosas. Por otra parte, Tomás enseña que el ángel no necesita una semejanza *distinta* para cada una de las naturalezas que comprende, ni aun con respecto a lo que es propio y distintivo de ellas. Puede recibir de Dios una especie inteligible más perfecta en la que muchas naturalezas estén todas propia y distintivamente representadas. Cuanto

<sup>69</sup> *STh*, I, q. 55, a. 1, ad 3.

<sup>70</sup> Acerca de la “especie inteligible” de Dios ver *STh*, I, q. 14, a. 5, ad 3. Tomás argumenta que los ángeles son simplemente incapaces de abstraer objetos inteligibles de cosas corporales, puesto que carecen de imaginación (*STh*, I, q. 55, a. 2, ad 2).

<sup>71</sup> Cita a Agustín y al Pseudo-Dionisio. En cualquier caso, nada veo en el razonamiento que podría ser considerado por Tomás como esencialmente dependiente de la revelación. Bazán, C., “*The Human Soul*”, p. 125, afirma que el argumento de Tomás respecto de la actividad intelectual del alma separada no es filosófico. Pero, tampoco él entra en detalles ni lo hace la referencia por él citada: Owens, J., CSR. “Aquinas on the Inseparability of Soul from Existence”, *New Scholasticism* 61 (1987): pp. 268–269.

más perfecto sea el ángel, tanto más se aproximará a la simplicidad absoluta de Dios y serán menos las especies que necesite<sup>72</sup>.

Es de una manera semejante a los ángeles que un alma separada del cuerpo puede ejercer la comprensión<sup>73</sup>. De este modo ella puede conocer inmediatamente su propia naturaleza y puede conocer otras cosas a través de especies infundidas por Dios<sup>74</sup>. Precisamente como en el caso de los ángeles, esta discusión se aplica independientemente de cualquier consideración relativa a la gracia o de orden sobrenatural. Y se aplica a las almas que no conservan ningún conocimiento recibido previamente por medio de la abstracción de las cosas sensibles<sup>75</sup>.

### 3.2 *La debilidad de la mente humana*

Tomás cree que su aristotelismo llega tan lejos como para hacer una contribución positiva a la discusión en torno al conocimiento por parte del alma separada. Pero el mismo uso exitoso de su aristotelismo también provoca otra duda. Tomás dedica un extenso argumento con el fin de resolverla<sup>76</sup>.

La duda es la siguiente. Si el alma separada del cuerpo puede comprender de una manera similar a la de las sustancias separadas, ¿por qué es natural para el alma estar en el cuerpo y conocer por conversión a imágenes sensibles? ¿No sería mejor para el alma tener el modo “angélico” de conocer directamente desde el principio? La naturaleza está siempre ordenada hacia lo que es mejor. ¿No debía Dios haber instituido la naturaleza del alma al modo del ser de los ángeles, es decir, separada del cuerpo, de manera que pudiera comprender por conversión a las cosas que son inteligibles *per se*? En otras palabras, si el alma humana puede comprender sin el cuerpo, ¿puede juzgarse que su unión con el cuerpo es algo realmente natural para ella? Esta es una cuestión que desafía toda la antropología de Tomás.

El núcleo de la respuesta está en una distinción. Es cierto, dice él, que, hablando absolutamente, el modo angélico de comprensión por conversión a las cosas inteligibles más altas es mejor que el modo de comprensión por conver-

<sup>72</sup> *STh*, I, q. 55, a. 3; ver *STh*, I, q. 14, a. 6.

<sup>73</sup> *STh*, I, q. 89, a. 1.

<sup>74</sup> *STh*, I, q. 89, aa. 2 y 3.

<sup>75</sup> *STh*, I, q. 89, a. 1, obj. 1 y ad 1.

<sup>76</sup> *STh*, I, q. 89, a. 1; De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De anima*, a. 15.

sión a imágenes sensibles. Pero con respecto a la capacidad que posee el alma humana para hacer esto, el modo angélico es menos perfecto.

Para explicar esto, Tomás nos hace considerar el hecho de que el poder de manifestar la verdad, la “luz” intelectual, existe en muchos grados de perfección<sup>77</sup>. El más perfecto es la luz de la mente divina, que es absolutamente una y simple.

Las mentes creadas son como anillos concéntricos que giran, a diversas distancias, alrededor de un centro común simple, y sus luces derivan de la luz divina como líneas que emergen del centro. Cuando las líneas se mueven hacia afuera, hacia cosas más y más alejadas del centro, tanto más son divididas y diversificadas. Así, Dios comprende todas las cosas por virtud de su única esencia. Las criaturas intelectuales superiores, que disponen de luces más potentes, sólo necesitan unas pocas formas inteligibles adicionales, conteniendo cada una gran riqueza de información sobre muchas cosas. Pero los intelectos inferiores, dotados con luces más débiles, necesitan muchas formas, cada una de las cuales representa menos cosas y contiene menos información sobre ellas.

En consecuencia, dice Tomás, si una mente inferior recibe formas inteligibles de la clase que corresponde a las mentes superiores no tendrá suficiente luz para abarcarlas plenamente. Ellas son, por así decirlo, demasiado densas para ser descomprimidas. La mente inferior, a través de ellas sólo conocerá cosas imperfectamente, de una manera general y confusa. Tomás hace notar que lo mismo sucede entre hombres diferentes. Algunos son capaces de comprender muchas cosas, y comprenderlas bien, por medio de unas pocas formulaciones abstractas y sintéticas. A otros esas formulaciones les producen principalmente confusión, y para una clara comprensión requieren más largas y más detalladas explicaciones, acompañadas por ejemplos concretos<sup>78</sup>. Esta es la situación de la mente humana en relación con las formas inteligibles “angélicas”. Por medio de ellas podría comprender algo, pero no bien. Para comprender bien necesita las formas más particulares que se recogen a partir de la experiencia de las cosas sensibles.

<sup>77</sup> “La luz, en tanto que pertenece al intelecto, no es otra cosa sino cierta manifestación de la verdad.” *STh*, I, q. 106, a. 1.

<sup>78</sup> Acerca de los diversos grados de penetración entre los intelectos humanos, ver *STh*, I, q. 85, a. 7.

La mente humana es la más débil de todas. Sin embargo, también ella merece existir. “La perfección del universo requería que hubiera varios grados en las cosas”. Y así, concluye Tomás, es mejor después de todo que haya sustancias espirituales unidas a cuerpos. El modo natural de ser del alma humana es el que mejor corresponde a eso. Una completa separación de la materia, por sí misma, no mejoraría la condición de la mente humana, sino todo lo contrario. La inferioridad de la mente humana con respecto a la de los ángeles no es el efecto de su unión con la materia. La inferioridad es intrínseca a ella y es la verdadera razón para la unión.

Para Tomás, entonces, la unión del alma con el cuerpo está directamente al servicio de su conocimiento de la verdad. Esta es por cierto una explicación de la unión que alguien como Malebranche podría tomar en serio. Pero ¿podría satisfacerlo? Me parece que podría surgir otra duda.

Tomás por cierto reconoce que una separación de la materia tendría sus ventajas para el alma. Concede que, aunque el cuerpo es un vehículo necesario para que el alma conozca apropiadamente las cosas corporales, es también una especie de carga y una distracción<sup>79</sup>. Lo que un alma separada conoce, lo conoce inmediatamente, sin esfuerzo, sin ninguna indagación ni estudio. Además, Tomás parece juzgar que el conocimiento de las sustancias incorpóreas por parte del alma separada, si bien no es perfecto, es mejor que el conocimiento que puede tener de ellas mientras está en el cuerpo<sup>80</sup>. Al menos su conocimiento de sí misma y de otras almas humanas, es perfecto y apropiado<sup>81</sup>.

Lo que no puede tener el alma separada es un conocimiento completo y apropiado de las cosas por debajo de ella, las cosas corporales. Conoce algo acerca de estas cosas por medio de la “información angélica” que le es dada sobre ellas, pero su luz no es lo bastante fuerte como para discernir todas las implicaciones de esa información<sup>82</sup>. Necesita que las naturalezas de las cosas

---

<sup>79</sup> *STh*, I, q. 89, a. 2, ad 1; ver *STh*, I, q. 65, a. 1, obj. 2 y ad 2.

<sup>80</sup> Comparar *STh*, I, q. 89, a. 2 con *STh*, I, q. 88, aa. 1 y 2. Ver *Qda*, a. 15.

<sup>81</sup> *STh*, I, q. 89, a. 2.

<sup>82</sup> *STh*, I, q. 89, a. 3; ver *Qda*, a. 18. Obviamente, al presentar estos juicios sobre el conocimiento del alma separada, Tomás no se está basando en su experiencia personal, o en la de algún otro. Él está presentando una conclusión razonada. Sus presupuestos principales son que el alma está naturalmente unida al cuerpo, que su fin natural es el conocimiento de la verdad y que el autor del orden natural ha obrado bien al darle este modo de ser.

corpóreas le sean “deletreadas”, presentadas una a una, de acuerdo con su propio modo de existir en la materia sensible. Dios transmite al alma humana el conocimiento de naturalezas corpóreas creando cosas que tienen tales naturalezas, y juntando el alma a un cuerpo a través del cual dichas naturalezas pueden ser presentadas al alma<sup>83</sup>.

Claramente Tomás está asignándole un alto valor al “adecuado” –y casi podríamos decir “claro y distinto”– conocimiento de las cosas y, precisamente, de las cosas corporales. ¿Es un valor demasiado alto? La unión con el cuerpo implica un conocimiento inferior al de los ángeles. Y aunque no excluye simplemente el propio conocimiento de sí misma por parte del alma (puesto que el alma pertenece también a la naturaleza de una entidad corporal), con todo, dicha unión hace que ese conocimiento sea más difícil, es decir, lo convierte en un tema de diligente y cuidadosa indagación antes que en una intuición inmediata. Además, si bien el alma separada puede conocer otras naturalezas corporales, lo hace de una manera general y confusa. Sin embargo, para Tomás esto no es suficiente. “El esfuerzo del estudio no es en vano,” insiste él, porque “el conocimiento logrado por medio de él es adecuado y perfecto”<sup>84</sup>. Está hablando de lograr el conocimiento apropiado y completo de las naturalezas corpóreas.

Tomás parece pensar que esta es una razón suficiente para la unión del alma con el cuerpo, a pesar de todas sus desventajas. Sin duda, es una razón que se refiere al conocimiento de la verdad, pero la verdad sólo sobre cosas corporales. ¿Podría Malebranche estar posiblemente satisfecho con esto? Seguramente encontraría que esa alta consideración de un conocimiento meramente físico era demasiado “pagana.”

Sin embargo, no debemos olvidar la metáfora de Tomás de las líneas emergentes de un centro común. Para él, la verdad acerca de las cosas corporales no es “solamente” una verdad acerca de las cosas corporales. Es también una derivación de la Verdad Primera. Lo que necesitamos considerar es su apreciación del rol jugado por la verdad de las cosas corporales en el conjunto de la “búsqueda de la verdad” por parte del alma humana.

<sup>83</sup> Ver *STh*, I, q. 84, a. 4, ad 1.

<sup>84</sup> *STh*, I, q. 89, a. 3, ad 4.

### 3.3 Representar a Dios

Ante todo, retrocedamos por un momento a la manera cómo Tomás defiende la existencia de sustancias intelectuales de un grado inferior, como nosotros. “La perfección del universo”, dice, requería que haya varios grados en las cosas”. Este es un punto explicado anteriormente en la *Summa Theologiae*<sup>85</sup>. Dios produjo el universo de las criaturas en razón de la comunicación y representación de su propia bondad. Pero ninguna criatura lo puede representar de modo suficiente, y lo que falta en una es suplido por otra. Por eso hizo muchas cosas y especialmente muchas formas de cosas. Pero “una distinción formal siempre requiere desigualdad”<sup>86</sup>.

Esta doctrina se relaciona con lo que vimos anteriormente sobre el conocimiento que posee Dios acerca de las cosas. Sólo Él puede conocer apropiada y perfectamente todas las cosas, a través del conocimiento de sí mismo, porque sólo Él contiene en sí mismo todas las perfecciones de las cosas. Esto significa que Él contiene no solamente las perfecciones comunes a todas las cosas, sino también las perfecciones propias de cada una. Sus formas específicas y sus diferencias también son perfecciones:

No sólo se refiere a la perfección lo que las criaturas tienen en común, a saber, el ser, sino también todas aquellas cosas por las que las criaturas se distinguen unas de otras, como el vivir y el conocer, y así sucesivamente, a través de las cuales las cosas vivientes se distinguen de las no vivientes y las cosas inteligentes de las no inteligentes. Y toda forma, por la que cada cosa está constituida en su propia especie, es una cierta perfección. De este modo todas las cosas preexisten en Dios, no solamente en cuanto a lo que todas tienen en común, sino también con respecto aquello por lo que las cosas se distinguen<sup>87</sup>.

Las perfecciones de todas las cosas preexisten en Dios. Ellas existen en las cosas mismas con el fin de representarlo. Cada una efectúa su propia contribución especial, aunque parcial. Esto significa que las clases inferiores de cosas que existen en el mundo no son simplemente buenas. Ellas también

<sup>85</sup> *STh*, I, q. 47, a. 1.

<sup>86</sup> *STh*, I, q. 47, a. 2. Él explica esto en *STh*, I, q. 75, a. 7. La distinción formal es la clase de distinción que se encuentra entre las especies de un género. Las diferencias que dividen un género en sus especies son contrarias, y se relacionan como lo perfecto a lo imperfecto. Esto es porque la raíz de lo contrario es la posesión y la privación.

<sup>87</sup> *STh*, I, q. 14, a. 6. Acerca de la presencia de las diferencias mismas de las cosas en Dios, ver I, q. 4, a. 2, ad 1.

contienen perfecciones que no poseen las superiores. Ellas hasta representan la bondad de Dios en maneras en que las superiores no lo hacen. Esto es cierto no solamente de las cosas espirituales más bajas sino también de las cosas absolutamente más bajas, los cuerpos<sup>88</sup>.

El fin natural del hombre no es conocer la verdad acerca de las cosas corpóreas. Pero tampoco es conocer la verdad acerca de sí mismo<sup>89</sup>. Es conocer la verdad sobre Dios y, por lo tanto, amarlo. El hombre alcanza el conocimiento de Dios por medio de sus representaciones creadas –por el hombre mismo, por supuesto, y, de una manera especial, por su propia mente–<sup>90</sup>, pero no en forma exclusiva. Las criaturas inferiores también le representan a Dios al hombre, y en maneras que el hombre mismo no lo hace. Es por eso que el conocimiento de ellas lo perfecciona y promueve el logro de su fin<sup>91</sup>.

“La forma de una piedra, o de cualquier cosa sensible”, dice Tomás, “es inferior al hombre. Por eso el intelecto no se perfecciona por medio de la forma de una piedra en cuanto es “tal” forma.” Y, sin embargo, el intelecto es perfeccionado por ella “en tanto en cuanto ella participa de una semejanza de algo que está por encima del intelecto humano, a saber, una luz inteligible, o algo de esa clase”<sup>92</sup>. Es para tener acceso a esa luz participada que el alma está unida al cuerpo.

Debemos notar que es en razón de su *forma* que la cosa sensible participa de esta luz. Los cartesianos rechazaron la misma noción de “forma sustancial” no sólo como una descripción del alma humana sino también, de modo más general, como un principio de la realidad corpórea<sup>93</sup>. Desde el punto de vista de Tomás, esto equivale a cortar la “línea de comunicación” natural entre la

<sup>88</sup> *STh*, I, q. 65, a. 2. Aquí argumenta contra la visión de Orígenes según la cual los cuerpos fueron creados sólo para contener espíritus pecadores

<sup>89</sup> Este juicio tiene, inclusive, credenciales aristotélicas. Ver *E.N.*, X.7, 1177b27–1178a7.

<sup>90</sup> Ver *STh*, I, q. 88, a. 1, ad 1.

<sup>91</sup> Podríamos también considerar el hecho de que la bondad del universo, considerada como un todo, representa la bondad de Dios de una manera especialmente excelente (*STh*, I, q. 47, a. 1). La unidad del universo consiste en el orden de sus partes (*STh*, I, q. 47, a. 3), incluyendo las inferiores (*STh*, I, q. 65, a. 2); y la comprensión de este orden depende de una comprensión distinta y apropiada de las partes. (*STh*, I, q. 15, a. 2).

<sup>92</sup> *STh*, I–II, q. 3, a. 6.

<sup>93</sup> Ver Malebranche, N., *De la Recherche de la Vérité*, VI.ii.iii, en *Œuvres...*, vol. II, pp. 309–20.

mente humana y la luz divina. Porque es una línea que pasa a través las cosas sensibles, por medio de sus formas.

Finalmente, aunque el hombre sea la más baja de las sustancias intelectuales, también él debe parecerse a Dios y representarlo de alguna manera, o maneras, bajo las cuales no lo representan las sustancias intelectuales más elevadas. Tomás dirige nuestra atención por lo menos hacia dos de esas características. Ellas están directamente ligadas al hecho de que el alma espiritual es la forma del cuerpo y existe como el término de la generación humana.

Todas las criaturas, enseña Tomás, son de alguna manera como Dios. Pero sólo las criaturas intelectuales tienen ese grado especial de semejanza que recibe el nombre de “imagen”<sup>94</sup>. Ahora bien, hablando absolutamente, los ángeles son más la imagen de Dios que los hombres, porque su naturaleza intelectual es más perfecta. No obstante, en ciertos aspectos, el hombre está más en la imagen de Dios que los ángeles, a saber, en tanto que como un hombre procede de un hombre, así como Dios (el Hijo) procede de Dios (el Padre) y en tanto que el alma del hombre existe entera en su cuerpo entero y entera en cada parte, tal como está Dios en el mundo. Tomás advierte que estos rasgos constituyen una imagen de Dios sólo en el supuesto de una naturaleza intelectual. De otra manera, dice él, hasta las bestias serían una imagen de Dios<sup>95</sup>.

“Un hombre procede de un hombre.” Esto es bastante fácil de comprender, pero entender que toda el alma está en todo el cuerpo, y también en cada parte, es difícil. Pero lo que principalmente significa esto es que toda la esencia del alma, toda su perfección sustancial, está en el todo y en cada parte<sup>96</sup>. Esta perfección única abarca toda una gama de grados. El alma, “siendo una y la misma, perfecciona la materia según diversos grados de perfección. Es por una forma que es esencialmente una y la misma que, en efecto, el hombre es un ser en acto, y es un cuerpo, un viviente, un animal y un hombre”<sup>97</sup>. Cada parte del cuerpo es distintivamente humana, lo que equivale a decir, racional<sup>98</sup>. Diversificadas de acuerdo con sus potencias operativas, todas las partes

<sup>94</sup> *STh*, I, q. 93, a. 2.

<sup>95</sup> *STh*, I, q. 93, a. 3.

<sup>96</sup> *STh*, I, q. 76, a. 8.

<sup>97</sup> *STh*, I, q. 76, a. 6, ad 1.

<sup>98</sup> Ver *STh*, I, q. 76, a. 3, ad 4. Cuando se usa para expresar la diferencia específica del hombre, “racional” no significa una facultad o potencia (*STh*, I, q. 77, a. 1, ad 7). Significa el

están naturalmente ordenadas para contribuir al trabajo de “recoger la verdad de cosas divisibles”.

Para concluir, el modo natural de existencia del alma espiritual la sitúa en un género físico, haciéndola “pertenecer más a las bestias que a los ángeles”. Sin embargo, la perfección que le es naturalmente debida no es su mera existencia; es algo espiritual, más semejante a la perfección de los ángeles: el conocimiento de la verdad. No obstante, existir al modo de ellos degradaría la participación del alma en esta perfección. El hombre necesita de la ayuda de la perfección que comparte con los animales, la vida de los sentidos. Por lo que hemos visto apenas puede parecer una coincidencia que los cartesianos negaran que los animales tengan sensaciones<sup>99</sup>. En cualquier caso, debería quedar claro que la “vuelta al sujeto” suscita cuestiones teóricas que van mucho más allá de la “filosofía del hombre”.

---

grado de perfección sustancial que la operación de la potencia pone de manifiesto (ver *STh*, I, q. 110, a. 4, ad 4). Aunque es un adjetivo, no se refiere a un accidente añadido a un sujeto que esencialmente es sólo un “animal”. Por el contrario, la diferencia constituye el *principal* rasgo esencial, su determinación en una verdadera unidad de existencia y significación.

<sup>99</sup> Ver Malebranche, N., *De la Recherche de la Vérité*, VI.ii.vii, en *Œuvres...*, vol. II, pp. 389–94.

## Capítulo VI

# Espiritualidad e hilemorfismo\*

Las reflexiones siguientes se proponen bajo el tema general de “la cuestión antropológica como un preámbulo de la fe”. En Santo Tomás, lo más pertinente a este tema es, sin duda, su tratamiento filosófico sobre el alma humana, especialmente sus argumentos en favor de su espiritualidad –el hecho de que sea una sustancia inmaterial– y a favor de su inmortalidad. Estos argumentos servirían como preámbulos a verdades fundamentales de la fe concerniente al hombre, tales como el juicio particular y la resurrección. Yo entiendo que tendrían también al menos algo que ver con algunas verdades referentes a Dios y los ángeles, aquellas que contemplan o implican su propia espiritualidad. Nuestra propia alma nos es más familiar que estas otras verdades, y las analogías derivadas de sus características espirituales pueden ayudar a construir una concepción de lo que ellas son<sup>1</sup>.

Santo Tomás piensa claramente que sus argumentos a favor de la espiritualidad e inmortalidad del alma son demostrativos. Si es así, también es claro,

---

\* Traducción del original por Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar, “*Spirituality and Hylemorphism*”; conferencia inédita leída por el profesor Stephen L. Brock en la XII Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino, *La herencia tomasiana del beato Juan Pablo II y la refundación de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Aquino*, 29 junio a 1 julio 2012, Ciudad del Vaticano, panel: “La cuestión antropológica como un preámbulo de la fe”. La versión en español apareció por primera vez en la revista *Civilizar* 12 (2012) 23, 125-132. Este artículo forma parte también de Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

<sup>1</sup> Ver, por ejemplo, De Aquino, T., *Sentencia Libri de anima*, De An., Lib. 1, lect. 1, n.º. 7 (Marietti).

entonces, que ser demostrativo no implica ser universalmente convincente. Nunca hubo un tiempo en el que estos argumentos fueran convincentes para todos. En la actualidad no es difícil encontrar pensadores que, en general, sienten simpatía por Tomás, pero que consideran estos argumentos como más o menos defectuosos. Y tal como destacó recientemente el Santo Padre, en algunos círculos teológicos incluso el término “alma” es hoy rechazado<sup>2</sup>. Se piensa que expresa un inaceptable dualismo, transformando al cuerpo en un mero apéndice y a la resurrección en una idea tardía. Las personas humanas deben ser vistas como unidades fundamentales y no como combinaciones de cosas.

En relación con la acusación de dualismo, es muy pertinente un breve pasaje de la *Veritatis splendor*. La encíclica nos urge a recordar “la enseñanza de la Iglesia sobre la unidad del hombre, cuya alma racional es *per se et essentialiter* la forma de su cuerpo (86). El alma espiritual e inmortal es el principio de la unidad del hombre, lo que equivale a decir, aquello por lo cual existe a la manera de un todo –*corpore et anima unus*– como una persona (87)”<sup>3</sup>. Entendida como forma del cuerpo, el alma sería precisamente aquello que da razón de la unidad de la persona humana.

No obstante, podríamos también recordar que, en su larga historia, la expresión “forma del cuerpo” ha sido interpretada de muchas maneras, y no todas ellas excluyen el dualismo. En el tiempo de Descartes, por ejemplo, esta enseñanza de la Iglesia había ocupado su lugar por siglos. Descartes estaba realmente pronto a decir que el alma racional es la forma sustancial del hombre, que la unión del alma y el cuerpo es sustancial, y que su resultado –un hombre– es un

<sup>2</sup> “En algunos ambientes, la palabra alma es considerada incluso un término prohibido, porque –se dice– expresaría un dualismo entre el cuerpo y el alma, dividiendo falsamente al hombre. Evidentemente, el hombre es una unidad, destinada a la eternidad en cuerpo y alma. Pero esto no puede significar que ya no tengamos alma, un principio constitutivo que garantiza la unidad del hombre en su vida y más allá de su muerte terrena.” Benedicto XVI, *Homilía en la misa crismal*, Jueves Santo, 2012. Debe notarse que lo que él entiende por “alma” es un principio constitutivo que garantiza nuestra unidad

<sup>3</sup> Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 48. La nota [86] cita el Concilio Ecu­ménico de Viena (1311-1312), la Constitución *Fidei Catholicae*: DS, 902, y el quinto Concilio Ecu­ménico de Letrán, la Bula *Apostolici Regiminis* (1513): DS, 1440. La nota [87] cita el Concilio Ecu­ménico Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno, *Gaudium et Spes*, 14.

ser *per se*<sup>4</sup>. Si el cartesianismo no es un tipo de dualismo, es difícil decir qué otra cosa lo es. El hombre de Descartes puede ser una suerte de unidad, pero no una unidad verdaderamente fundamental. Las unidades fundamentales son la *res cogitans* y la *res extensa*.

Por otra parte, remover simplemente la *res cogitans* del cuadro apenas bastará para hacer del hombre una unidad fundamental. Es obvio que en algún sentido un hombre tiene partes. Si, sin embargo, es aun así una unidad fundamental, debe serlo porque el hombre entero disfruta de una “prioridad ontológica” sobre las partes. Las naturalezas de las partes deben estar en función de su ordenación al todo. El ser partes de un todo debe pertenecer a lo que ellas son esencialmente, a sus definiciones mismas. Hacer de la mente una característica del cuerpo no hace de un hombre una unidad fundamental si su cuerpo es, en sí mismo, sólo una combinación. Así era para Descartes, y, según creo, así es hoy para las posiciones dominantes sobre el tema mente-cuerpo. “Dualismo” es un término equívoco si la alternativa es el materialismo.

Ahora bien, pienso que es prudente decir que en el pasaje de la *Veritatis splendor*, el sentido que entiende el autor para la expresión “forma del cuerpo” no es un sentido que permitiría la conceptualización cartesiana. Y me atrevo incluso a decir que permitiría –y quizás hasta favorecería– una conceptualización que Descartes explícitamente rechazaba: la que encontramos en Santo Tomás<sup>5</sup>. Permítanme recordar muy brevemente cómo, según la entiende Tomás, la noción de “forma del cuerpo” da razón de la unidad del cuerpo.

En la visión de Tomás, no solamente el cuerpo humano sino también todo otro cuerpo natural tiene una “forma sustancial”. Con esto se significa un cierto *acto* del cuerpo –el acto primero mismo–. Este acto hace que el cuerpo no sólo sea el tipo específico de cuerpo que es, sino también que sea simplemente un cuerpo sin más. De hecho, hace que el cuerpo sea una sustancia; es decir, un ser primario –una unidad fundamental–<sup>6</sup>. Así entendida, la forma sustancial no está unida *al* cuerpo, como si lo presupusiera. Aquello a lo que la

<sup>4</sup> Ver su carta “Descartes a Regius”, janvier 1642, en *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery, Paris: J. Vrin, (1975), vol. 3, pp. 505-508; también “Descartes a Regius”, décembre 1641 (?), *Œuvres...*, vol. 3, pp. 460-1.

<sup>5</sup> Ver “Descartes a Regius”, Janvier 1642, *Œuvres...*, vol. III, pp. 502-7.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo, De Aquino, T., *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 6, ad 1.

forma se une es la “materia prima”<sup>7</sup>. La materia prima, en sí misma, no es un cuerpo –ni uno sólo ni muchos cuerpos– sino solamente potencia para uno o muchos cuerpos. Aunque comúnmente se dice que un cuerpo está compuesto de forma y materia, sería más exacto decir que la *materia* está compuesta, –es decir, unificada– según la forma<sup>8</sup>. El cuerpo es uno sólo gracias a la forma. Y así es cada parte del cuerpo. De hecho, la forma es tan unificante que la unidad esencial de cada parte no es ni siquiera distinta de la unidad del todo. Ninguna parte es una unidad separada, un todo acabado en sí mismo<sup>9</sup>. Sólo es separada, dividida de todo lo demás, la totalidad de lo que la forma actualiza. Por supuesto, la materia no está separada. Es meramente potencial, indeterminada. Pero ni siquiera la forma misma tiene una unidad distinta de la del cuerpo. El cuerpo está en su definición. La forma es estrictamente el acto esencial *del* cuerpo, la “energía ontológica” del cuerpo. El cuerpo es la unidad verdaderamente fundamental, el *sujeto* sin más. Tomás considera el alma humana como parte del cuerpo mismo<sup>10</sup>.

De este modo, la manera como Santo Tomás entiende la “forma del cuerpo” parece evitar el dualismo. La dificultad real de su explicación está más bien en otra parte: cómo una cosa tal puede ser espiritual e incorruptible. Concedido, una forma debe ser algo inmaterial, en el sentido de que no puede contener materia. Lo que es meramente potencial no puede ser parte de un acto<sup>11</sup>. Pero la cuestión es: ¿cómo puede la forma de un cuerpo ser una sustancia por derecho propio, una suerte de *sujeto* –y nada menos que algo que debe sobrevivir al cuerpo–? Con todo, yo no propongo replantear cada una de las etapas del tratamiento de este tema por parte de Tomás. Deseo sólo abogar en favor de la tesis siguiente: que la totalidad de su aproximación al tema de la espiritualidad del alma pende de su noción de la forma sustancial como acto. Creo que incluso podemos ir tan lejos como para decir que toda su concepción de la naturaleza de la realidad espiritual depende de esta noción.

<sup>7</sup> De Aquino, T., *Scriptum super libros Sententiarum, De An.*, Lib. 2, lect. 1, n.º. 224.

<sup>8</sup> Ver Berti, E., “L’ilemorfismo da Aristotele a oggi”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 2 (2011): pp. 173-180.

<sup>9</sup> De Aquino, T., *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, Lib. 7, lect. 14, n.º. 1594.

<sup>10</sup> Ver De Aquino, T., *Super I ad Corinthios*, cap. 15, lect. 2.

<sup>11</sup> Ver *STh*, I, q. 75, a. 5.

Una buena manera de poner de relieve este punto, pienso, es comparar el enfoque de la espiritualidad ofrecido por Tomás con el de Descartes. Aquí voy a emplear ciertas observaciones muy sugerentes de Elizabeth Anscombe<sup>12</sup>. Descartes, por supuesto, llega al alma por medio del “pensamiento”. El “pensamiento” cartesiano incluye la sensación, y respecto de la espiritualidad del alma, la clave está en demostrar que la sensación es incorpórea. Los pasos básicos de su argumentación son bastante simples: la sensación *se presenta* como si estuviera en algún cuerpo y en torno a los cuerpos; pero esto se puede poner en duda, ya que puede haber una sensación sin que haya ningún cuerpo tal como esa sensación presenta; y la esencia de una cosa es estrictamente aquello de lo que no puede dudarse; de modo que la sensación es esencialmente incorpórea. Una vez establecido esto, la incorporeidad de otros “pensamientos” se sigue casi de manera natural.

Pero ¿a qué equivale entonces la incorporeidad de la sensación así concebida? Como lo explica Anscombe, la sensación cartesiana es “una acción cuasi corpórea que, sin embargo, no es corpórea”<sup>13</sup>. Parece estar en la materia, pero no es material. Llamemos aquello en lo que está “alma.” Pero el alma, así enfocada, ¿a qué se parece? Se asemeja precisamente a otra “clase de materia, como si fuera una materia *inmaterial*, un ambiente refinado y etéreo”<sup>14</sup>. Yo considero que esta descripción es muy apropiada. Entre otras cosas, responde al hecho de que un alma cartesiana no es un componente de la esencia de un cuerpo cartesiano. No puede serlo. Ambos son demasiado *semejantes*. El alma es “materia inmaterial”; el cuerpo es “materia material”. Difieren solamente como lo hacen dos especies de un género, por *differentiae* opuestas. Es como la diferencia entre el aire y la cera. Un trozo de cera puede contener una burbuja de aire, pero no se mezclan. Un cuerpo cartesiano conteniendo un alma cartesiana nos da un “hombre”. Pero no hay tal cosa como un cuerpo esencialmente humano.

Tomás, por supuesto, no juzga que la sensación sea puramente inmaterial. Sólo la actividad intelectual lo es. Pero ni siquiera piensa que la actividad intelectual ocurra “fuera” del cuerpo. Es verdad que Tomás ubica al intelecto

<sup>12</sup> Anscombe, G.E.M., “Analytical Philosophy and the Spirituality of Man”, en *Human Life, Action and Ethics: Essays by Anscombe, G.E.M.*, ed. Mary Geach and Luke Gormally (Exeter: Imprint Academic, 2005): pp. 3-16.

<sup>13</sup> Anscombe, G.E.M., “*Analytical Philosophy and the Spirituality of..*”, p. 9.

<sup>14</sup> *Idem*.

“en el alma”. El intelecto existe en el alma como un accidente en un sujeto<sup>15</sup>. Con todo, esto no significa que el intelecto, o su actividad, se encontrarán apartando la mirada del cuerpo y considerando sólo el alma. Porque el alma es una parte, un componente, del cuerpo. La *totalidad* del alma es así<sup>16</sup>. Por consiguiente, hablando con más propiedad, el sujeto del intelecto es toda la persona —esto es, la realidad separada de la que el alma es solamente el acto esencial—<sup>17</sup>. El intelecto está “en” el alma sólo en el sentido en que, a diferencia de otras potencias del alma, no está *intrínsecamente condicionado* por las características corporales; es decir, por la extensión o por cualidades que presupongan la extensión. Tales condiciones le impedirían hacer lo que ninguna facultad sensitiva puede hacer; considerar las formas por sí mismas, de una manera absoluta, no en cuanto aplicadas a lugares o tiempos particulares<sup>18</sup>. (A propósito, notemos aquí que Tomás contempla esta habilidad de considerar la forma por sí misma, de una manera absoluta, como crucial para la posibilidad misma de que nuestra mente sea elevada por la gracia a la visión beatífica, en *cualquier* estado —sea aparte del cuerpo o en el cuerpo—<sup>19</sup>. Alguna dimensión de nuestra naturaleza ya debe estar exenta de condicionamientos por parte de la materia).

La totalidad del alma es un componente del cuerpo, pero no está sometida totalmente a condiciones corporales. Esto apenas puede ser *imaginado*. Carece de sentido si el alma es una especie de “materia”. Tomás piensa que podemos *comprenderlo*. Pero para lograrlo, tenemos que concebir al alma como un acto, una forma; y más precisamente, como una forma sustancial, un acto primero del cuerpo. Una forma sustancial puede depender de la materia de varias maneras, pero su relación primordial con ella es a la inversa. Aunque la materia “recibe” a la forma y es el “sujeto” para ella, la forma es anterior a ella —no en el tiempo, sino en el *ser*—<sup>20</sup>. Esto es lo que *significa* decir que la forma es acto: el ser, *esse*, sigue a la forma, o resulta de la forma, *per se*<sup>21</sup>. La forma y la materia difieren, no como las especies de un género, sino en cuanto a cómo son *seres*.

<sup>15</sup> *STh*, I, q. 77, a. 5.

<sup>16</sup> De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De anima*, a. 10, ad 3.

<sup>17</sup> *STh*, I, q. 75, a. 2, ad 2.

<sup>18</sup> *STh*, I, q. 50, a. 1; I, q. 75, a. 5.

<sup>19</sup> Ver *STh*, I, q. 12, a. 4, ad 3.

<sup>20</sup> Ver, por ejemplo, *STh*, I, q. 77, a. 6; De Aquino, T., *De substantiis separati*, cap. 7.

<sup>21</sup> De Aquino, T., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, (1267-8), a. 3.

La materia es —es *en acto*— a través de la forma; la forma es en acto a través de ella misma. Y así es como ellas pueden llegar a formar una verdadera unidad ontológica, una única sustancia: ellas tienen un sólo *esse*. Materia y forma juntas constituyen el todo, el sujeto proporcionado a este *esse*. No obstante, el *esse* “llega” a la materia sólo a través de la forma. Y, así, es *concebible* que, *antes de* llegar a la materia y actualizarla, el *esse* esté incluso “asentado” en la forma, como en un sujeto *parcial*. En ese caso, la materia puede condicionar muchos de los *efectos* de la forma, pero no condicionará a la forma precisamente en sí misma, en su propio *ser en acto*.

Lo que deseo enfatizar de manera especial, sin embargo, es que precisamente aquí está el comienzo de la senda que Tomás señala repetidamente para captar “cómo es” que pueda haber *algo* que sea a la vez inmaterial y sujeto de *esse* —algo espiritual—<sup>22</sup>. Creo que puede mostrarse que, en su visión, la naturaleza del espíritu sólo puede ser concebida como un modo de la naturaleza de la forma. Se trata de un modo altamente perfecto de la forma. Necesitamos ver la naturaleza de la forma como existiendo según varios grados de perfección. Pero ante todo necesitamos captar el modo llamado forma sustancial, la forma como “causa del ser de la materia”<sup>23</sup>. Para conseguir una concepción positiva y clara de las sustancias inmateriales, tenemos que haber entrevisto el principio inmaterial inherente a las sustancias materiales y la prioridad ontológica de este principio respecto de la materia.

Ciertamente, aun sin esto, podemos ver que la noción de “sustancia inmaterial” no es incoherente. Creer en el espíritu no requiere estrictamente toda esta metafísica<sup>24</sup>. Pero Tomás realmente parece pensar que solamente la forma sustancial permite vislumbrar de modo genuino cómo la noción resulta coherente.

## Conclusión

Para decir lo menos, la forma sustancial de Tomás no es una idea fácil. No pretendo haberla transmitido (o dominarla). Pero lo que me pregunto es si la

<sup>22</sup> Ver, por ejemplo, De Aquino, T., *De ente et essentia*, cap. 3, que comienza en Et quomodo hoc sit...; *Qda*, a. 6 (*in fine corp.*); *De subs. Separ.*, cap. 7; *Dsc*, a. 1.

<sup>23</sup> *DE*, cap. 3. Cfr. *STh*, I, q. 75, a. 5, ad 3, con su referencia a Aristóteles, *Metaphysica*, VIII. 6.

<sup>24</sup> Si bien, ciertamente se requiere *alguna* captación de esa noción. *STh*, II-II, q. 8, a. 8, ad 2.

actual falta de persuasión de su teoría acerca de la espiritualidad del alma no está conectada, al menos en parte, con la pérdida de esta idea.

El interrogante se aplica también a la idea correlativa, la de la materia prima como pura potencia. La materia prima no es hoy una idea ni más fácil ni de más actualidad que la de la forma sustancial. Sin embargo, al menos la palabra “materia” es de uso corriente, y raramente se la considera “dualística”. Si queremos tratar de repensar el enfoque de Tomás sobre el espíritu y relacionarlo con el pensamiento contemporáneo, tal vez este sea el lugar para empezar: la metafísica de la materia.

## Capítulo VII

# El ser intencional, el ser natural y la perspectiva de la primera persona en Tomás de Aquino\*

Una noción familiar en la filosofía contemporánea de la mente es la de la intencionalidad. Existen varias versiones de intencionalidad, pero, en general, la idea es que una acción mental siempre tiene un objeto –es acerca de algo– y que, en algún sentido el objeto siempre está “contenido” en la acción misma<sup>1</sup>. Normalmente, por supuesto, el objeto es distinto de la acción, ni se identifica con ella y ni siquiera es parte de ella. Pero el objeto está contenido en la acción en el sentido de que la acción emana de su agente con una relación completamente determinada o “referencia” al objeto. Dicha relación queda integrada en la acción. A diferencia de una acción no mental o “física”, tal como calentar algo, una acción mental no consiste en afectar o influir sobre su objeto. Dicha acción, por así decirlo, no pasa de su agente al objeto. La relación de una

---

\* Traducción del original por C.R. Domínguez y L.B. Irizar, “Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas”; *The Thomist* (en proceso de edición). Este artículo apareció por primera vez en español en: Stephen L. Brock, *El alma la persona y el bien. Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*; Ed. dirigida y revisada por L.B. Irizar, Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Ed. San Pablo, Bogotá, 2013.

<sup>1</sup> Por “la acción misma” quiero significar la acción considerada tal como procede de su agente. Esto se ajusta al modo como Tomás de Aquino interpreta la acción. Así, “la acción, en cuanto acción, es significada como procediendo de un agente”: De Aquino, T., *Scriptum super libros Sententiarum*, ed. P. Mandonnet y M. Moos (París: Lethielleux, 1929–1937), Lib. 1, d. 32, q. 1, a. 1; “la acción, de acuerdo con su propio concepto, procede de un agente”: *STh*, II-II, q. 59 a. 3; “la acción es considerada como emanando de un agente”: De Aquino, T., *Summa Theologiae*, III, q. 13, a. 1, ad 2. En este ensayo las traducciones al inglés de Santo Tomás son mías.

Nota del editor: Por tanto, los traductores han vertido los textos al español partiendo de la traducción del profesor Stephen L. Brock.

acción física con su objeto, tal como la acción de calentar con lo calentado, se torna completamente determinada sólo en la medida en que la acción es recibida por el objeto y en él se consume. Por esta razón, el objeto de una acción física no puede ser identificado sólo con mirar la acción tal como emana del agente. Se debe mirar fuera del agente, para ver aquello sobre lo cual se está obrando. Pero una acción mental, tan pronto emana de su agente ya es completa y posee la plena determinación de su objeto. Y, por consiguiente, no es necesario, y ni siquiera muy apropiado, mirar fuera del agente para identificar el objeto de la acción. Lo que realmente pone de manifiesto al objeto es la acción misma. Podríamos decir que, para identificar el objeto, tenemos que adoptar el punto de vista del propio sujeto de la acción, la “perspectiva de la persona actuante” (o el animal actuante, si efectivamente las bestias están involucradas también en tales acciones). Esto es, tenemos que centrarnos en lo que pertenece a la acción precisamente en cuanto procede de su agente.

La noción de intencionalidad se suele remontar a Franz Brentano. Su expresión más completa con respecto a dicha noción es “la inexistencia intencional (o mental) de un objeto”<sup>2</sup>. Por “inexistencia”, él simplemente quiere significar “existencia en”<sup>3</sup>. Por lo que hace a la palabra “intencional”, él la trata como algo de alguna manera equivalente a “mental”. Evidentemente, para Brentano, sólo las acciones mentales tienen objetos existentes en ellas de esta manera. En cuanto a la palabra “mental”, Brentano la usa para cubrir no solamente acciones cognitivas, tales como “presentación” y juicio, sino también acciones apetitivas, tales como amor, odio y deseo. Brentano ofrece la expresión “objetividad inmanente” como una manera abreviada de decir “inexistencia intencional de un objeto”.

Brentano atribuye la noción de intencionalidad a “los escolásticos”. Asumo que entre ellos incluye a Tomás de Aquino. De hecho, la noción puede encon-

<sup>2</sup> “Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas: la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” Brentano, F., *Psicología*. Trad. José Gaos. Buenos Aires: Editorial Schapire 1946, p. 26.

<sup>3</sup> Y no “no-existencia”. Ver Barry, S., *Austrian Philosophy*, LaSalle, Open Court, 1994, p. 40.

trarse en varios autores contemporáneos que se valen de Tomás<sup>4</sup>. Estos autores comúnmente la ajustan a lo que podríamos llamar una explicación “realista” de la cognición. Al decir que el objeto de una acción cognitiva existe en la acción “intencionalmente”, quieren significar que la acción se refiere, no a la existencia del objeto “en la mente”, sino a su existencia en sí misma, “fuera” de la mente<sup>5</sup>. Ésta, la existencia fuera de la mente, es típicamente llamada existencia “natural”.

Aquí deseo presentar tres consideraciones sobre el propio pensamiento de Tomás en esta área. En primer lugar, yo argumento que lo que él llama “existencia intencional”, *esse intentionale*, es en realidad bastante diferente de lo que ahora se llama “intencionalidad”. Existencia intencional es simplemente un cierto modo de existencia de las formas. En segundo lugar, llamo la atención sobre el hecho de que, para Tomás, existencia cognitiva –la existencia en virtud de la cual algo es conocido– no es siempre *esse intentionale*; a veces es lo que él llama “existencia natural”, *esse naturale*. En este caso, es un *esse naturale* que está *en* el cognoscente. Finalmente, atiendo a la aplicación que hace Tomás de este punto al auto-conocimiento humano y sugiero que éste pone de relieve y ayuda a dar cuenta de un interesante rasgo de la única perspectiva que cada uno de nosotros tiene de sí mismo, la de la “primera persona”; a saber, que tener esta perspectiva no implica concebir una descripción que uno considere como propia de sí mismo o para expresar la propia “identidad”.

### 1. *Esse intentionale con intencionalidad o sin ella*

Tomás usa la expresión *esse intentionale* –o alguna equivalente, por ejemplo, *esse intentionis* o *per modum intentionis*– en un buen número de lugares. Tomás opone este *esse* a lo que él llama *esse naturale*. Como vamos a ver, el *esse intentionale* juega un rol importante en su teoría de la cognición. Lo relaciona también a los actos apetitivos, en cuanto éstos dependen de la cognición<sup>6</sup>. Pero lo que Tomás quiere decir con esto es, de hecho, muy diferente de la “inexistencia intencional” de Brentano.

<sup>4</sup> Entre éstos tenemos a Geach, P., Simon, Y., Pasnau, R., y Haldane, J. Como bibliografía, ver el importante artículo de Moser, R., “*Thomas Aquinas, Esse Intentionale, and the Cognitive as Such*”, *Review of Metaphysics*, 64 (June 2011): pp. 763-788, especialmente, la nota al pie nº 3, pp. 764-765.

<sup>5</sup> Ver Moser, R., “*Thomas Aquinas, Esse Intentionale...*” pp. 765-766.

<sup>6</sup> Ver De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 22, a. 3, obj. 4, ad 4.

Antes de tratar de explicar la diferencia, permítaseme enfatizar que esta consideración es estrictamente terminológica. De ninguna manera pretendo decir que no haya nada como la “inexistencia intencional” de Brentano en el pensamiento de Tomás. Sólo estoy diciendo que no es lo que Tomás entiende por *esse intentionale*. En efecto, esa otra expresión de Brentano, “objetividad inmanente”, parece ajustarse bastante bien con lo que Tomás dice sobre las acciones cognitivas y apetitivas. Él dice que tales acciones permanecen (*manent in*) en sus agentes en lugar de pasar a algo distinto sobre lo que actúan, y que el objeto de la acción debe, de alguna manera, estar en el agente también. Pues el objeto de una acción es lo que determina propiamente la clase de acción que ella es. El objeto es el principio formal inmediato de la acción. No puede estar enteramente separado de la acción. Si la acción pasa fuera del agente, lo que constituye su objeto puede estar completamente fuera de él. Pero si la acción permanece en el agente, lo que es su objeto puede funcionar *como* su objeto solamente existiendo de alguna manera en el agente. Tomás explica:

El objeto de la acción no juega el mismo papel en la acción que permanece en el agente y en la que pasa a materia exterior. Pues en la que pasa a materia exterior, el objeto o la materia a la cual pasa la acción está separada del agente, como lo calentado del que lo calienta y lo edificado del que lo edifica. Pero en la acción que permanece en el agente es necesario, para que se produzca la acción, que el objeto esté unido al agente, y así, para que el sentido actualmente sienta, es indispensable que lo sensible se una al sentido. Y ocurre que el objeto unido a la potencia desempeña en esta acción el papel que en otros agentes desempeña la forma que es el principio de operación; pues así como el calor es en el fuego el principio formal de la calefacción, así también la especie de la cosa vista es en el ojo el principio formal de la visión<sup>7</sup>.

Pienso que a ésta la podríamos llamar muy bien una versión de la “objetividad inmanente”<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *STh*, I, q. 56, a. 1. Ver *STh*, I, q. 14, a. 2; *STh*, I, q. 54, a. 1, ad 3.

<sup>8</sup> En sus detalles, sin embargo, puede diferir notablemente de la visión de Brentano. Ver el estudio magistral de Sanguineti, Juan J., “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, *Tópicos* 40 (2011): 74. Sobre Brentano, E., y el realismo, ver Crane, T., “Brentano’s Concept of Intentional Inexistence”, en *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*, ed. M. Textor (New York: Routledge, 2006), 20-35. Con relación a contrastes entre posiciones modernas acerca de la intencionalidad y las doctrinas medievales relevantes, particularmente la de Tomás y la de John Buridan, ver el esclarecedor artículo de Klima, G., “Three Myths of Intentionality vs. Some Medieval Philosophers”, próxima aparición (2013)

Ahora bien, históricamente, la idea de que el objeto del conocimiento existe en el cognoscente precede en mucho al escolasticismo y a Tomás. Es incluso anterior a Aristóteles. Como nos informa Aristóteles, muchos de sus predecesores sostuvieron que lo que un cognoscente conoce debe de alguna manera existir en el cognoscente<sup>9</sup>. En lo que Aristóteles piensa que él ha mejorado lo que sus predecesores habían dicho es en la teoría de *cómo* eso sucede. Él distingue muy netamente entre la manera como el objeto existe en el cognoscente y la manera como existe en sí mismo. Por ejemplo, en el caso de la sensación, sostiene que en sí mismo, el objeto sentido es una forma existente “en la materia”; pero en el sujeto sentiente, esa forma existe de alguna manera “sin la materia”<sup>10</sup>. Al menos tal como lo entiende Tomás, esto no significa que la forma le aparezca al sentiente como si existiese sin la materia. Antes bien, la forma existente en el sujeto sin la materia funciona como aquello por lo cual el sujeto siente la forma tal como existe en sí misma, en su materia. Esto es, el Aristóteles de Tomás es un “realista” cognitivo.

Hasta donde yo sé, Aristóteles no tiene ninguna expresión equivalente al *esse intentionale* de Tomás. Sobre el origen de esta expresión, voy a decir algo más adelante. Pero lo que primero deseo observar es que lo que Tomás significa con ella no es el simple hecho de la existencia del objeto en el cognoscente, su ser “contenido en” o “referido a” por el acto de conocer. Cuando él aplica la expresión a objetos de conocimiento, está diciendo algo sobre la manera como ellos existen en el cognoscente, al igual que lo hace Aristóteles cuando habla de formas existentes sin materia en el cognoscente. Sin embargo, para comprender lo que Tomás está diciendo sobre esto, y cómo esto se relaciona con lo que dice Aristóteles, debemos primero tomar nota de que, para Tomás, la expresión *esse intentionale* no significa algo estrictamente propio de los actos cognitivos, o incluso de las acciones inmanentes en general. Porque él atribuye el *esse intentionale* no sólo a las formas existentes en las cosas que tienen acciones inmanentes, sino también a formas existentes en cosas que no las tienen<sup>11</sup>.

---

en un volumen especial sobre la intencionalidad, *International Journal of Philosophical Studies*, ed. Dermot Moran y Rasmus Thybo Jensen.

<sup>9</sup> La idea es que “lo semejante es conocido por lo semejante”. Ver Aristóteles, *De anima*, I.2, especialmente 405b13-23.

<sup>10</sup> *De an.*, II.14, 424a17-25. Con respecto al sentido y al intelecto, ver *De an.*, III.8, 431b27-432a1.

<sup>11</sup> Moser, R., “Thomas Aquinas, *Esse Intentionale*...,” pp. 769-774, trae a colación con fuerza este punto.

En particular, Tomás encuentra formas existentes con *esse intentionale* en cosas que median en la acción de una cosa sobre otra, es decir, cosas que funcionan como instrumentos de acciones transitivas. Una acción tal consiste en la transmisión de alguna forma de una cosa a otra. Cuando es realizada mediante un instrumento, de alguna manera la forma “pasa a través” del instrumento. Al hacer esto, la manera en la que existe en el instrumento es lo que Tomás llama *esse intentionale*<sup>12</sup>. Él opone esto a lo que llama *esse naturale*<sup>13</sup>. Por ejemplo, de acuerdo con la teoría de Santo Tomás de la generación animal, la forma que se transmite en la acción generativa –algún tipo de alma animal– existe en el agente principal, que es un animal adulto macho, con un *esse naturale*. Pero la acción es llevada a cabo a través de un instrumento, a saber, el semen masculino, y en el semen la forma existe como una *intentio*<sup>14</sup>. Obviamente el semen no tiene ninguna acción cognitiva o apetitiva –no tiene ninguna acción inmanente en lo más mínimo–. Como muchos instrumentos, sólo tiene una acción transitiva, una acción que consiste en actuar sobre algo fuera de él.

¿En qué difieren el *esse naturale* y el *esse intentionale*? En cuanto a completo e incompleto. En el generador macho, la forma (el alma) existe con el ser pleno o completo que le es propio. Ella hace que el macho tenga la perfección total proporcionada a esa forma; por ejemplo, la perfección misma de ser tal animal, y también la de tener la potencia de generar otros animales semejantes. En el semen, la forma no existe de esta manera. El semen no es de ninguna manera, un animal ni incluso (en la visión de Tomás) una parte de un animal. Es solamente el instrumento de esa producción, como el serrucho de un carpintero<sup>15</sup>. No tiene su alma propia. Sólo tiene una *intentio* del alma del generador. Podríamos decir que el semen tiene la “información del alma”<sup>16</sup>. La información está “codificada” en él, tal como la información de la imagen está codificada en el disco de un computador, haciendo del disco un medio por el cual la imagen puede ser reproducida.

<sup>12</sup> Ver, por ejemplo, *In Sent.*, Lib. 4, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2 ad 4, y qc. 4, co. y ad 1; Lib. 4, d. 5, q. 2, a. 2, qc. 2, co.; *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 7, ad 7, y a. 11, ad 14; *Quaestio disputata de unione Verbi*, a. 5, ad 12.

<sup>13</sup> Otras expresiones para *esse naturale*, usadas como opuestas a *esse intentionale*, son *esse naturale* y *esse ratum* (y/o *fixum*) *in natura*; también *esse reale* (dos veces: *STh*, I, q. 57, a. 1, ad 2; De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De anima*, a. 2).

<sup>14</sup> Ver De Aquino, T., *Quaestiones disputatae de malo*, q. 4, a. 1, ad 16.

<sup>15</sup> Para la comparación con el serrucho, ver *STh*, I, q. 118, a. 1, ad 3.

<sup>16</sup> He tomado los términos “información” y “codificación” de Klima, G. “Three Myths...”

Sin lugar a dudas, por medio del semen, la forma es recibida en el material provisto por la hembra, y en ese material, la forma tiene un *esse naturale*. Es decir, constituye otro animal semejante, la cría. Pero esto sólo es posible porque el material provisto por la hembra es apto para recibir la forma de esta manera. Y esto ocurre porque también la hembra tiene la forma con un *esse naturale*, que la hace ser un animal tal, con su propia potencia generativa –la potencia de producir material apto para recibir la forma de esa manera–.

Un tipo especial de instrumentos son los medios de la sensación<sup>17</sup>. Los actos de la sensación presuponen la transmisión de la forma sensible al órgano del sentido, a través de un medio. La forma existe en la cosa sensible con un *esse naturale*. Existiendo de esta manera, hace que la cosa sensible sea tal, y sea capaz de iniciar la transmisión de esa forma a otras cosas. Por ejemplo, la forma del verde en la hierba hace que ésta sea verde y sea capaz de transmitir esa forma al ojo –no inmediatamente–, por supuesto, sino a través de algo transparente, digamos el aire. Pero en el aire la forma del verde existe solamente con un *esse intentionale*. El aire comunica la forma al ojo, pero el aire no es verde y no puede iniciar la transmisión de esa forma. Es sólo un instrumento de esa transmisión.

Lo que es especial con respecto a este caso es que la manera en la que la forma llega a existir en el recipiente final, el órgano del sentido no es un *esse naturale*, como es en el caso de la forma recibida por medio del semen masculino. En el órgano del sentido, la forma sólo existe con un *esse intentionale*. El ojo que ve el verde no deviene por esa causa verde, y no puede iniciar la transmisión de la forma del verde a algo distinto<sup>18</sup>. El ojo no tiene el verde en un sentido pleno y propio, sino solamente una *intentio* del verde (*STh*, I, q. 78, a. 3). Esta *intentio* es una suerte de semejanza del verde, pero de ninguna manera “se parece” al verde. Esto, por supuesto, sería absurdo si la *intentio* fuera el mismo verde que ve el ojo. En ese caso debería parecer verde. El ojo no está viendo una imagen o una representación del verde en la hierba. Está viendo directamente el verde en la hierba. Su semejanza del verde es sólo aquello *por medio de lo cual* el ojo ve el verde en la hierba<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ver todos los textos citados anteriormente, nota 12.

<sup>18</sup> Cfr., el ejemplo del calor en, *De verit.*, q. 22, a. 12.

<sup>19</sup> *STh*, I, q. 85, a. 2. Ver Sanguineti, Juan J., “La especie cognitiva...”, p. 76. En ese artículo Tomás dice lo mismo en torno a la “especie inteligible”; como dice Sanguineti, la especie inteligible no es un “objeto” (p. 92). Sanguineti insiste correctamente en que, por lo

Así, la forma existe en el órgano del sentido y en el medio con un *esse intentio-nale*. Tomás llama a una forma sensible que existe de esta manera una “especie sensible”. Sin embargo, por supuesto, es solamente el órgano del sentido el que tiene una acción inmanente como resultado de la especie sensible que está en él, una acción de sensación. El medio posee sólo una suerte de acción transitiva, una acción instrumental, encargada de transmitir la especie al órgano. El medio no siente ni la cosa sensible ni el órgano al cual le está transmitiendo la forma de la cosa. No siente absolutamente nada.

¿Hay alguna diferencia entre el modo como la especie sensible existe en el medio y el modo como existe en el órgano sensible? La hay. Sin embargo, la diferencia no es, como podría esperarse, que la especie exista en el órgano según decía Aristóteles –es decir, inmaterialmente– y materialmente en el medio. Existe inmaterialmente en ambos. Esto puede sonar extraño pues, por supuesto, el medio es una cosa material, un cuerpo, por ejemplo, el aire. Pero, el órgano es también un cuerpo. Este punto debería ser clarificado antes de considerar la diferencia entre el medio y el órgano.

Según la lectura de Tomás, la aserción de Aristóteles de que la forma de una cosa sensible existe en el sujeto sentiente sin la materia no significa que no exista en ninguna clase de materia. Después de todo, la propia ilustración de Aristóteles de una forma existente sin la materia es la figura de un anillo de sello impreso en la cera. Lo que Aristóteles quiere decir, refiere Tomás, es que, aunque el órgano sea un cuerpo, no está dispuesto para tener la forma sensible en el modo en el que la tiene la cosa sensible<sup>20</sup>. Como hemos visto, la forma tiene un *esse naturale* en la cosa sensible pero no en el órgano.

En el caso del anillo de sello y la cera, tal vez la idea es que el material del anillo (el oro o el hierro) está dispuesto de tal manera que su hechura lo hace ser un *anillo de sello*, mientras que la cera no tiene esa disposición. La cera puede tener esa figura, pero no de tal manera que sea un anillo de sello. No obstante, parece claro que la comparación del órgano del sentido con la cera no va tan lejos. Porque la figura en la cera la determina de una manera distinta a como la forma sensible determina al órgano en el que está: la figura en

---

general, “La semejanza de la especie no es ni un dibujo, ni una imagen, ni un mapa, ni un signo sensible, ni una versión codificada de la realidad” (94). Sin embargo, ver más adelante, nota 35.

<sup>20</sup> De Aquino, T., *Sententia Libri de anima*, Lib. 2, lect. 24, n° 551-555 (Marietti).

la cera excluye a otras<sup>21</sup>. Es decir, la cera no puede tener más que una figura al mismo tiempo. Pero el ojo que tiene la forma del verde y está viendo el verde, puede también tener otras formas y estar viendo otros colores al mismo tiempo. Incluso puede ver muchos colores en un único e indivisible acto, un acto de discriminación de esos colores.

En vista de esta característica, Tomás a veces llama a la existencia que las formas tienen en el órgano sensorial *esse spirituale*<sup>22</sup>. Él no quiere decir que sean sustancias incorpóreas<sup>23</sup>. Ni tampoco quiere significar que no tengan determinadas condiciones físicas o materiales<sup>24</sup>. Sin embargo, de alguna manera él casi llega a decir que son los “fantasmas” de tales formas. Como fantasmas, no son recíprocamente “impenetrables”. Aunque tienen los mismos “contornos” –las mismas *rationes* o fórmulas– que tienen las formas en las cosas sensibles, en el órgano no se excluyen unas a otras. No son contrarias. Y ésta es precisamente la razón para que Tomás diga que no existen en el órgano con un *esse naturale*. Cualquier forma que tenga un *esse naturale* en la materia excluye específicamente diferentes formas del mismo género de manera absoluta. Dicha forma “repele” las otras formas. Las formas existen en el órgano solamente de un modo débil, “desnaturalizado” –el modo de un *esse intentionale*–<sup>25</sup>.

Éste, por cierto, es también el modo en el que las formas de los objetos de los actos apetitivos que siguen a la sensación existen en su sujeto. Tales actos son *principios* de moción –moción hacia (o desde) los objetos en su existencia real– pero las acciones mismas no son mociones, y sus principios formales son formas existentes en el sujeto con un *esse intentionale*. Un animal que desea

---

<sup>21</sup> Yo uso “determinar” en el sentido en que Tomás usa *finitur* y *terminatur* en *STh*, I, q. 7, a. 1. Antes de recibir una forma, dice él, la materia está en potencia para muchas formas. Pero cuando recibe una forma que la perfecciona, es limitada y confinada por ella. Claramente la cera es limitada y confinada por su figura. Esa figura excluye a otras. No es así como la forma sensible está en el órgano sensorial.

<sup>22</sup> Ver, por ejemplo, *In Sent.*, L. 3, d. 15, q. 2, a. 1, qc. 2, co.; *STh*, I, q. 78, a. 3; *In De an.*, Lib. 2, lect. 24, n° 553.

<sup>23</sup> Ver más adelante, nota 38.

<sup>24</sup> Que posean tales condiciones se demuestra por el hecho de que la potencia del órgano al recibirlas puede ser afectada por la acción de objetos que sean demasiado fuertes. Ver *In De an.*, Lib. 2, lect. 24, n° 556.

<sup>25</sup> Ver De Aquino, T., *Sentencia libri De sensu et sensato*, tract. 1, lect. 19, n° 291 (Marietti).

calor no por eso mismo está caliente, y su deseo no significa una transmisión de la forma del calor de una cosa a otra. El deseo es un acto completo que permanece en el animal. Este punto pone más de relieve el hecho de que *esse intentionale* no es lo mismo que “intencionalidad”, sino sólo un principio de ella. Las intencionalidades de la percepción y el deseo no son las mismas. Es decir, estos actos no se relacionan con sus objetos de la misma manera. Ni siquiera la percepción de algo como deseable se relaciona con esa cosa de la misma manera como lo hace el deseo de esa cosa; de este modo, lo que se dice que está “satisfecho” con la posesión real de la cosa es el deseo, no la percepción. Sin embargo, una vez que la cosa ha sido percibida como deseable, su forma no necesita adoptar un nuevo *esse intentionale* en el sujeto para que éste la desee. Es suficiente el *esse intentionale* que subyace en la percepción<sup>26</sup>. Hay solamente un *esse intentionale*, pero hay dos intencionalidades. El *esse intentionale* es un principio de ambas e idéntico con ninguna.

Lo que deseo enfatizar, sin embargo, es que Tomás usa estos mismos términos –*intentionale*, como ya vimos, *immaterialie* y *spirituale*– para describir el ser que las formas sensibles tienen en los medios sensibles<sup>27</sup>. Su razón para hablar así es también la misma<sup>28</sup>. En el medio, al igual que en el órgano, las formas sensibles no son mutuamente contrarias. Así como la forma del verde en un ojo que ve el verde no le impide al ojo tener la forma del rojo y ver el rojo al

<sup>26</sup> Este punto está al menos sugerido por *STh*, I, q. 83, a. 4, ad 3. Tomás dice que no hay ninguna necesidad de postular una “voluntad agente” y una “voluntad posible” paralelas al intelecto agente y al intelecto posible, porque el intelecto mismo es el moviente –el “agente”– de la voluntad. Puesto que el rol del intelecto agente es hacer que las cosas sean inteligibles en acto, lo que él parece estar diciendo es que es el intelecto mismo el que hace que las cosas sean actualmente queribles. Para que algo comprendido devenga un objeto de la voluntad, lo que se necesita no es que asuma un nuevo modo de ser más allá del modo inteligible, sino simplemente que sea juzgado bueno.

<sup>27</sup> Ver, por ejemplo, *In De sensu.*, tract. 1, lect. 19, n° 291; *In De an.*, Lib. 2, lect. 14, n° 418. Moser, R., (“Thomas Aquinas, *Esse Intentionale...*,” 775-780), pasando por alto el hecho de que, aun en los medios, el *esse* de la forma no es sólo *intentionale* sino también *immaterialie*, supone que las formas adquieren el *esse immaterialie* sólo en los cognoscentes.

<sup>28</sup> *In De sensu.*, tract. 1, lect. 5, n° 62. Aquí Tomás explica que las formas existentes con *esse intentionale* no se excluyen mutuamente porque, teniendo en cuenta su imperfección, este modo de ser “se aproxima” al mero ser en potencia. La potencia para una forma no excluye la potencia para otra.

mismo tiempo, así también la forma del verde en un medio que lo transmite al ojo no impide que el medio transmita la forma del rojo al mismo tiempo<sup>29</sup>.

No obstante, Tomás ciertamente sostiene que la forma sensible no está en el medio exactamente de la misma manera como está en el órgano. Su existencia en el medio es incluso más imperfecta. Porque allí existe no solamente con el *esse intentionale* sino también como algo *fluens*, “fluyente” (*In Sent.*, Lib. 4, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4). Como la forma animal transportada por el semen, la forma sensible sólo “pasa a través” del medio. La existencia de la forma del verde en el aire es una suerte de moción<sup>30</sup>. Es un “acto incompleto”. Pero en el ojo, aunque la forma sólo tenga un “ser incompleto”, está en reposo. Y funciona allí no como una moción sino como principio de un acto completo. Éste, por supuesto, no es el acto de ser verde; el ojo no es verde. Eso sería un *esse naturale*. Este acto completo es la misma acción de ver la cosa verde<sup>31</sup>. La naturaleza del ojo es tal que a través de una forma existente en él con un *esse intentionale*, produce una acción que no es una moción de una cosa a otra sino que es completa desde el principio y permanece en el agente<sup>32</sup>.

Tal vez entonces deberíamos decir que la expresión *esse intentionale* cubre más de un modo de ser. Significa siempre un modo “débil”. Pero puede ser o bien

---

<sup>29</sup> No necesitan ser transmitidos por diferentes partes del medio. Alberto Magno ofrece una prueba de esto en su *De homine*, q. 21, a. 5 (ed. Borgnet, 35: 206a). Acerca de la sensación en Alberto, ver Dewan, L., (O.P.) “St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being”, in *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. James A. Weisheipl (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980), pp. 291-320 (para la prueba sobre el medio ver p. 294). La totalidad de la discusión es pertinente para nuestro tema. Alberto ya utiliza la terminología de *intentionale* y *spirituale*, y a ninguna de las dos las limita a los cognoscentes.

<sup>30</sup> De este modo es la existencia de la forma en el semen y en el serrucho del carpintero: *STh*, I, q. 118, a. 1, ad 3.

<sup>31</sup> Por eso de alguna manera, Moser tiene razón cuando dice que el “*esse intentionale* en la cognición es llevado a su apropiada y plena completitud y perfección del ser”, (“Thomas Aquinas, *Esse Intentionale...*,” 776). Pero esto no es porque, como él sugiere, allí sea llevado a la inmaterialidad. Ya es inmaterial en el medio, pero está en movimiento más bien que en reposo.

<sup>32</sup> Alberto pregunta por qué, si el medio tiene la especie intencionalmente (si bien de modo transitorio), sin embargo, no siente. (Ver Dewan, L., “St. Albert, the Sensibles...”, p. 316). Su respuesta es que sentir no es simplemente recibir sino también operar. Oler, por ejemplo, no es meramente recibir un olor, sino sentirlo y juzgarlo.

el modo cinético que se encuentra en instrumentos de actos transitivos, o el modo estático que se encuentra en sujetos de actos inmanentes.

En cualquier caso, lo que quiero señalar es que lo que Tomás significa con la mera expresión *esse intentionale* no es algo propio de la cognición o de acciones inmanentes. Ni siquiera está siempre relacionado con tales acciones. Es simplemente un cierto modo de existencia de las formas. Pertenece tanto a las formas que se encuentran en las cosas que tienen actos inmanentes como a las formas que se encuentran en las cosas que tienen solamente actos transitivos. Debe concederse que algunas de estas últimas cosas, tales como los medios de la sensación, están relacionadas con la cognición. Pero otras, tales como el semen animal, el serrucho del carpintero, etc., no tienen nada que ver con la cognición o con cualesquiera acciones inmanentes<sup>33</sup>. Esta es la razón por la que digo que el *esse intentionale* de Tomás es algo muy diferente de la inexistencia intencional de Brentano<sup>34</sup>. Puede haber un *esse intentionale* donde no

<sup>33</sup> ¿Existe la forma del lecho en el serrucho del carpintero con un *esse spirituale*? Eso parece dudoso. Su existencia en el serrucho parece ser nada más que el movimiento local y físico del serrucho. Pero el movimiento es *proporcionado* a la forma que se le dará a la madera, y así de alguna manera tiene la *ratio* de la forma. Tal vez, entonces, tengamos tres clases de *esse intentionale*: estático y espiritual, fluyente y espiritual, fluyente y físico. (Si el *esse* de la forma es estático y físico, entonces yo supongo que sería *naturale*).

<sup>34</sup> Klima, G., (“Three Myths...”, pp. 1-4) después de caracterizar la intencionalidad como *aboutness* (el hecho de ser “acerca de algo”) arguye que, para Tomás, ser una forma existente con *esse intentionale* es ser una “información”, y que la “información” es ciertamente “acerca de algo”. Por ejemplo, la especie sensible existiendo en el *medium* sensible constituye una información sobre la cosa sensible, y tendría por consiguiente intencionalidad. Por el contrario, Sanguineti, Juan J., (“La especie cognitiva...”, pp. 72-73) también llama a la especie en el *medium* “información”, pero deniega la intencionalidad en el medio. Pienso que no existe aquí un desacuerdo sustancial. Se trata sólo de una diferencia en el uso del término “intencionalidad”. Sanguineti, tal como yo lo entiendo, quiere decir que el *medium* no tiene una acción inmanente cuyo objeto es la cosa sensible. El *medium* no tiene intencionalidad en el sentido de “objetividad inmanente”. Y es en esto en lo que yo estoy poniendo énfasis. Klima simplemente está dando a “intencionalidad” un sentido más amplio.

Pero me parece que Klima está también llamando la atención sobre una diferencia muy importante entre Tomás y una gran parte de la moderna filosofía de la mente. La ontología hilemórfica de Tomás permite mucha más superposición y comunicación entre lo “físico” y lo “psíquico”. Que en algún sentido podamos adscribir “intencionalidad” al *medium* sensible, como lo entiende Tomás, es un excelente ejemplo de este punto.

hay absolutamente ninguna intencionalidad, en el sentido moderno de ese término<sup>35</sup>.

## 2. *Esse naturale en la mente*

Ahora bien, aunque esta diferencia en el significado sea clara, uno podría preguntarse si, una vez que se ha puesto sobre el tapete, plantea algún problema real. ¿Sugiere que, en un contexto tomista, el término “intencionalidad” debe ser puesto aparte en favor de una expresión potencialmente menos confusa, por ejemplo, “objetividad inmanente”? ¿O no debemos simplemente explicar la diferencia? Después de todo, las expresiones *esse intentionale* e “intencionalidad” no son del todo idénticas. Y suponiendo que estemos en el dominio de la cognición o de actos inmanentes –la “filosofía de la mente”– ¿la similitud entre ellas no es apropiada, en razón de la estrecha relación entre las cosas a las que ellas se refieren? “Intencionalidad” se refiere al hecho inmediatamente observable de que los actos inmanentes contienen o ponen de manifiesto sus propios objetos, mientras que *esse intentionale* parece referirse al modo preciso de ser de las formas de los objetos que subyacen en este fenómeno.

En esta línea, es conveniente destacar que, aunque lo que Tomás significa por *esse intentionale* no sea propio del ámbito cognitivo, no obstante, al menos etimológicamente, la expresión apunta en esa dirección. Los estudiosos del pensamiento medieval están familiarizados con el uso de la palabra *intentio* en materias estrictamente cognitivas, por ejemplo, en las nociones de los lógicos medievales de “primeras” y “segundas” intenciones. Aparentemente la palabra fue adoptada como una traducción de un término en Avicena que significa algo así como “significado” o “idea”<sup>36</sup>. (Así hablamos de la “intención” de un

---

<sup>35</sup> Sanguineti, Juan J., (“La especie cognitiva”, pp. 72-73) encuentra confuso a Tomás al atribuir *esse intentionale* a la especie en el medio, porque allí no hay intencionalidad (sobre lo cual se puede ver anteriormente, nota 34). Pienso que ésta sería una confusión sólo si el *esse intentionale* de Tomás significase o implicase algo psíquico o mental, que es lo que yo estoy negando. Sobre la razón de Tomás para usar la terminología de la *intentio*, ver más adelante, nota 38.

<sup>36</sup> Ver Black, D., “Intentionality in Medieval Arabic Philosophy,” *Quaestio* 10 (2010): pp. 65-81, esp. 68-71. Cabe advertir que, como explica Black, lo que Avicena llama una “intención,” una *mā'nā*, es algo significado, en cuanto tal; no es ni el signo mismo ni la relación del signo con lo significado. Nótese también que la palabra *intentio* era también utilizada para traducir el árabe *qaṣd*, el cual significa “propósito,” y que esto, a veces, induce a confusión; ver Black, D., “Intentionality ...,” 69, n. 9. Tal como remarca

autor.) Y Tomás mismo parece pensar que fue de este uso de *intentio* que el término se llegó a aplicar a cosas también existentes fuera del dominio cognitivo, en razón de una semejanza:

La *virtus* de un instrumento, como tal, de acuerdo a cómo actúa hacia un efecto más allá de lo que le pertenece conforme a su naturaleza, no es un ser completo que posea una existencia fija en la naturaleza, sino un cierto ser incompleto, como es la *virtus* de alterar la vista que está en el aire en tanto es un instrumento movido por algo exterior visible; y tales seres son habitualmente llamados *intentiones*, y tienen algo semejante al ser que está en el alma, que es un ser disminuido, como se dice en *Metaph.* VI<sup>37</sup>.

Ésta es al menos una sugerencia de que la razón por la cual *intentio* es usada para significar una forma que existe con un cierto modo débil de ser en cosas inanimadas es que éste *se asemeja* al típico modo en el que las cosas existen “en el alma”<sup>38</sup>. De esta manera, incluso si el *esse intentionale* es encontrado fuera

---

Dewan (“St. Albert, the Sensibles...”, p. 293, n. 6) con respecto a la doctrina del *esse intentionale*: “Es engañoso poner énfasis sobre la noción de tendencia en la etimología de *intentio*”.

<sup>37</sup> *In Sent.*, Lib. 4, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 2, co. (Ver también *In Sent.*, Lib. 4, d. 44, q. 3 a. 1 qc. 3, co., donde habla de la blancura que es recibida en el aire y la pupila *spiritualiter per modum intentionis cujusdam*, siendo esto *similar* a la recepción por parte del alma de las semejanzas de las cosas). La referencia es a la *Metaph.*, VI. 4, 1027b30-33. Según la lectura de Tomás, lo que Aristóteles está diciendo allí es que el ser en el sentido de verdad existe sólo en la mente, y que, por lo tanto, es distinto de los que son “propriadamente” seres, los seres *per se* de las categorías, que existen fuera de la mente; ver De Aquino, T., *In XII libros Metaphysicorum expositio*, Lib. VI, lect. 4, n° 1241 (Marietti). Un ser “en la mente” no es un ser en sentido pleno y propio, sino solamente un *ens diminutum*.

<sup>38</sup> Y solamente *se asemeja* a dicho modo. No pienso que Tomás se esté deslizando hacia un “pan-psiquismo”, como sugiere Sanguineti, Juan J., (“La especie cognitiva”, p. 72). Por supuesto, Sanguineti tiene razón en que la física, en la explicación de Tomás sobre la existencia de una *intentio spiritualis* en el medio visible, es anticuada. También es cierto que Tomás contempla la acción que produce una tal *intentio* como una participación en el “modo” de las sustancias “separadas” —incorpóreas—; ver *De pot.*, q. 5, a. 8 (citado por Sanguineti, Juan J., “La especie cognitiva”, p. 71, n° 9). Sin embargo, en ese mismo lugar, Tomás dice que lo que está en el medio es una mera *semejanza* de la *spiritualis intentio* que es recibida en el sentido o el intelecto. (Alberto también es claro en que “espiritual” aquí no debe tomarse como se dice del alma; ver Dewan, L., “St. Albert, the Sensibles”, pp. 295-296). Como vimos, esta semejanza es bastante definida y específica. Es la ausencia de una contrariedad. Además, Sanguineti mismo dice que “información” no puede explicarse de una manera “fiscalista” (“La especie cognitiva”, p. 73).

del dominio cognitivo, al menos su denominación remite al dominio cognitivo. Y como hemos visto, en algún sentido también la cosa misma está más cómoda allí, estando “en reposo” y no meramente “de paso”.

Además, me parece que, cuando la noción de *esse intentionale* se aplica al dominio cognitivo, ayuda a explicar exactamente lo que los autores contemporáneos que hicieron uso de Tomás tienen en mente cuando hablan de intencionalidad, a saber, el “realismo” cognitivo. Tomás ciertamente sostiene que, aunque la forma de un objeto conocido debe siempre existir en el cognoscente, lo que es primariamente conocido es el objeto en su existencia real o natural, incluso si está fuera del cognoscente. En ese caso, la forma en el cognoscente funciona inmediatamente como aquello por lo cual es conocida la cosa exterior<sup>39</sup>. La mera expresión *esse intentionale*, por supuesto, no significa esta función. Difícilmente podría hacerlo, puesto que también se aplica a formas existentes en no cognoscentes. Pero la expresión *esse intentionale* aplicada a cognoscentes, ayuda a explicar dicha función. A este respecto pienso que incluso añade algo a la noción de una forma existente “espiritual” o “inmaterialmente”<sup>40</sup>.

Lo que explica la noción de la existencia inmaterial de una forma consiste en dos cosas. En primer lugar, explica sencillamente por qué algo es *conocido* a través de esa forma. Conocer algo es ser capaz de distinguirlo de otras cosas y, por supuesto, esto implica conocer también otras cosas. Como hemos visto, una forma que existe “materialmente” en algo, excluye otras formas. De ahí que excluya totalmente el conocimiento. La hierba no puede ver algo a través de la forma del verde que está en ella, ni siquiera a sí misma. Para poder verse a sí misma, tendría también que ser capaz de ver otras cosas, para de este modo distinguirse a sí misma de ellas. En segundo lugar, pienso que podemos decir también que la existencia inmaterial de una forma explica por qué algo *distinto* del cognoscente puede ser conocido por medio de ella. En la medida que una forma existe inmaterialmente, afirma Tomás, es “común a muchos” (*STh*, I, q. 7, a. 1). Pienso que quiere decir que incluso una forma individual, en un sujeto individual, es así. Por supuesto, no existe *en* muchos tal como lo hace una forma universal. Pero si existe inmaterialmente, entonces mientras

<sup>39</sup> Ver *STh*, I, q. 14, a. 6, ad 1. Por supuesto también podemos captar cosas que no tengan un ser real, tales como las negaciones de seres reales. Pero éstas son secundarias.

<sup>40</sup> Tomás frecuentemente usa tanto “inmaterial” (o “espiritual”) e “intencional” para describir la especie sensible; por ejemplo, *In De an.*, Lib. 2, lect. 24, n° 553.

existe en uno, es también “de” otro. No está “restringida” (*STh* I, q. 7, a. 1) a aquello en lo que está; no es “determinadamente la forma de la cosa” (*STh*) –no es *exclusivamente* la forma de su sujeto—. Y a la verdad, la especie del verde en el ojo funciona a la vez como aquello por medio de lo cual el ojo ve actualmente y como aquello por lo cual la hierba es actualmente vista: “Lo sensible en acto es el sentido en acto, y lo inteligible en acto es el intelecto en acto”<sup>41</sup>. Lo que puede conocer puede ser distinto de lo que puede ser conocido, y, sin embargo, la actualidad de ellos, *qua* cognoscente y *qua* conocido, es una sola. Aunque está sólo en uno de ellos, es la actualidad de ambos.

Sin embargo, deberíamos tener en mente que una forma que existe “inmaterialmente” en un cognoscente no sólo vuelve conocible algo fuera del cognoscente, sino también al cognoscente mismo<sup>42</sup>. Sin duda, no lo vuelve conocible “desde afuera”, es decir, para otros cognoscentes; la forma del verde en el ojo no hace que el ojo parezca verde. Pero es una cierta actualidad del ojo, y hace que el ojo sea perceptible “desde el interior”. El animal cuyo ojo tiene en él inmaterialmente la forma del verde puede por consiguiente percibir su ojo. Por supuesto, esta percepción no es de manera alguna independiente de la percepción de algo verde por parte del propio ojo. Lo que el animal puede percibir acerca de su ojo es precisamente que está viendo algo verde. Pero esto plantea un interrogante. ¿Por qué aquello que la forma hace *primero* perceptible en el ojo es algo distinto del ojo? ¿Por qué hace al ojo mismo perceptible sólo en función de esa percepción, es decir, solamente en cuanto está viendo la cosa verde? ¿Por qué la forma funciona primariamente como aquello por lo cual se percibe la hierba, y sólo secundariamente, como aquello por lo cual es percibido el ojo? ¿Por qué el animal no se conoce primero a sí mismo como teniendo la forma del verde, y conoce luego otras cosas viéndolas “en” sí mismo, esto es, tomándose a sí mismo como una “representación” de ellas?<sup>43</sup>

Para esto, pienso que la respuesta es precisamente que la forma en el ojo sólo tiene un *esse intentionale*. Éste es un *esse* imperfecto de esa forma –imperfecto de acuerdo con la medida de la propia *ratio* o fórmula de la forma misma—. El *esse* que constituye la perfección proporcionada de la forma y es el más

<sup>41</sup> *STh*, I, q. 14, a. 2. Ver *STh*, I, q. 55, a. 1, obj. 2/ ad 2; *In De an.*, Lib. III, lect. 9, n° 724. Es también pertinente *De verit.*, q. 2, a. 2.

<sup>42</sup> Ver *In De an.*, Lib. III, lect. 9, n° 724; *STh*, I, q. 14, a. 2; *STh*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

<sup>43</sup> Así es como Dios conoce otras cosas. Ver, más adelante, nota 53.

connatural o apropiado para ella, de acuerdo con su *ratio*, es su *esse naturale*. Aun cuando existe con un *esse intentionale*, su *esse naturale* es, con todo, su *esse* “más verdadero”. Su *esse intentionale* es secundario, derivado. Si lo que es primariamente conocido a través de una forma existente con *esse intentionale* es lo que tiene esa forma —es decir, una forma de esa misma *ratio*— con *esse naturale*, pienso que esto es simplemente porque lo que es primariamente conocido por su intermedio es lo que es más proporcionado y propio para ella.

De modo que hay, en efecto, conexiones entre *esse intentionale* e intencionalidad, especialmente en el modo en que esta última es entendida por pensadores que se sirven de Tomás. No obstante, me parece que, aun cuando se explique la diferencia en el significado, la similitud verbal de las expresiones puede todavía ser una fuente de confusión con respecto al pensamiento de Tomás en esta área. Digo esto porque en su visión puede haber cognición sin *esse intentionale*. Es decir, puede haber actos cognitivos cuyos principios formales sean las formas de sus objetos existentes en el cognoscente, no con un *esse intentionale*, sino más bien con un *esse naturale*. Y así el *esse intentionale*, en el sentido de Tomás, no es una característica universal de los objetos mentales. No es una condición estrictamente esencial de la “objetividad inmanente” común a todos los actos mentales<sup>44</sup>. Sólo es esencial para ciertos tipos de esos actos. Estos son quizás aquella clase de actos en los que habitualmente pensamos, aquellos que tienen por objetos las cosas “fuera” de nuestras mentes. Pero *esse intentionale* no es lo mismo que existencia “en la mente”, no sólo porque a veces se encuentra fuera de la mente, sino también porque a veces la existencia en la mente del objeto de la acción mental es un *esse naturale*. Esta es mi segunda consideración.

Ahora bien, ya está claro que el *esse naturale* de Tomás, no es simplemente sinónimo de “estar fuera de la mente”, desde que *esse intentionale*, el cual es opuesto a *esse naturale*, también se encuentra fuera de la mente<sup>45</sup>. Como se indicó anteriormente, decir que una forma existe en algo con un *esse naturale*

---

<sup>44</sup> Aquí estoy en desacuerdo con Moser, que considera al *esse intentionale* esencial para la cognición: “la inmaterialidad sola no es suficiente para el conocimiento. Antes bien, para tener el modo de representación que se encuentra solamente en el conocimiento, el *esse intentionale* debe volverse inmaterial” (Moser, R., “Thomas Aquinas, *Esse Intentionale*...”, pp. 779).

<sup>45</sup> Lo que no se encuentra fuera de la mente es un *ens rationis*, que Tomás opone a *ens naturale*; ver *In XII libros Metaphysicorum expositio*, Lib. IV, lect. 4, n° 574 (Marietti).

significa simplemente que hace que la cosa *sea* de acuerdo con ella, tal como la forma del verde hace que la hierba sea verde, plena y propiamente. Podríamos llamar al *esse naturale* la existencia “vigorosa” de una forma. Pero la existencia de una forma en una cosa con un *esse naturale* no siempre excluye que la cosa ejerza una acción inmanente que tenga esta forma, existiendo de esta manera, como su principio formal inmediato; es decir, como aquello por lo cual la acción se relaciona con su objeto. Esto se excluye solamente cuando el *esse naturale* de la forma está en la materia, tal como la forma del verde está en la hierba.

Tomás es más explícito sobre esto en su análisis del entendimiento angélico. Un ángel, por supuesto, tiene su propia forma esencial. El ángel, en efecto, es esta forma misma –una forma subsistente en sí misma, sin materia–. Por esta razón, el ángel es literalmente un ser único en su especie. La naturaleza de su especie no puede pertenecer a muchos individuos, porque la forma que determina la especie, no es recibida en una materia. Si así fuera, habría muchas formas determinando la misma especie, en diferentes partes de materia. Cada ángel es una forma de una especie diferente. Pero, aunque no esté en la materia, la forma esencial del ángel no tiene meramente un *esse intentionale*. Tiene un *esse naturale*. Éste hace que el ángel sea, plena y propiamente, esa especie única de ángel, y capaz de actuar en consecuencia.

Dado que un ángel es totalmente inmaterial, no tiene facultades sensitivas, las cuales existen en órganos corporales (*STh*, I, q. 54, a. 5). Pero sí posee un tipo de intelecto, un intelecto cuya operación no depende de la sensación. El ángel no comprende las cosas por abstracción de sus especies inteligibles a partir de imágenes sensibles. Más bien, sus especies son producidas en él por su Creador (*STh*, I, q. 55, a. 2).

Ahora bien, Tomás, por cierto, sostiene que la especie inteligible por medio de la cual el ángel comprende las naturalezas de muchas cosas existe en él meramente con un *esse intentionale*. De esta suerte son las especies con las que comprende las naturalezas propias de las cosas materiales, cuyas formas existen con su *esse naturale* solamente en la materia<sup>46</sup>. De esta suerte también son las especies por medio de las cuales comprende las naturalezas propias de otros

<sup>46</sup> *STh*, I, q. 57, a. 1, ad 2. Aquí él usa *reale* en lugar de *naturale*, pero es lo mismo; ver I, q. 56, a. 2.

ángeles<sup>47</sup>. Hay que advertir aquí que, aunque la forma propia del ángel exista en él con un *esse naturale*, y aunque él y otros ángeles estén en el mismo género, su forma propia no excluye las formas de ellos. Por supuesto, sus formas no pueden existir en él con un *esse naturale*. La naturaleza está “determinada a una sola cosa.” Él no puede propiamente *ser* muchas especies de ángel. Pero las formas de ellos pueden existir en él con un *esse intentionale*. Esto obedece a que las formas angélicas, aunque en el mismo género, difieren solamente en una mayor o menor perfección. No son ajenas entre sí como son las formas de los diferentes colores. Si la pupila de un ojo estuviese teñida de color rojo, entonces, aunque la pupila siguiese siendo translúcida, el ojo no podría recibir la forma del verde; la hierba parecería rojiza. No obstante, el ojo podría recibir y distinguir otros matices del rojo, más claros o más oscuros. Las formas angélicas son como matices distintos de un mismo color. Cada especie angélica es un grado distinto de la misma naturaleza, naturaleza intelectual, y su afinidad recíproca hace posible que cada uno reciba las formas de los otros<sup>48</sup>.

Pero, ahora bien, la comprensión del ángel no está confinada a *otras* cosas. Él también se comprende a sí mismo. Conoce su propia esencia. De hecho, su esencia es el objeto primario y más connatural de su comprensión<sup>49</sup>. Y la forma por medio de la cual comprende su esencia, el principio formal a través del cual su esencia es el objeto de su comprensión, es la misma forma que *es* su esencia, su propia sustancia<sup>50</sup>. Su forma esencial, en efecto, no tiene que asumir en él ninguna nueva existencia para que funcione como principio de su comprensión. Ésta no tiene que existir en él con un *esse intentionale*. La forma del ángel, existente con un *esse naturale*, funciona a la vez como esencia del

<sup>47</sup> *STh*, I, q. 56 a. 2 ad 3. Ver también: De Aquino, T., *Qsc*, a. 1, ad 11.

<sup>48</sup> Ver *STh*, I, q. 56, a. 2, ad 1; cfr. *STh*, I, q. 50, a. 4, ad 1.

<sup>49</sup> Ver *STh*, I, q. 87, a. 3. Yo empleo el término “objeto”; ver *STh*, I, q. 56, a. 1. En la actualidad “objeto” a menudo se entiende de tal manera que se puede hablar de tratar a alguien “como un objeto”, lo que sería opuesto a tratarlo “como un sujeto”, es decir, como una persona. El ángel, por cierto, conoce que él mismo es una persona. Pero en el léxico de Tomás, él es, sin embargo, un “objeto” de ese conocimiento; ese conocimiento es conocimiento sobre él. Un “objeto” de conocimiento no necesita ser, ni ser conocido “como” algo distinto del cognoscente, mucho menos como “sub-personal”. (Sobre el término “objeto”, ver Sanguineti, Juan J., “La especie cognitiva...”, p. 87.)

<sup>50</sup> Ver, por ejemplo, *STh*, I, q. 56, a. 1; I q. 87, a. 1, ad 2; *De verit.*, q. 8, a. 6, in fine corp.; De Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, II, c. 98, (Marietti), par. 2 (*Seipsam quidem...*) y par. 19 (*Et hoc quidem oportet...*).

ángel –es decir, como el principio formal del acto sustancial de ser del ángel– y como la especie inteligible, el principio formal del acto del ángel de comprenderse a sí mismo. Sin lugar a duda, éstas son distintas funciones de esta forma, y sus proporciones con respecto a ellas, las *rationes* de acuerdo con las cuales las ejerce, no son las mismas (*STh*, I, q. 54, a. 2, ad 2). Pero es la misma forma individual, existente en su *esse naturale*, la que ejerce ambas funciones.

Lo que el ángel comprende a través de su forma individual es, de suyo, un individuo –el ángel mismo–. Su individualidad no es un obstáculo para ser actualmente inteligible para sí mismo, *a través de* sí mismo. Si los individuos corpóreos no son actualmente inteligibles a través de ellos mismos, ello se debe a que el primer principio intrínseco de su individualidad es la materia (*STh*, I, q. 56, a. 1, ad 2). Pero la forma del ángel es individual *per se*, y esta forma, existiendo inmaterialmente con un *esse naturale*, también existe con un *esse intelligibile* (*STh*, I, q. 56, a. 2, co.). Éstos son un sólo *esse*<sup>51</sup>.

Es también interesante observar que, en la visión de Tomás la forma natural del ángel sirve no solamente como el principio formal por medio del cual el ángel se comprende a sí mismo, sino también como aquello por medio de lo cual tiene una comprensión general y confusa de otras cosas. En el acto mismo de comprender lo que él es, el ángel comprende también en general lo que es un ser, lo que es una sustancia, y lo que es un ángel. Pues su naturaleza tiene todas esas características, y su intelecto puede distinguirlas. La razón por la cual tiene las formas de otras cosas existentes en él con un *esse intentionale* es que, sin ellas, no puede tener un conocimiento específico o apropiado de esas cosas. Las características propias de otras cosas, aquellas que las distinguen de él y entre ellas mismas, no se encuentran en su propia forma natural. Esto ocurre porque el ángel es, después de todo, un ser finito, con una forma finita que lo determina a una especie particular de un género particular. No es Dios<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Como dice Sanguineti, Juan J., (“La especie cognitiva...,” p. 83), aquí tenemos una identificación de ser natural y ser cognitivo.

<sup>52</sup> Ver *STh*, I, q. 55, a. 1, c. y ad 3; *Cont. Gent.*, II, c. 98, par. 9 (Hoc autem sic...). Cfr. *STh*, I, q. 87, a. 1.

Dios, por supuesto, se comprende a Sí mismo, y hace esto a través de su propia forma esencial, existente en su propio *esse naturale*<sup>53</sup>. Además, no hay ninguna distinción real entre el acto de ser que Él tiene a través de su forma y el acto de comprender que Él tiene a través de ella. Efectivamente, no hay ninguna distinción real entre la forma misma y estos dos actos. La forma de Dios es ella misma un acto puro de ser, que subsiste en sí mismo y no es recibido en algo distinto, ni siquiera en una forma subsistente distinta, mucho menos en un compuesto de forma y materia. Por esta razón, Su forma es un acto completamente infinito. Contiene todas las formas y perfecciones de todas las cosas, incluso las propias y distintivas. Naturalmente no las contiene en la manera como lo hacen las cosas mismas. Su forma no hace que Dios *sea* cada una de estas cosas en el más propio y verdadero sentido (*STh*, I, q. 18, a. 4, ad 3). Las formas de otras cosas no existen en Dios con su propio *esse naturale*. Sin embargo, tampoco existen en Él meramente con mero *esse intentionale*. Existen en Él con el *esse naturale* propio de Él. Conociendo la propia forma simple de Él, en y a través de su propio *esse naturale*, Dios conoce todo lo que hay por conocer sobre todas y cada una de las cosas<sup>54</sup>. Su conocimiento es máximo, porque Él es máximamente inmaterial<sup>55</sup>.

De este modo no sólo se encuentra el *esse intentionale* fuera de cosas cognitivas, sino que no es tampoco estrictamente esencial para la cognición, incluso de cosas fuera del cognoscente. Una forma existente con *esse naturale* puede funcionar por sí misma como un principio formal de comprensión. Esto es porque, y en tanto que, su *esse naturale* es también *immaterial*. Lo que es es-

<sup>53</sup> *De verit.*, q. 2, a. 2. Ver *Cont. Gent.*, Lib. 1, c. 47, par. 5 (*Adbuc. Omne quod est...*). Nótese que esto no excluye Su conocimiento a través de una “especie inteligible”; antes bien, Él funciona como Su propia especie. Ver *STh*, I, q. 14, a. 2, y a. 5, ad 6. En general, *Non... oportet quod species qua intelligitur, sit aliud ab eo quod intelligitur: De verit.*, q. 10 a. 8 ad 12. No todas las especies cognitivas –principios formales de la cognición– existen con un mero *esse intentionale*.

<sup>54</sup> Y notemos que lo que Él primariamente conoce no son esas cosas sino Él mismo, siendo Él aquello de lo cual Su forma es “primariamente” la forma, de acuerdo con su ser natural (cfr., anteriormente, en nota 53). Ver *In Sent.*, Lib. 4, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4. Sólo secundariamente su forma es la forma, es decir, el ejemplar de otras, en cuanto éstas tienen alguna semejanza deficiente de ella. Es decir, Dios conoce otras cosas conociéndose a Sí mismo como su representación. Su forma constituye una “información” sobre ellas. Pero esta información está en Él de acuerdo con un ser que es “más fuerte”, no más débil, que el *esse naturale* de las cosas mismas.

<sup>55</sup> Ver, *De verit.*, q. 2, a. 2; *Cont. Gent.*, I, c. 47; *STh*, I, q. 14, a. 1.

trictamente esencial para el conocimiento es la inmaterialidad. Tomás sostiene que la cognición está muy directamente en función de la inmaterialidad<sup>56</sup>.

Por tanto, realmente me parece que, en un contexto tomista, el término “intencionalidad” puede ser una fuente de confusión. No solamente no significa lo que significa *esse intentionale*, y no sólo se encuentra *esse intentionale* donde no hay ninguna intencionalidad, sino que también hay intencionalidad —es decir, una operación con referencia intrínseca a su objeto— donde no hay ningún *esse intentionale*. Este es el caso en el que el objeto mismo existe en el agente con un *esse naturale* y funciona como el principio formal inmediato de la acción por virtud de esa misma existencia. *Esse intentionale* se requiere solamente cuando el objeto de la acción no existe en el agente de esta manera.

No pienso que ésta sea solamente una cuestión terminológica. Si bien, como dije anteriormente, la noción de *esse intentionale* es muy pertinente al “realismo” cognitivo de Tomás, lo es tan sólo con respecto al conocimiento de cosas cuya existencia real está “fuera de la mente”. Hacer de todo el conocimiento una función del *esse intentionale* sería casi colocar a la mente misma “fuera de la realidad”, darle una “visión desde ninguna parte”<sup>57</sup>. Sería decir, al menos, que la mente puede estudiarse a sí misma sólo estando de alguna manera fuera de sí misma y trabajando con una exangüe y fantasmal semejanza de sí misma. Pero Tomás, citando a Agustín, habla decididamente de otra manera: “No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que procure discernirse como algo presente”; es decir, conocer su diferencia de las demás cosas, lo cual es conocer su esencia y naturaleza” (*STh*, I, q. 87, a. 1).

<sup>56</sup> Ver, por ejemplo, *De verit.*, q. 2, a. 2; *STh*, I, q. 14, a. 1; *STh*, I, q. 84, a. 2. (Para una sorprendente aplicación de esta doctrina, ver *STh*, III, q. 75, a. 6). Aun la forma en el medio sensible, siendo inmaterial, es de alguna manera “cognitiva”, en cuanto está ordenada hacia la cognición. Evidentemente es menos cognitiva que la forma en el órgano sensorial; pero entonces, de alguna manera, es también más “material”, por cuanto está “en movimiento”.

<sup>57</sup> “Se puede considerar la inteligencia bajo dos aspectos: bien en cuanto conoce al ser y la verdad universal o bien en cuanto realidad o potencia particular con orden a un determinado acto”. *STh*, I, q. 82, a. 4, ad 1.

### *3. Esse intentionale, esse naturale y la perspectiva de primera persona*

Esa última cita no corresponde a una discusión de Tomás acerca de los ángeles –que naturalmente comprenden sus mentes de manera perfecta y no necesitan tratar de “discernirlas”– sino a su análisis de cómo la mente humana o el alma humana se conoce a sí misma. En el curso de este análisis aparece claramente que aun en nuestro caso existe una cosa tal como conocer algo en y a través de su propio *esse naturale*. Me gustaría sugerir que lo que Tomás dice sobre esto tiene una relación interesante con la filosofía de la auto-conciencia humana. Ésta es mi tercera consideración.

Tomás sostiene que el alma humana, al igual que un ángel, es una forma subsistente. A diferencia de un ángel, sin embargo, no es una sustancia completa en sí misma. Es esencialmente la parte formal de una sustancia material, corpórea. En tanto existe en la materia, su esencia no es actualmente inteligible por sí misma, no más que lo son otras formas existentes en la materia. Por cierto, a diferencia de las formas sub-humanas, posee efectivamente potencias inherentes de manera directa, no en la materia, sino en el alma misma –las potencias del intelecto y la voluntad–. Sin embargo, ni siquiera estas potencias son actualmente inteligibles inmediatamente por sí mismas, porque en sí mismas sólo están en potencia. Aun el intelecto agente, que es una potencia activa y por lo tanto una suerte de actualidad por derecho propio, no es actualmente inteligible por sí mismo. Esto se debe a que lo de que es propiamente la actualidad –lo que está en acto por virtud de él– son los inteligibles abstraídos de la materia (*STh*, I, q. 87, a. 1, ad 2). Y así el objeto primario y connatural de la mente humana no es su propia esencia, como es el de la mente de un ángel. Es la esencia abstraída de la materia –esencia corpórea, transmitida a la mente por los sentidos–. Tal esencia existe en la mente, no en sí misma o con su propio *esse naturale*, sino en una semejanza, una especie inteligible que sólo posee un *esse intentionale*.

Tan pronto como nuestra mente ha comprendido alguna naturaleza corpórea, sin embargo, tiene también algo existente en ella con un *esse naturale* que a la vez está en acto y es inmaterial; a saber, su propio acto de comprender. Y percibe esa acción inmediatamente. No es necesario ningún proceso para hacer que la acción sea actualmente inteligible, como sucede con las cosas materiales, cuyas formas sensibles deben recibirse inmaterialmente a través de

un medio, y cuyas formas inteligibles deben ser abstraídas de los fantasmas. La experiencia inmediata del propio acto de comprender es un ejemplo de lo que hoy día se conoce como “conciencia”<sup>58</sup>. Tomás postula dos tipos de ella, conciencia sensible y conciencia intelectual<sup>59</sup>. Aquí voy a considerar principalmente su visión de la conciencia intelectual humana.

A manera de ilustración, supongamos que alguien comprende *lo que es una manzana*, la esencia de las manzanas. Ahora bien, puesto que ser comprendidas por nosotros no es esencial para las manzanas y ni siquiera una perfección propia de ellas, la comprensión de lo que es una manzana no incluye estrictamente ninguna captación del acto mismo de comprender. La percepción de la mente de ese acto es de este modo un acto subsiguiente distinto (*STh*, I, q. 87, a. 3, c. y ad 2). No obstante, para que ese acto sea percibido (con percepción intelectual), no se necesita que se produzca en la mente ninguna especie distinta de él, que exista con un mero *esse intentionale*<sup>60</sup>. El acto de comprender lo que es una manzana funciona a través de sí mismo, en su propio *esse naturale*, como el principio inmediato de la percepción de ese acto. Por supuesto, no hace eso sin la especie de su propio objeto (lo que es una manzana) existente con un *esse intentionale*. En la percepción del acto, también es percibida la especie. Pero el acto es percibido a través de él mismo, no a través de una especie distinta o una semejanza de él.

Ahora bien, aunque la acción de comprender lo que es una manzana se relaciona con su objeto como es en él mismo o en su *esse naturale* y no con su especie que existe en la mente<sup>61</sup>, hace esto de un modo universal<sup>62</sup>. No está

<sup>58</sup> Con respecto a la palabra “experiencia”, ver *STh*, I, q. 112, a. 5, ad 1.

<sup>59</sup> La conciencia sensible es una de las funciones del “sentido común”: ver *STh*, I, q. 78, a. 4, ad 2.

<sup>60</sup> En esto, el intelecto difiere de la sensación. El acto de un sentido exterior no es percibido por el sentido exterior mismo, puesto que es el acto de un órgano corpóreo y un cuerpo no puede actuar sobre sí mismo. Es percibido por el sentido común, que está en un órgano diferente. No se requiere ningún medio, pero el sentido común debe asumir la *intentio* del acto apprehendido. Ver *STh*, I, q. 78, a. 4, ad 2; *STh*, I, q. 87, a. 3, ad 3.

<sup>61</sup> Nuevamente, ver *STh*, I, q. 85, a. 2; también *In De an.*, Lib. 3, lect. 8, n° 718.

<sup>62</sup> Las cosas no existen en sí mismas universalmente, pero comprenderlas universalmente no significa pensar que ellas existen de ese modo; ni significa pensar en la semejanza de ellas como existente en la mente. Significa pensarlas en sí mismas, pero algo indeterminadamente. La universalidad es accidental con respecto a lo que se comprende acerca de ellas. Ver *STh*, I, q. 85, a. 2, ad 2.

determinada a ninguna manzana individual, porque la especie, que es su principio, es una semejanza abstraída de la materia individuante. En sí misma, sin embargo, esta acción de comprender es individual, y es percibida en su individualidad (*STh*, I, q. 87, a. 1). Esto, una vez más, es porque no está *per se* en la materia (*STh*, I, q. 86, a. 1, ad 3). Sin embargo, tampoco es percibida como si fuera algo existente separadamente o por sí mismo. Al percibir esto, la persona también percibe el sujeto de ese acto. Es decir, se percibe a sí mismo —no, por supuesto, de cualquier manera, sino precisamente como involucrado en ese acto—, y también como teniendo en sí mismo todo lo que implica obrar así, cualquier cosa sea lo que constituya su “alma intelectual” o su “mente humana”.

Al mismo tiempo, esta percepción es muy confusa. No es una captación clara y distinta de *qué* es él, o de lo que sea su alma, o incluso de lo que sea su acto de comprender lo que es una manzana. “Discernir” estas cosas, comprender lo que ellas son y cómo difieren exactamente de otras cosas, requiere una “diligente y sutil investigación” (*STh*, I, q. 87, a. 1). Supongo que esto ocurre porque ese acto original de comprender no presenta al sujeto, o al alma, ni aun a sí mismo, de una manera absoluta, precisamente en sí mismos. Los presenta sólo juntamente con su propio objeto, el cual es la naturaleza de algo sensible y corporal. Resulta que la naturaleza de la mente humana es muy diferente de una naturaleza de esta clase. Sin embargo, precisamente porque las naturalezas sensibles son sus objetos primarios, la mente debe discernir su diferencia de ellos *en cómo* se relaciona con ellos<sup>63</sup>. Eso no es fácil.

Con todo, esta confusión de la percepción inmediata del propio acto de comprender lo que es una manzana, no equivale obviamente a una pura identificación del acto con su objeto. Es decir, aun si la naturaleza de la diferencia no resulta clara, nadie piensa que su acto de comprender lo que es una manzana *sea* realmente una manzana. Esto es así aun cuando de alguna manera el acto tenga en sí la forma de una manzana. Solamente un filósofo podría pensar que, para conocer manzanas, uno debe ser una manzana. Todos sabemos que el *esse naturale* de las manzanas no es el *esse naturale* de nuestros propios actos de comprenderlas. Un signo de esto es que percibir la comprensión de lo que es una manzana no satisface el deseo de tener una<sup>64</sup>. Nosotros percibimos

<sup>63</sup> Ver *De verit.*, q. 10, a. 8, *ad sed contra* 1.

<sup>64</sup> Ver *De verit.*, q. 22, a. 3, obj. 4 / ad 4.

que el acto de comprender lo que es una manzana es un acto de comprensión real y vigoroso, y que sólo es o tiene en él el “fantasma” de una manzana. Percibimos que el *esse naturale* de las manzanas está fuera de nuestras mentes.

Ahora bien, en la visión de Tomás, nuestra percepción de nuestros propios actos mentales, en su *esse naturale*, juega un rol muy importante en nuestras vidas. Tomás a menudo se refiere a un pasaje del estudio sobre la amistad en la *Ética* a Nicómaco, que glosa de la manera siguiente:

Quando nos sentimos a nosotros sintiendo y nos entendemos entendiendo, nos sentimos y entendemos a nosotros mismos, siendo. Porque... el ser y el vivir del hombre son principalmente sentir y entender. Pero sentirse uno mismo viviendo se cuenta entre lo que es deleitable en sí; porque... vivir es naturalmente un bien y sentir un bien en uno mismo es deleitable<sup>65</sup>.

Claramente está hablando sobre percibir nuestro sentir y nuestro comprender en su *esse naturale*. Esto es lo que es bueno –deseable– y que da placer cuando se percibe su presencia en uno mismo.

Pero el pasaje de la *Ética* no termina aquí. Lo que Aristóteles quiere demostrar es la importancia de percibir también la presencia de estas cosas en los propios amigos. Tomás comenta:

Dice que el virtuoso se comporta hacia el amigo como hacia sí mismo, porque de alguna manera el amigo es otro yo.... Luego, como puede uno deleitarse en su ser y vivir sintiéndolos en sí mismo, así, para deleitarse en el amigo, debe sentir a la vez su ser, lo cual sucede conviviendo entre ellos según la comunicación de palabras y de las reflexiones mentales<sup>66</sup>.

Los amigos se asemejan recíprocamente en sus “actos mentales”, sus pensamientos y sus afectos, que son sus “vidas”. Esta semejanza es lo que hace que cada uno sea un “otro yo” para el otro. Ellos ejercitan su amistad en la participación recíproca de sus vidas –sus pensamientos y sus afectos–. Cada uno se deleita en el otro cuando percibe la existencia de sus propios pensamientos y afectos en el otro –la existencia real de ellos, su *esse naturale*–.

<sup>65</sup> De Aquino, T., *Sententia Libri Ethicorum*, Lib. IX, lect. 11, n°1908 (Marietti). Ver también *De verit.*, q. 10, a. 8; este artículo es semejante y en algunos aspectos más completo que *STh*, I, q. 87, a. 1. Sobre la percepción de los propios actos de voluntad, ver *In Sent.*, Lib. 3, d. 23, q. 1, a. 2, ad 3; *STh*, I, q. 87, a. 4; *STh*, I-II, q. 112 a. 5 ad 1.

<sup>66</sup> *In Ethic.*, Lib. IX, lect. 11, n°s 1909-1910 (leyendo *simul* [ed. Leonina] por *simpliciter* en 1909).

Sin embargo, obviamente, no es del todo correcto decir que un amigo ve “sus propios” pensamientos en su amigo. Un amigo, por más íntimo que sea, es solamente “otro” yo. Aunque de alguna manera uno se ve a sí mismo en su amigo, eso es sólo en algún sentido. Cada amigo puede percibir que los pensamientos y los afectos del otro son precisamente como los suyos propios, pero ninguno de los dos piensa que los del otro son simplemente idénticos con los suyos, que son los mismos actos individuales. Él puede, con todo, distinguir entre sus propios actos y los de su amigo. ¿Pero en qué consiste exactamente la percepción de esta distinción? Los actos son similares. Tienen el mismo “contenido”, los mismos objetos. Son actos de la misma clase, así como sus sujetos son sustancias de la misma clase. La distinción entre uno mismo y su amigo no es como la distinción entre un ángel y otro, una distinción de especie. Una persona puede comprender que hay otro acto de comprender exactamente como su propio acto, existente fuera de su propia mente; no en la materia, como la naturaleza de la manzana, sino en otra mente, una mente semejante a la suya propia. Sin embargo, si él conoce ese acto, éste debe existir de alguna manera también en su propia mente. Ambos están en su mente, pero él conoce muy bien cuál es el suyo. ¿Por virtud de qué lo conoce?

Podemos vernos tentados a decir que lo conoce por sus sentidos. Él sabe que los actos mentales de su amigo están de algún modo ligados a los miembros corporales de su amigo, que sus sentidos perciben como distintos de sus propios miembros. Él sabe que los dos no pueden tener los mismos pensamientos individuales de la misma manera que sabe que ambos no pueden comer la misma manzana individual. Pero pienso que esta respuesta es inadecuada. Puede dar cuenta de la distinción entre los pensamientos<sup>67</sup>. Pero no da cuenta de la percepción de sus propios pensamientos como *suyos*. Esto es porque no da cuenta de su propio cuerpo como suyo. Imaginemos un grupo de tres amigos. Cada uno puede distinguir entre los otros dos por la diversidad sensible de sus miembros corporales. Pero si decimos que los distingue de sí mismo de esa manera, queda todavía la cuestión de cómo conoce cuáles son sus propios miembros. ¿En qué consiste su percepción de sus miembros como suyos?

---

<sup>67</sup> El así llamado Averroísta Latino sostenía que no puede haber muchos actos de comprensión concernientes al mismo objeto –muchos actos de la misma clase– porque, siendo inmateriales, no tienen nada que los distinga. Para la respuesta de Tomás a esto, ver De Aquino, T., *De unitate intellectus contra Averroistas*, c. 5; también *Cont. Gent.*, II, c. 75, y *STh*, I, q. 76, a. 2, esp. ad 3 y ad 4.

¿No consiste en percibir de algún modo su relación exclusivamente íntima, su instrumentalidad inmediata, con respecto a sus acciones inmanentes? Como sugiere el pasaje de la *Ética*, la percepción del propio cuerpo es sólo secundaria en la percepción de uno mismo. La que es primaria es la percepción de las propias acciones inmanentes y vitales. Ésta ya incluye una percepción de uno mismo como sujeto de ellas. La percepción de los propios miembros como partes de uno mismo la presupone.

Quizás otro enfoque tentador sería decir que cada uno *conoce*, o incluso *ve* —con una “visión” intelectual—<sup>68</sup> la existencia de sus propios pensamientos y afectos, mientras que solamente *cree* en la existencia de los de su amigo; y que percibe esta diferencia. Pero no pienso que sea correcto decir que sólo podemos creer en la existencia de los actos inmanentes de otros, o que éstos puedan ser “vistos” sólo “desde adentro”. Si decimos esto, entonces debemos decir también que sólo podemos creer en la existencia de las *naturalezas* de otras cosas, que están también “dentro” de ellas. Si podemos ver que algo tiene una cierta naturaleza, por ejemplo, la de una manzana, entonces podemos también a veces ver que otras personas tienen ciertos deseos y ciertos pensamientos. Una esposa podría *saber*, no simplemente creer, que su esposo está pensando o deseando una manzana sin interesar lo que diga al respecto. Ella puede saberlo aun a través de una negación de él al respecto. Ella “ve adentro” de él. Ella, sin embargo, de ninguna manera confunde el pensamiento y el deseo de él de una manzana con los suyos propios. Se puede muy bien adoptar la perspectiva de la persona actuante, sin pensar que la persona en cuestión es uno mismo.

Me parece que la “perspectiva de la persona actuante” con respecto a acciones inmanentes no es, de hecho, exactamente lo mismo que lo que propiamente podría llamarse la “perspectiva de la primera persona”, es decir, la única perspectiva que cada uno tiene sobre sus propias acciones. Tomar la perspectiva de la persona actuante significa simplemente considerar cómo las acciones son en sí mismas, en cuanto proceden del agente y descansan en él. Si ésta fuera la misma que la perspectiva de la primera persona, entonces no podría haber una ciencia de la ética. La ética considera las acciones voluntarias desde la perspectiva de la persona actuante. Pero lo hace con una consideración universal, no

<sup>68</sup> Ver *STh*, I, q. 57, a. 1, ad 2.

como la de una persona en particular, menos aún como precisamente la del propio eticista. Ellas no son más las suyas propias que las de otro<sup>69</sup>.

Es cierto que aun cuando a veces podamos “ver” el pensamiento de otra persona, no lo estamos viendo directamente<sup>70</sup>. No lo estamos “viendo” proceder de su mente. Antes bien, lo vemos precisamente como vemos la naturaleza de la manzana –viendo algún efecto sensible de él–. Lo vemos “en” su efecto<sup>71</sup>. Pero ver mis propios pensamientos directamente no puede, por sí mismo, ser lo que los haga parecer como si fueran los míos. También veo directamente el rojo de una manzana –no a través de ver algún efecto de él– pero no por eso pienso que mi ojo es rojo. Sólo pienso que mi ojo está viendo el rojo. Este acto de ver, en efecto, tiene de alguna manera en él la forma del rojo, y cuando yo percibo el acto, de algún modo percibo también la forma del rojo en él. Pero también percibo que la forma no está en él como está en la manzana.

Con el ojo de mi mente, yo veo que mi amigo comprende lo que es una manzana. También veo que comprendo lo que es una manzana. Ambos actos de comprensión están “en mi mente”. Tienen el mismo objeto, los mismos “contenidos”. Son los mismos en cuanto a la especie. Pero el mío está en mi mente con su propio *esse naturale*. El de mi amigo está en mi mente sólo con un *esse intentionale*.

---

<sup>69</sup> En un notable pasaje de la Ética a Eudemo, Aristóteles observa que, aunque tengamos deseo de la percepción y el conocimiento “en sí mismos”, esto no significa que lo que deseamos sea, por así decir, una idea platónica. “Ciertamente la percepción misma y el conocimiento mismo son la cosa más deseable para cada individualidad... Pero, ahora bien, si se fuera a separar y postular el conocimiento mismo y su negación (aunque esto, es cierto, es oscuro en un relato escrito, pero puede ser observado en la experiencia), no existiría diferencia entre el conocimiento mismo y el de otra persona en lugar del de uno mismo; pero eso es como la vida de otra persona en lugar de la propia, mientras que la propia percepción y el propio conocimiento son razonablemente más deseables”. Aristóteles, *Eudemian Ethics*, 1244 b 25-30 (trans. H. Rackham, with modifications). N.T.: la traducción al español de la Ética a Eudemo la han realizado los traductores a partir de esta versión inglesa utilizada por Stephen L. Brock.

<sup>70</sup> Tomás parece sostener que los ángeles pueden mostrar sus pensamientos directamente unos a otros; *STh*, I, q. 107, a. 1.

<sup>71</sup> Ver *STh*, I, q. 57, a. 4. Esto puede ser verlo, no razonar acerca de él; ver *STh*, I, q. 94, a. 1, ad 3 (Cfr. I, q. 56, a. 3). “El cuerpo humano es el mejor retrato del alma humana”: Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*. Trad. Anscombe, G.E.M., 3ra ed., New York, MacMillan, 1968, II, iv, 178e.

Esto es importante: aun si las manzanas no pueden existir en la mente con un *esse naturale*, los actos de comprensión pueden existir en la mente con un *esse intentionale*. Por ejemplo, supongamos que alguien no comprende lo que es una manzana, y desea saberlo. Para desear esa comprensión necesita tener alguna noción de ella. En su noción, la comprensión –o más precisamente una semejanza de ella– existe con un *esse intentionale*. Una semejanza de la comprensión puede también existir en su mente con un *esse intentionale* aun después de haberla logrado realmente dicha comprensión. Una vez que percibe su propio acto real de comprensión de lo que es una manzana, puede retener la memoria de él. Con esto, puede recordar el hecho de que ha comprendido lo que es una manzana, que no es exactamente lo mismo que recordar lo que es una manzana<sup>72</sup>. En su memoria, ese acto pasado de comprensión tiene solamente un *esse intentionale*. A partir de la percepción de su acto de comprensión él puede también pasar a formarse un concepto general de un acto *tal*, considerado universalmente. El objeto de ese concepto existe en el concepto con un *esse intentionale*<sup>73</sup>. Y él puede aplicar este concepto al juicio de los actos de comprender lo que es una manzana que tienen otras personas. Cuando juzga que otra persona tiene tal acto, existe también en su mente una semejanza del acto de la otra persona. Pero hace esto sólo con un *esse intentionale*, precisamente en el modo en el que la forma de un ángel existe en la mente de otro ángel.

<sup>72</sup> Ver *STh*, I, q. 79, a. 6, ad 2.

<sup>73</sup> Ver De Aquino, T., *Compendium theologiae*, c. 41. Sin embargo, un concepto no es lo mismo que una especie inteligible, así como una imagen formada en la imaginación no es lo mismo que una especie sensible. Sobre esto, ver Sanguineti, Juan J., “La especie cognitiva”, pp. 95-99. Aunque un concepto y una imagen sean aquello por medio de lo cual algo es conocido, ellos son así por ser directamente conocidos ellos mismos; respecto a qué son un concepto o una imagen es conocido “en” ellos. Ver *STh*, I, q. 85, a. 2, ad 3; *De verit.*, q. 10, a. 8, ad sed contra 2. El concepto, a diferencia de la especie inteligible, es una *intentio intellecta*: *Cont. Gent.*, I, c. 53, par. 4 (*Haec autem intentio...*). Podríamos decir que el concepto “representa” cosas, si bien Tomás dice que la especie inteligible también es *repraesentativa* de cosas (*STh*, I, q. 85, a. 1, ad 3). Evidentemente él no quiere decir, como probablemente podríamos interpretar nosotros, que “signifique” las cosas. Simplemente quiere decir que a través de ella las cosas están presentes a la mente.

Y si conoce que el acto de otro es de otro, distinto del suyo propio, ¿no es porque de alguna manera percibe la diferencia entre el *esse intentionale* de un acto tal y su *esse naturale*? Conociendo el acto de otro, lo está conociendo en el *esse naturale* que tiene en la mente del otro. Es decir, conoce que el acto del otro es tal acto, plena y verdaderamente. Pero conoce este acto *a través* de una semejanza de él en la propia mente, donde tiene solamente un *esse intentionale*. Por contraste, conoce su propio acto a través de él mismo, por virtud de su propio *esse naturale*. Puede ser que sea incapaz de articular la diferencia de cómo los conoce, pero de alguna manera la percibe.

Las únicas acciones que están presentes a alguien por virtud de ellas mismas, son las suyas propias. Y de alguna manera él conoce esto. Yo sugeriría que así es como fundamentalmente conocemos que nuestras acciones son nuestras. O mejor, si, en efecto, es por percibir estas acciones que conocemos que existimos, entonces esto es lo que primariamente *significamos* al decir que son nuestras. De las acciones así percibidas, no tendría sentido preguntar de quién son —mientras tendría sentido, por ejemplo, viendo un pie que se mueve, preguntar de quién es el pie, incluso si de hecho es el pie propio—. Lo que una persona primero e inmediatamente considera que es ella misma, en un momento dado, es la fuente y el sujeto de las acciones que en ese momento se le están presentando a través de ellas mismas y no a través de sus meros fantasmas. Lo están presentando *a él* ante sí mismo, simplemente al presentarse ellas mismas ante él de esta manera. Lo que muestra que son de él no es su contenido o *ratio*, su “figura”. Eso podría pertenecer a acciones exactamente como ellas, en algún otro —o a sus fantasmas—.

En otras palabras, lo que es predominante o más formal cuando una persona humana dice “yo mismo” o lo piensa, no es una descripción o una caracterización. No es un *identikit*, físico o mental. En la más fundamental auto-percepción de uno mismo, no es algo *sobre* lo que se percibe lo que muestra ser uno mismo, alguna marca única que lo distinga a uno mismo de todo lo demás. A diferencia de un ángel, una persona humana puede percibirse como ella misma y como distinta de las otras, sin tener ninguna noción —incluso una noción falsa— de una cualidad o conjunto de cualidades que sean propias de ella misma o que la diferencien de otras. Esa persona puede estar “en contacto” con ella misma y, sin embargo, ser, por así decir, nada más que una pregunta para sí misma. Adaptando algo la frase de Agustín, podríamos decir: “Que cada persona busque, no percibirse a sí misma, como si estuviera

ausente, sino, como presente, para discernirse ella misma”. Pienso que esto es verdad, y pienso que la comprensión de Tomás y el uso de la distinción entre *esse intentionale* y *esse naturale* ayuda a dar cuenta de eso<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Agradezco a Steven Jensen, Gyula Klima, y a un evaluador anónimo por sus útiles comentarios al borrador de este ensayo.

## Capítulo VIII

### Tomás de Aquino: el conservacionista\*

El conservacionismo ciertamente tiene un lado político. Sin embargo, lo que tengo que decir será casi enteramente metafísico. No quiero decir que no tendrá implicaciones políticas. Sin duda las tendrá. En todo caso, definitivamente tendrá implicaciones éticas. Sin embargo, con relación a las implicaciones éticas del tema, recomendaría encarecidamente un magnífico artículo de Marie George, sobre el Aquinate y la ética ambiental<sup>1</sup>. Me encuentro muy de acuerdo con lo que ella sostiene. Pero quisiera ahondar un poco más en la metafísica del asunto.

A algunos lectores les puede causar sorpresa el que use “conservacionista” y no, lo que a mi entender es ahora el término más común, “ambientalista.” En realidad, para escoger “conservacionista”, tengo una simple razón textual que presentaré después. Pienso, sin embargo, que esta palabra es también más adecuada. Lo digo porque tengo la sensación de que este término no implica las, de alguna manera, extremas asociaciones que “ambientalista” conlleva. Por ejemplo, Tomás no piensa que el mundo en su totalidad es un único animal o un único organismo. Ni considera a la naturaleza misma como una suerte

\* Traducción del original por Liliana B. Irizar, “Aquinas the Conservationist, in *Search of Harmony: Metaphysics and Politics*, ed. James G. Hanink, Washington, DC: American Maritain Association, 2019, pp. 19-36. Este artículo apareció por primera vez en español en: *Metafísica, ética e estética do gótico I*; Instituto Lumen sapientiæ, São Paulo, 2018, pp. 305-324.

<sup>1</sup> George I. M., “Aquinas on the Goodness of Creatures and Man’s Place in the Universe: a Basis for the General Precepts of Environmental Ethics.” *The Thomist* 76, no. 1 (2012): 73-123. Ella menciona mi pasaje central, *STh*, II-II, q. 25, a. 3, pero no se apoya en él: ver 82, n 22 (citado aquí como haciéndolo eco de su texto principal, *STh*, I, q. 20 a. 2, c. & ad 3); 84, en n 27; y 89, n 41.

de divinidad, un objeto de adoración ante el cual nos deberíamos inclinar y contra el que hemos pecado.

Sin embargo, si Tomás no es un ambientalista extremo, tampoco es lo que yo llamaría un personalista extremo. Por ejemplo, él no piensa que solo las personas son reales o que solo ellas tienen valores. Existen también tipos de personalismo menos radicales que no se ajustan a su pensamiento. Se me viene a la mente uno en particular. Hace algunos años, asistí a una conferencia pública de un profesor de cierto prestigio que pretende ser considerado como seguidor del personalismo de san Juan Pablo II. Durante la conferencia, el profesor dijo que lo que normalmente enseña a sus alumnos es que los animales no humanos no son sino “materia reciclada”. No soy experto en el pensamiento de Juan Pablo II, pero me sorprendería mucho que él sostuviera esto. En cualquier caso, estoy seguro de que Tomás no lo sostuvo. Él no habría dicho esto ni siquiera de las malezas, del agua, o de las rocas, mucho menos de los animales.

Sin embargo, hay un sentido genuino en el que Tomás puede ser denominado personalista. Aunque él valora altamente los otros seres naturales, el valor que asigna a las personas es incomparablemente más alto. Así, por ejemplo, Tomás piensa que las criaturas irracionales no tienen derechos, en el sentido propio del término. Esto es, no piensa que exista algo así como actuar justa o injustamente hacia ellas. En efecto, sostiene que independientemente de cómo actúen hacia nosotros, nosotros podemos lícitamente matarlos cuando hacerlo nos resulta verdaderamente útil<sup>2</sup>. Solo a los seres racionales, las personas, se los puede tratar justa o injustamente.

De modo que, en este ensayo quisiera hacer dos cosas. La primera y principal es rebatir la perspectiva de la “materia reciclada”, presentando las bases metafísicas de lo que denomino aquí el conservacionismo de Tomás, y extrayendo algunas de sus implicaciones. Llegaré tan lejos como lo es sugerir que para Tomás hay, después de todo, algo de la idea según la cual el trato que damos a las cosas naturales es un tema de justicia, e incluso de la idea de que la naturaleza es divina. Lo segundo es mostrar por qué, a pesar de esta suerte de conservacionismo, Tomás tiene, no obstante, sólidos fundamentos para adscribir un especial tipo de dignidad, en el sentido de amabilidad o bondad, solo a las personas. De hecho, sugeriré que la diferencia que él mantiene entre la digni-

<sup>2</sup> Ver De Aquino, T., *Summa Contra Gentiles*, III, chap. 112, nos. 2867-2868 (Marietti); De Aquino, T., *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 1.

dad de las personas y la de los demás seres es incluso mayor que la mantenida por muchos personalistas. Organizaré mis observaciones en torno a un único y, por lo que he visto, pocas veces advertido artículo de la *Summa Theologiae*.

1. *Las criaturas irracionales como inadecuadas para la amistad y, por tanto, para la caridad*

El artículo es del tratado de la caridad en la parte moral de la *Summa*. Pertenece a la cuestión tercera sobre esta virtud. Las dos cuestiones previas son acerca de la naturaleza general de la caridad y de cómo se posee. La tercera es sobre qué realidades caen dentro del espectro de la caridad o, en otras palabras, cuáles son sus objetos. Tomás ya ha explicado que la caridad es esencialmente amistad con Dios, por tanto, no se pregunta si entre sus objetos se encuentra Dios. Lo que primero se pregunta es si el amor de caridad se extiende a nuestro prójimo. Por supuesto, dice que así es. Después pregunta si la caridad misma tiene que amarse con caridad. Responde que sí, aunque solo de una manera. Aquí invoca una distinción que será importante para nosotros más adelante, así que permítanme detenerme en esto un momento.

La amistad, afirma Tomás, implica un doble amor. Uno, por supuesto, es el amor por el amigo. El amor hacia alguien en cuanto amigo es llamado simplemente amor de amistad. Pero amar a alguien como amigo es querer el bien para él. Y, así, de alguna manera se ama el bien que uno quiere para el amigo. Este tipo de amor es llamado amor de concupiscencia. Deberíamos advertir que, no obstante, lo que este término podría sugerir, este amor no es siempre malo o egoísta u opuesto a la caridad; todo lo contrario. De hecho, ni siquiera es necesario que tenga el bien propio de uno como objeto. En otro lugar, al hablar del amor que Dios tiene hacia Él, Tomás plantea este punto de manera bastante explícita: “nosotros deseamos (*concupiscimus*) algo tanto para nosotros mismos como para los demás”<sup>3</sup>. Es de esta segunda manera, entonces, que uno ama la caridad por la caridad misma: se ama la caridad con amor de concupiscencia, como un bien que uno quiere para su amigo. Lo mismo se aplica, dice Tomás, a la felicidad y a las demás virtudes. No las amamos *como* amigos. Las amamos *para* nuestros amigos.

Luego viene el artículo que deseo explorar en detalle. Es acerca de si incluso las criaturas irracionales tienen que ser amadas con caridad. Notemos que no

---

<sup>3</sup> *STh*, I, q. 20, a. 2, ad 3; ver también *STh*, I-II, q. 26, a. 4.

está preguntando solamente respecto de los otros animales. Está preguntando acerca de todas las criaturas irracionales, sensibles o no, vivientes o no. Uno podría objetar el hecho de amontonarlas así poniéndolas todas juntas, pero, por supuesto, no es que Tomás no vea diferencia alguna entre ellas. Es que las diferencias son aquí incidentales. Las consideraciones que él juzga decisivas se aplican a todas ellas.

La respuesta incondicional que Tomás da a la pregunta es un simple y llano no. El amor de caridad no se extiende, y de hecho no puede extenderse, a las criaturas irracionales. Ofrece tres razones para esta aserción.

Dos de las razones conducen a la conclusión de que no podemos tener ningún tipo de amistad, sea de caridad o de otra clase, hacia los seres irracionales. De estas dos, la primera dice que los amigos quieren el bien para sus amigos, pero nosotros no podemos querer el bien para los seres irracionales. Y no es porque ellos sean de otra especie. También lo son los ángeles, y sin embargo nosotros podemos ser amigos de ellos. Es simplemente porque los seres irracionales ni siquiera pueden *tener* el bien, en el sentido relevante de “tener”. Aquí, Tomás da una formulación muy simple de dicho sentido. Tener un bien es tener el “señorío de su uso”. En otro lugar lo plantea de esta manera; “nosotros decimos “tener” aquello que podemos usar libremente o disfrutarlo como queremos”<sup>4</sup>. Así, “tener” una cosa significa que la cosa está en nuestro poder para disponer de ella a nuestro parecer. Solo los seres dotados de libre decisión son capaces de esto. Y solo los seres racionales tienen libre decisión.

Para confirmar esta sentencia, Tomás cita una observación de Aristóteles sobre la suerte<sup>5</sup>. Propiamente hablando, dice Aristóteles, únicamente los seres dotados de elección, seres que deciden sus propios fines, pueden denominarse afortunados o desafortunados, al igual que solo ellos pueden denominarse felices o infelices. Ser amigo de alguien implica querer que él sea feliz, desear que tenga una vida plena y satisfactoria. Pero una criatura irracional no puede ni siquiera buscar su propia felicidad. No puede poner ante sí misma la totalidad de su ser o la totalidad de su vida y elegir el camino que le parezca más prometedor. No puede elegir en modo alguno. No es libre. Quizás, nosotros podemos querer, de alguna manera, que los seres no racionales se desarrollen y lleguen a plenitud, pero no podemos desearles que su vida “marche bien”, ni

<sup>4</sup> *STh*, I, q. 38, a. 1.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Physica*, 2.6, 197a36-b22.

mucho menos pueden ellos desearlo para sí mismos. Solo entre los seres libres puede haber verdadera amistad. Y solo los seres racionales, seres dotados de inteligencia, son libres.

Por cierto, la falta de libre decisión en los demás animales es también la razón por la cual Tomás piensa que ellos no pueden tener derechos o pueden ser tratados justa o injustamente. Un derecho, un *ius*, es lo que pertenece o es debido a alguien. Es *suum*, lo suyo, lo propio de alguien. Pero los demás animales en verdad no son dueños de nada. Ni siquiera son dueños de sus acciones. Ellos solo hacen aquello para lo que naturalmente están hechos. Son esclavos, son poseídos y usados por otros. Únicamente los seres libres, las personas, actúan por sí mismos y a partir de sus propias determinaciones o decisiones. Solo las personas pueden ser verdaderos amos, dueños, a los cuales algo les pertenece o les es debido. Por consiguiente, solo a una persona se le puede dar lo suyo, lo debido a ella, o de lo contrario negárselo; esto es, puede ser tratada justa o injustamente<sup>6</sup>.

La segunda razón que tiene Tomás para sostener que ninguna amistad es posible con seres irracionales es que los amigos de alguna manera comparten sus vidas o conviven. Esto trae a mi mente la famosa definición de Aristóteles según la cual un amigo es otro yo. La mismidad es una suerte de unidad, una unidad muy fuerte: unidad en el ser. Para los vivientes, ser es vivir. Y obviamente solo los seres vivientes pueden ser amigos. Ser otro yo, entonces, es participar de la vida de otro. Pero los seres irracionales, dice Tomás, no pueden participar de la vida humana, puesto que esta vida es una vida de acuerdo con la razón<sup>7</sup>. Tomás, sin duda, está pensando en la anotación de Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco de que para los seres humanos vivir juntos significa sobre todo compartir palabras y pensamientos y no, como el ganado, simplemente pastar juntos<sup>8</sup>. Tomás matiza un poco esta sentencia diciendo que, tal vez, podemos hablar de amistad con las criaturas irracionales de una manera metafórica. Así, el perro quizás sea el mejor amigo del hombre. Pero para ser amigo de tu perro en sentido propio, tú tendrías que tener la misma vida de un perro.

<sup>6</sup> Ver, *inter alia*, *STh*, I, q. 21, a. 1, ad 3; *STh*, II-II, q. 57, a. 4; *STh*, II-II, q. 64, a. 1.

<sup>7</sup> El *Sed contra* del artículo plantea realmente el mismo punto al decir que la caridad se extiende solo a Dios y al prójimo, y que el término “prójimo” no es aplicable a un ser que no puede participar de la vida racional.

<sup>8</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 8.9, 1170b11-14.

La tercera y última razón de por qué la caridad no se extiende a las criaturas irracionales, concierne específicamente a la amistad de caridad. Esta amistad consiste en compartir, no la vida racional simplemente, sino la vida eterna. Las criaturas irracionales son incapaces de esto. La vida eterna es la vida de Dios. En realidad, es Dios mismo. Ser *capax Dei*, capaz de recibir o participar de Dios, es propio de los seres intelectuales o racionales. Las criaturas irracionales no pueden relacionarse directamente con Dios.

La segunda objeción del artículo se relaciona con este punto. Dice que la caridad se extiende a las demás cosas distintas de Dios en la medida en que pertenecen a Dios, y que, si la criatura racional pertenece a Dios como imagen suya, la criatura irracional pertenece también a Dios, como vestigio suyo. Tomás había explicado previamente esta distinción en la *Summa*<sup>9</sup>. Una imagen es una cosa cuya misma especie, o al menos alguna característica suya que es propia de ella dentro de su género, la hace semejante a aquello de lo que ella es imagen. El nombre de esta característica se aplica propiamente (tal vez, no de manera unívoca) tanto a la imagen como al original. Es propio del hombre, entre los demás animales, ser racional, y ambos, el hombre y Dios, son racionales. Por el contrario, una huella o vestigio es como su original solo de acuerdo con alguna característica genérica o común, una característica que manifiesta ser un efecto del original. En otras palabras, mientras una imagen de algún modo revela la forma misma del original, una huella solo revela su causalidad. Ahora bien, toda criatura tiene características que denotan la causalidad de Dios: por ejemplo, su unidad y su ser, su forma determinada e inteligible, o su ordenación a una perfección y a un fin. La objeción, entonces, está diciendo que estas características introducen a una cosa en el ámbito de la caridad. La respuesta de Tomás sencillamente dice que ser un vestigio no causa capacidad para la vida eterna. Solo la naturaleza racional o intelectual, con su apertura infinita al ser y a la verdad universales, hace a una criatura *capax Dei*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Ver *STh*, I, q. 45, a. 7; *STh*, I, q. 93, aa. 2, 6.

<sup>10</sup> *STh*, I, q. 93, a. 2, ad 3; cfr. *STh*, I, q. 59, a. 1, s.c.; *STh*, III, q. 4, a. 1, ad 2. Por supuesto, la amistad con Dios por amor de caridad no se sigue inmediatamente de la simple naturaleza de la criatura racional. Se necesita también una participación sobrenatural en la naturaleza de Dios, la gracia. Pero solo la naturaleza racional, con su “inmediata ordenación” a Dios como causa universal del ser, es apta para recibir la gracia. Ver *STh*, II-II, q. 2, a. 3.

## 2. Tomás de Aquino: el conservacionista

Nuestro artículo no ha terminado todavía. De hecho, la parte que queda es la que me interesa especialmente. Tomás dice, “sin embargo, las criaturas irracionales pueden ser amadas por caridad en cuanto bienes que nosotros queremos para otros; esto es, en tanto que, por caridad, queremos que ellas se conserven (*conservari*), para la gloria de Dios y el uso de los hombres. Y Dios también las ama por caridad de esta manera”.

“Nosotros queremos que ellas se conserven”. Es este el origen de mi título. El que Tomás utilice esta palabra es realmente un poco sorprendente. En un momento explicaré por qué. Pero primero permítanme sencillamente señalar que, en efecto, lo que Tomás está diciendo es que las criaturas irracionales pueden ser amadas por caridad en el modo que la caridad misma, la felicidad, y las demás virtudes pueden serlo: con amor de concupiscencia. Su última observación, que es también acerca de cómo Dios las ama, confirma este punto al recordar su explicación previa respecto del amor de Dios por todas las cosas. Explicación en la que apeló a la distinción entre el amor de amistad y el amor de concupiscencia. Allí, estaba explicando cómo Dios puede amar a las criaturas irracionales. Dios las ama “con amor de concupiscencia, en la medida en que las ordena a las criaturas racionales e incluso a sí mismo; no como si Él las necesitara, sino por causa de su bondad, y para uso nuestro”<sup>11</sup>.

Pero vamos a detenernos un momento en la frase de Tomás de que “nosotros queremos que ellas se conserven”. El que lo exprese así parece un poco extraño, por dos razones. Primera, ¿por qué no dice simplemente que son unos bienes que, por caridad, queremos para la gloria de Dios y el uso del hombre? ¿Por qué se centra en su conservación? Pienso que es porque su conservación no es otra cosa sino su continuar en el ser. Su ser es su más propia y más fundamental perfección. Nada es más propio para una cosa que su ser, y su ser es lo que la hace, en sí misma, un bien<sup>12</sup>. Querer la conservación de las criaturas irracionales no es querer meramente bienes que se relacionan con ellas de manera incidental. En verdad, es querer los bienes que ellas mismas son. En

---

<sup>11</sup> *STh*, I, q. 20, a. 2, ad 3. Obviamente este texto es pertinente. Es lo que permite a Tomás abordar su tratamiento sobre el amor de Dios en el corpus de *STh*, II-II, q. 25, a. 3, como una respuesta suficiente a su primera objeción, la cual apela al amor de Dios hacia todas las cosas como base para sostener que incluso las criaturas irracionales son objeto de caridad.

<sup>12</sup> Ver *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1; *STh*, I, q. 6, a. 3. Cfr. *STh*, I, q. 20, a. 2, c.

efecto, Tomás está diciendo que las criaturas irracionales son intrínsecamente valiosas, precisamente por ser lo que son.

La segunda razón para preguntarse por qué Tomás habla de querer que las criaturas irracionales se conserven surge de un punto que aparece más explícitamente en otros lugares. Este punto es que él está hablando de la conservación en el ser, no de las criaturas irracionales individuales, sino de las naturalezas de sus especies o clases<sup>13</sup>. Lo curioso es que pareciera que él sostiene que las especies de las cosas son bastante permanentes. Marie George incluso dice que “al Aquinate no se lo ocurriría pensar que una especie pudiera extinguirse”<sup>14</sup>. ¿Tiene sentido hablar de querer que algo se dé, si uno piensa que no puede dejar de darse? Sobre esto diré dos cosas.

Primera, sí; Tomás piensa que esto tiene sentido. Para poner un caso extremo, él piensa, por ejemplo, que Dios quiere tener su propia bondad<sup>15</sup>. Esto es así a pesar de que Su bondad existe con necesidad absoluta y Él no puede de ninguna manera perderla. De hecho, por esta misma razón, su satisfacción o gozo en la posesión de la misma es totalmente perfecta.

Segunda, aunque Tomás piensa que ninguna de las especies se extinguirá —me refiero, antes del fin del mundo— él también piensa que la conservación de las especies requiere una causa; que requiere, en efecto, la concurrencia de muchas causas. Y, de hecho, Tomás no piensa que la extinción de una especie sea absolutamente imposible o que su supervivencia sea absolutamente necesaria o inevitable. Al menos, presenta la extinción como concebible o lógicamente posible. Así, afirma que “nuestro intelecto puede captar la esencia de un león o de un caballo incluso si todo este tipo de animales fueran destruidos”<sup>16</sup>. Y creo que es claro que Tomás también considera tal posibilidad como real; quiero decir, como teniendo base en las naturalezas de las especies mismas. La vía a través de la cual se conservan las especies es la generación periódica de nuevos individuos de cada especie, mediante la acción de individuos que ya

<sup>13</sup> Ver, por ejemplo, *Cont. Gent.*, III, cap. 112, nos. 2864-2865.

<sup>14</sup> George I. M., “Aquinas on the Goodness of Creatures...” 99. Al mismo tiempo, ella rechaza, en efecto, la tesis de Francisco Benzoni según la cual la extinción de las especies entra en conflicto con la metafísica del Aquinate; ver 102-105.

<sup>15</sup> *STh*, I, q. 19, a. 1.

<sup>16</sup> *Cont. Gent.*, I, cap. 66, no. 545. Cfr. Aquino, *In III De caelo*, lect. 8, no. 598 (Marietti).

existen y que finalmente morirán<sup>17</sup>. Ninguno de los individuos existentes es un ser necesario, y la acción de generar nuevos individuos es siempre un proceso contingente, capaz de frustrarse. Además, pienso que es claro que Tomás tomó la historia del arca de Noé como una verdad literal<sup>18</sup>.

También conviene advertir que Tomás *no* dice que nosotros “trabajamos” para la conservación de estas criaturas. Él únicamente habla de “querer” que ellas se conserven. Esto es suficiente para su propósito que es incluirlas dentro del ámbito de la caridad. El amor está primordial y esencialmente en la voluntad misma, y solo secundariamente en la acción exterior.

Con todo, pienso que Marie George es bastante acertada al decir que el Aquinate “no se percata de que nosotros podemos desempeñar un papel en la salvaguarda de la integridad de la naturaleza”, y que “nunca se pasó por su mente el que nosotros pudiéramos erradicar una especie o que pudiéramos alterar la armonía de la naturaleza de manera significativa ya sea por eliminar las especies o por alterar el medio ambiente del cual ellas dependen”<sup>19</sup>. Creo que ella también tiene razón cuando argumenta que si Tomás hubiera conocido todo esto, él nos habría juzgado responsables de la conservación de las especies, en cuanto nuestras capacidades y nuestras prioridades más elevadas lo permiten. Se trataría de una responsabilidad enraizada en la caridad.

### *3. Primer motivo para querer su conservación: la gloria de Dios*

Ahora vamos a examinar más detenidamente por qué, por caridad, queremos que estas criaturas se conserven. Es para la gloria de Dios y la utilidad del hombre. Me parece que tenemos aquí un eco, y no por azar, de una distinción que Tomás traza entre dos tipos de bien: el bien noble y bien útil<sup>20</sup>. Ellos

<sup>17</sup> Ver *In I Post. an.*, lect. 37, no. 330 [8] (Marietti).

<sup>18</sup> Ver, por ejemplo, De Aquino, T., *In II Polit.*, lect. 12, no. 292 (Marietti).

<sup>19</sup> George I. M., “Aquinas on the Goodness of Creatures...” 101.

<sup>20</sup> Ver *STh*, I, q. 5, a. 6. La división del bien presentada aquí incluye el bien placentero, pero este se puede dejar de lado; frente a las otras dos subespecies, lo noble y lo útil, el bien placentero se refiere a cosas que no son verdaderamente buenas, teniendo solo un atractivo engañoso, al ofrecer algún placer sensual. Ellas pueden incluso ser viles o nocivas; ver ad 2. Pero si la división es tomada meramente como una distinción de conceptos y no de las cosas, entonces, esos bienes pueden superponerse y decirse de la misma cosa. Así, lo que es noble es intrínsecamente placentero, y puede ser útil para algo. Ver *STh*, II-II, q. 145, a. 3.

no son dos especies de un género. Antes bien, son dos sentidos de la palabra “bien”. “Bien” es un término análogo. Lo noble es su sentido primario. Las cosas se dicen nobles en cuanto que “tienen en sí mismas aquello por lo cual son deseadas”<sup>21</sup>. Sus propias perfecciones las hacen deseables. Lo útil es un sentido derivado. Una cosa es verdaderamente útil en la medida en que conduce a alguna otra cosa, una cosa noble<sup>22</sup>. Nada impide que una misma cosa sea igualmente noble y útil; Tomás dice que la virtud moral es así, siendo a la vez deseable en sí misma y conducente a la felicidad<sup>23</sup>. Pero la razón de por qué yo digo que nuestro texto se hace eco de esta división es simplemente por el lenguaje que Tomás emplea. La palabra “uso” (*utilitas*) por supuesto remite a lo útil. Y después está la palabra “honor.” La palabra de Tomás para noble es *honestum*, la cual, dice, significa “digno de honor”<sup>24</sup>. Así, de alguna manera, nuestro texto basa el deseo de conservación de las criaturas irracionales sobre el hecho de que ellas son bienes tanto útiles como nobles.

Alguien podría objetar: de acuerdo con el texto, quien recibe el honor no es la criatura irracional, sino Dios. De modo que, en esta descripción, el único bien noble, parece, que es Dios. Y esto, en algún sentido, es correcto. Hablando con propiedad, los únicos seres a los que se les puede honrar (o deshonrar) son las personas. Sin embargo, honramos a las personas por algo bueno que ellas tienen. Es en este sentido que podemos llamar honorables a cosas que no son personas. Aquí también nos ayudará la comparación con la virtud moral. “Honor”, afirma Tomás, “es un cierto testimonio de la virtud de aquel que es honrado”<sup>25</sup>. La virtud es sin duda un bien noble. Pero la nobleza u honorabilidad de la virtud, y de la persona virtuosa, son lo mismo. Y hablando con más propiedad, supongo, que es la persona virtuosa, no la virtud, la que es llamada noble y honorable, así como con más propiedad se denomina virtuosa a la persona. La virtud es una cualidad, un mero accidente; es solo un “aquello por lo que algo es de alguna manera”, no un “lo que es”. Lo que propiamente se cualifica y se ennoblece, es su sujeto, no la virtud misma. Nosotros honramos

<sup>21</sup> *STh*, I, q. 5, a. 6, ad 2; *STh*, II-II, q. 145, a. 1, ad 1.

<sup>22</sup> Digo “verdaderamente” útil para distinguirlo de lo falazmente útil —aquello que conduce a lo que solo es en apariencia un fin, el bien meramente placentero y engañoso. Nuevamente, ver *STh*, I, q. 5, a. 6.

<sup>23</sup> *STh*, II-II, q. 145, a. 3.

<sup>24</sup> *STh*, II-II, q. 145, a. 1; a. 3; a. 4, ob. 3; II-II, q. 145, a. 1, ad 2.

<sup>25</sup> *STh*, II-II, q. 63, a. 3.

a los soldados por su valor. Honramos a los científicos por sus contribuciones al conocimiento. Y honramos a Dios por sus criaturas.

Obviamente, las criaturas irracionales no son accidentes, en manera alguna inhieren en Dios. Pero un sujeto puede muy bien denominarse a partir de algo extrínseco, incluso de una sustancia, siempre y cuando eso extrínseco implique un orden hacia dicho sujeto. Así, de un hombre se dice “vestido” por razón de sus vestidos<sup>26</sup>. Las criaturas irracionales son nobles, y son de Dios. Por consiguiente, ellas hacen que Él sea honorable.

Por supuesto, Dios es también honorable, e infinitamente más aún, por Su propia naturaleza. Pero sus criaturas son modeladas sobre Su naturaleza y fluyen de ella. Y ellas lo hacen más honorable *para nosotros*. Porque nosotros no vemos su naturaleza en sí misma, pero sí vemos Sus criaturas. Tomás incluso dice que las formas o naturalezas de las cosas son “algo divino”, porque ellas son participación por semejanza del ser divino<sup>27</sup>. Por tanto, esta es una manera bajo la cual el ambientalismo extremo tiene alguna validez.

Sin embargo, no quiero decir con esto que solamente nosotros somos conscientes de la nobleza o bondad intrínseca de las criaturas irracionales. Antes de que nosotros valoremos el ser de una criatura, ya existe su propia inclinación o deseo de ser. Esta inclinación, en cuanto que es un orden conveniente y debido, es noble también; y le pertenece al estatus mismo de la criatura en cuanto vestigio de Dios<sup>28</sup>. Es un aspecto destacado del ser de la criatura como vestigio, o sea como manifestación de la causalidad de Dios. De hecho, pienso que en las criaturas irracionales la inclinación natural a conservar el ser de sus especies está en el núcleo mismo de la Quinta Vía que utiliza Tomás para probar la existencia de Dios. Por supuesto, tal inclinación no es la caridad. Pero guarda una afinidad con la caridad. Tomás dice que, simplemente al desear su propia perfección, todas las cosas de algún modo desean a Dios<sup>29</sup>.

Dije anteriormente que la criatura no es un accidente. Para Tomás, únicamente una sustancia, un ser subsistente, se denomina propiamente criatura. Incluso si todos los seres de alguna manera son semejantes a Dios, solo los

---

<sup>26</sup> Ver *STh*, I, q. 37, a. 2.

<sup>27</sup> Aristóteles, *In I Physic.*, lect. 15, n° 135 [7] (Marietti).

<sup>28</sup> Ver *STh*, I, q. 47, a. 2.

<sup>29</sup> *STh*, I, q. 6, a. 1, ad 2.

seres subsistentes pueden ser un vestigio de las Tres personas divinas<sup>30</sup>. Pero él insiste en que todo subsistente, sea racional o irracional, es tal vestigio. Es un vestigio en tanto que es una sustancia, con una cierta forma y especie, y con un cierto orden e inclinación hacia algo<sup>31</sup>. Es común a todas las criaturas, por ejemplo, la inclinación hacia los demás de su especie<sup>32</sup>.

#### 4. *Segundo motivo para querer que se conserven: el uso del hombre*

Ahora permítanme decir algo acerca de otro motivo de caridad para querer que las criaturas irracionales se conserven: para el uso del hombre.

Como será obvio para alguien familiarizado con el pensamiento de Tomás, este uso no queda de ninguna manera confinado a las necesidades corporales, aunque ciertamente las incluye —hasta el punto de permitir incluso que mates a los animales y comamos su carne—. Sin embargo, las criaturas irracionales sirven así mismo a nuestras necesidades intelectuales y aun espirituales, de diferentes y básicas maneras.

Recordemos, ante todo, que para Tomás el objeto proporcionado a la mente humana, aquello que primero capta y en relación con lo cual capta todo lo demás, es la *quiddidad* o naturaleza de las cosas corpóreas. En realidad, esto se extiende no solo a las criaturas irracionales, sino también a las racionales. Nuestra naturaleza es también la naturaleza de una cosa corpórea. Pero la comprensión de nuestra propia naturaleza se alcanza únicamente por comparación y contraste con otras naturalezas. Nuestras mentes se perfeccionan por el conocimiento de las naturalezas irracionales. Desde la perspectiva de Tomás, en el Paraíso, esta era la única manera en que los demás animales eran útiles para el hombre. Con todo, esta única manera era muy importante. El *Génesis* mismo habla de Dios presentando los animales a Adán para que él los conociera y les diera un nombre<sup>33</sup>. Además, según Tomás, cada especie, sin importar cuán baja o humilde ésta sea, tiene, de suyo, alguna perfección propia

<sup>30</sup> *STh*, I, q. 45, a. 4; *STh*, I, q. 45, a. 7, ad 2.

<sup>31</sup> *STh*, I, q. 45, a. 7.

<sup>32</sup> Ver, por ejemplo, De Aquino, T., *Sententia Libri Ethicorum*, lect. 1, no. 1547 (Marietti); *STh*, I, q. 60, a. 4.

<sup>33</sup> Ver *STh*, I, q. 96, a. 3.

que no se encuentra en otra especie<sup>34</sup>. Y el principio u origen de nuestra comprensión de una cosa corporal está en la cosa misma. Es su forma, que es una suerte de “luz inteligible”<sup>35</sup>. Esto es así incluso cuando, al existir en la materia, tal forma es solo potencialmente inteligible y necesita de la operación de la abstracción por parte del intelecto a fin de darle a dicha forma el modo de ser bajo el cual ella pueda manifestarse en acto ante nuestra mente.

De manera que, las cosas corpóreas perfeccionan nuestra mente proporcionándole aquello que, de otro modo, la mente no sería naturalmente apta para alcanzar. Se trata no solo del conocimiento de las cosas mismas, sino también de su origen divino. Tal como cada cosa tiene su perfección propia, así cada una representa la perfección de Dios de manera diferente a las demás. Es por esta razón, observa Tomás, que Dios ha decidido crear una multitud de criaturas<sup>36</sup>. Y no solamente naturalezas personales. Él enseña que el universo de las criaturas como un todo, aunque no sea una persona e incluyendo aun los seres no personales, es de un modo muy real más perfecto que su parte intelectual; es, “extensiva y difusivamente”<sup>37</sup>, más perfecto. La perfección que es intrínseca a la naturaleza intelectual es solo una parte de la perfección de la totalidad del universo. Esto es así, aunque la criatura intelectual tenga, “intensiva y colectivamente”, una mayor semejanza con la perfección divina; es decir, en la medida en que ella es *capax Dei*<sup>38</sup>. Nuestra mayor, más ennoblecedora perfección, no es un absoluto, algo autorreferencial. Es completamente relativa a Dios. Paradójicamente, se trata de una *necesidad* infinita.

Deberíamos notar que justo aquí, en nuestra relación con Dios, las criaturas irracionales, son todavía para uso nuestro, y no simplemente porque nos dan a conocer a Dios, sino también, precisamente, porque lo hacen digno de honor ante nosotros. Tal como lo ve Tomás, honrar a Dios es el fin propio, la materia misma, de la virtud de la religión<sup>39</sup>. Parece bastante adecuado, entonces, que

<sup>34</sup> Ver *STh*, I, q. 55, a. 1, ad 3.

<sup>35</sup> Ver *STh*, I-II, q. 3, a. 6. Acerca de la necesidad de las cosas sensibles por parte de nuestra mente, ver *STh*, I, q. 89, a. 3.

<sup>36</sup> *STh*, I, q. 47, aa. 1-2; cfr. *STh*, I, q. 65, a. 2.

<sup>37</sup> *STh*, I, q. 93, a. 2, ad 3.

<sup>38</sup> *STh*, I, q. 93, a. 2, ad 3.

<sup>39</sup> Ver *STh*, II-II, q. 81, aa. 2, 4, 6; q. 83, a. 3; acerca de nuestra necesidad de las cosas sensibles por las que honramos a Dios, y sobre que el honor es solo para nuestro beneficio, no el Suyo (que en Sí Mismo está “lleno de gloria”), ver *STh*, II-II, q. 81, a. 7.

el Romano Pontífice manifestara preocupación por estas criaturas, justamente por el motivo indicado en el título de su encíclica: *Laudato si'* –Alabado seas, mi Señor–.

Advirtamos también que, según Tomás, la virtud de la religión es parte de la virtud de la justicia. Es la virtud por la cual damos a Dios, en la medida de nuestras posibilidades, lo que le es debido o aquello a lo que tiene derecho. De ahí que yo diga que hay algo de verdad en la idea según la cual el modo como tratamos a los animales y a todas las cosas naturales es un tema de justicia. Sin duda, no es justicia hacia las cosas mismas. No podemos ser más injustos con ellas que lo que ellas pueden serlo con nosotros. Pero Tomás dice bastante explícitamente que actuar contra el orden natural es hacer una injusticia a Dios. De por sí, es más grave que actuar contra un orden humanamente instituido, de cualquier ley hecha por el hombre<sup>40</sup>. Es posible que los seres irracionales no sean más que herramientas, pero no son fundamentalmente herramientas *nuestras*. Si su Amo las ha puesto a nuestra disposición, es a condición de que cuidemos de ellas y las usemos de una manera que les sea conveniente.

Una última observación acerca de la utilidad que tienen para nosotros las criaturas irracionales. En nuestro texto, en la respuesta a la tercera objeción, Tomás dice que la amistad de caridad no se extiende a las criaturas irracionales, como sí ocurre en cambio con la virtud teologal de la fe. La fe puede extenderse a cualquier cosa que sea de algún modo verdadera. El “objeto formal” de la fe es, de hecho, Dios como verdad primera, principio de toda verdad. La fe asiente solo a lo que es revelado por Dios<sup>41</sup>. Ahora bien, la revelación expresa el conocimiento propio de Dios y, por supuesto, Su conocimiento no lo toma de las criaturas, ni la verdad de Su conocimiento de ellas es medida por ellas mismas. Antes bien, ellas son medidas por Su verdad. Y si hay algún sentido en el que las criaturas mismas pueden llamarse verdaderas, es porque se ordenan hacia Su verdad, no hacia la nuestra<sup>42</sup>. Pero notemos que esto es así, aun cuando ellas mismas son causa y medida de nuestra verdad –quiero decir, de la verdad que nosotros alcanzamos naturalmente, no por revelación sobrenatural– e incluso su inteligibilidad intrínseca, enraizada en su forma, se actualiza solo en nosotros. Las criaturas no se denominan verdaderas por

<sup>40</sup> *STh*, II-II, q. 154, a. 12, ad 1.

<sup>41</sup> Ver *STh*, II-II, q. 1, a. 1.

<sup>42</sup> *STh*, I, q. 16, a. 1.

ser causa y medida de nuestra verdad. Porque ellas no se ordenan a nuestra mente *per se*, sino solo *per accidens*<sup>43</sup>. Su relación u orden a nuestras mentes es incidental a sus propias naturalezas.

Considero que esto es bastante sorprendente. Las criaturas irracionales existen para nuestro uso y nos están subordinadas por naturaleza, pero el uso que hacemos de ellas no es una perfección de sus naturalezas<sup>44</sup>. La subordinación no es, por así decirlo, algo *en* ellas. Solo es en la mente de su Hacedor. A ellas las tiene sin cuidado –no dependen de– si las conocemos o lo que pensamos de ellas. Es por esto, dice Tomás, que no tenemos que otorgarles el “beneficio de la duda”, como lo hacemos con las personas<sup>45</sup>. Las criaturas irracionales no se perjudican ni se ofenden si pensamos que ellas son (digamos) materia reciclada. Acepto que pensar de ese modo podría llevar a actuar de maneras que son muy perjudiciales para ellas y que, por consiguiente, pueden hacer daño a los seres humanos y deshonar a Dios. Pero mi punto es que uno de los mayores beneficios que obtenemos de las criaturas irracionales radica en su *no* existir meramente por relación a nosotros o en función nuestra. Ellas en sí mismas son seres. Cada una es una sustancia, un auténtico sujeto del ser, un verdadero “existente”, para usar la terminología de Maritain. Ellas tienen la nobleza que transmite la palabra “realidad”. Y, así, ellas nos impulsan a la consideración de la verdad, que es nuestro fin. Es este un exquisito tipo de utilidad.

### 5. *Ser y bondad, sustancias y personas*

Bastante ha sido dicho ya, eso espero, como para dejar descansar la visión de la “materia reciclada”. Desde esta perspectiva, me atrevería a decir, lo único subsistente, aparte de las personas, es la materia; en ellas, las formas son casi accidentales; y no hay en la naturaleza una inclinación real a la conservación del ser de ninguna especie. Esta no es una visión tomista. Se acerca más a alguna reducción presocrática de todas las cosas a elementos o átomos, o a la concepción cartesiana de los cuerpos como mera extensión y de los animales como máquinas. Pero ahora, en esta última sección, permítanme regresarme a la pregunta de si, manteniendo la parte irracional del mundo en tal alta estima, Tomás puede hacer justicia a la inconmesurablemente más elevada dignidad de la parte racional, las personas. No cabe duda de que él afirma esta dignidad.

<sup>43</sup> *STh*, I, q. 16, a. 1.

<sup>44</sup> Ver *STh*, I, q. 87, a. 3, ad 2.

<sup>45</sup> Ver *STh*, II-II, q. 60, a. 4, ad 2.

Ya lo hemos escuchado decir que solo las personas son propiamente objeto de la caridad, que solo ellas pueden ser tratadas justa o injustamente, y así sucesivamente. Pero la cuestión es si él puede explicar esto adecuadamente. Su metafísica, ¿qué tanta diferencia logra establecer entre personas y no personas?

Pienso en su famosa aserción según la cual el término “‘persona’ significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, a saber, aquello que subsiste en una naturaleza racional”<sup>46</sup>. Esto ya es algo, por supuesto, pero ¿es suficiente? Sitúa a las personas en la cima de la escala de las cosas. Pero pareciera que las sitúa en la *misma* escala. Aun cuando Tomás ve en la naturaleza intelectual la raíz de cierta infinitud, en el caso de las personas creadas se trata, a fin de cuentas, de solo una infinitud con reservas. Es una infinita capacidad de participar en la perfección del ser como un todo y en su causa suprema. Para Tomás, la persona creada, tomada absolutamente, es solo un ser finito, con una intrínseca perfección finita<sup>47</sup>. Y la perfección intrínseca del universo como un todo es mayor. El personalista acérrimo puede sentir, por eso, que el verdadero valor de la persona no ha sido aún develado o explicado. Las personas y las no personas deben mostrarse, en última instancia, inconmensurables. La diferencia debe ser infinita. Ningún cúmulo de bienes no personales puede igualar la bondad siquiera de una sola persona. Ni incluso todas las especies juntas de animales, de plantas y minerales valen lo que un único ser humano vale. Aun cuando las especies deban conservarse, un simple individuo de una especie es prescindible y reemplazable. Un árbol de roble puede sustituirse por otro. Pero nada ni nadie puede sustituir a una persona. Tal como lo plantean algunos personalistas en la actualidad, es como si cada persona de suyo constituyera una especie. Cada persona aporta una contribución única al mundo. Los demás pueden sumarse a este aporte, pero nadie puede reemplazarlo. Y, al menos algunos personalistas, sostienen que las nociones de naturaleza, forma, substancia, y cosas semejantes, no bastan para dar cuenta de esta diferencia. Ellos insisten en que se necesita una metafísica más rica.

¿Qué diría santo Tomás sobre esto? Pienso que diría, ante todo, que esta posición más bien no ha entendido la cuestión. Realmente, no da en el blanco de la dignidad propia de la persona. Aunque esta posición asigna a las personas más dignidad que a cualquier otra cosa, incluso una dignidad infinitamente

<sup>46</sup> *STh*, I, q. 29, a. 3.

<sup>47</sup> Ver *STh*, I, q. 7, a. 2; *STh*, I, q. 50, a. 2, ad 4.

mayor, se trata con todo, del mismo *tipo* de dignidad. Mide las personas y las no personas con la misma escala. Una escala que mira al tipo de *contribución* que ellas hacen al mundo. Supongamos que un amigo te abriera su corazón y te dijera, “¿Sabes? Tengo muchos amores. Amo mi trabajo, amo mi casa, amo mi coche, amo mi iPhone, amo mi perro, y amo a mi esposa.” ¿Habría algo mal aquí?, ¿no? Habría algo mal, aunque él añadiera que ama a su esposa infinitamente más que a las otras cosas. Porque la estaría presentando como amable del mismo modo que son amables las demás cosas. La estaría presentando como algo que es *bueno tener*. Claro que es muy bueno tener una esposa, así como es muy bueno tener un amigo. Pero las esposas, los amigos, y las personas en general, no son únicamente bienes para tener. Todos los bienes que son para tenerlos, son para ser tenidos por las personas. Esto es, todas las cosas buenas, incluidas las personas mismas, son *para* las personas.

Es precisamente lo que consideramos más arriba, en la explicación de Tomás acerca de por qué los seres irracionales pueden en algún sentido ser amados, pero no como amigos. Ellos únicamente pueden ser amados como bienes que queremos para nuestros amigos. Las cosas naturales son valiosas *en sí* mismas, pero no *para* sí mismas. Ellas son para las personas. Así como solo las personas pueden ser felices o infelices, de igual manera, solo ellas pueden verdaderamente poseer sus bienes y relacionarse con ellos en cuanto bienes, conocer su bondad, usar y gozar de ellos, y querer que otros los tengan, los usen y gocen de ellos también. Ellas conocen así mismo su propia bondad y la de las demás personas, y se benefician y gozan de esa bondad. Su bondad no es *solo* para ellas mismas. Pero *es* para ellas mismas, y esto las sitúa en un nivel por completo diferente del de las cosas buenas que no son personas. Aun cuando la persona sea solo parte del mundo y el mundo como un todo encierre más perfección y bondad que la que contiene una persona, la persona no es solo una contribución más al mundo. El mundo es *para* esa persona. Obviamente, no es para esa persona sola. Es para toda persona. Pero no es para ninguna no persona. Ni siquiera es para sí mismo.

Dicho brevemente, solo las personas son para sí mismas. Si queremos una sola palabra que condense esta diferencia entre la bondad o la nobleza o la dignidad de las personas y la de cualquier otra cosa, Tomás tiene una a la mano: “libertad”<sup>48</sup>. Y lo que es más fundamental aún, para él, ser libre es precisamente

<sup>48</sup> Ver *Cont. Gent.*, I, chap. 88, no. 734.

eso: ser para sí mismo. Si tú tratas a las personas como si solo fueran algo para ti y no también para sí mismas, las estás tratando como simples medios, como esclavas. Y aunque tú seas amable con ellas, y ellas te agraden e incluso las quieras, no obstante, mientras las trates como esclavas, no puedes ser su amigo. Un amigo es alguien que tú amas como a ti mismo. Pero el punto es que únicamente las personas pueden ser amadas así.

Ahora bien, pienso que es cierto que nociones metafísicas como naturaleza, forma y sustancia, no bastan para dar cuenta de esto. Es decir, las nociones que corresponden estrictamente a la explicación del *ser* de una persona no son suficientes. Sin embargo, pienso también que las nociones y principios metafísicos adicionales que se necesitan para desarrollar el tema los proporciona el mismo santo Tomás. Son nociones que pertenecen a la metafísica del *bien*. Ya hemos dado una mirada rápida sobre dichas nociones, al tratar de la distinción entre lo que es objeto propio del amor de amistad y lo que es solo objeto propio del amor de concupiscencia<sup>49</sup>. Dado que algo es amable en la medida en que es bueno, esto equivale a una distinción entre los modos de ser bueno. Mucho se podría decir acerca de este tema<sup>50</sup>. Yo solo quiero llamar la atención sobre cuán fuerte es esta distinción.

Como únicos seres que pueden ser objeto del amor de amistad, las personas no son simplemente más amables, ni solo bienes mayores que las demás cosas. Ni siquiera la expresión “infinitamente mayores” consigue aferrar qué tipo de bien es la persona. Es que las personas son bienes bajo un *sentido* diferente y predominante de la palabra “bien”. Tomás llega hasta comparar la diferencia que existe, en cuanto bienes, entre estos objetos de las dos clases de amor, con

<sup>49</sup> Noten que estoy diciendo “solo” porque lo que es amable con amor de amistad puede ser, y de hecho siempre lo es, amable con amor de concupiscencia también. Únicamente los seres personales pueden gozar del bien, y así mismo son los seres capaces de ocasionar mayor gozo.

<sup>50</sup> Para un tratamiento excelente y profundo de esta distinción y de su relación con la noción de persona de Tomás, consultar los siguientes estudios de Gallagher, David M., “Person and Ethics in Thomas Aquinas,” *Acta Philosophica* 4, no. 1 (1995): 51-71; “Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas,” *Mediaeval Studies* 58 (1996): 1-47; “Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others,” *Acta Philosophica* 8, no. 1 (1999): 23-44. Yo analizo con más detalle dicha distinción, y específicamente el punto que estoy señalando aquí, en Stephen L. Brock, “Is Uniqueness at the Root of Personal Dignity? John Crosby and Thomas Aquinas,” *The Thomist*, 69, no. 2 (2005): 173-201, esp. 191-197.

la diferencia que existe, en cuanto seres, entre una cosa subsistente y una cosa meramente inherente. Hace esto en la primera cuestión sobre el amor en la *Prima secundae* de la *Summa*:

Lo que se ama con amor de amistad, se ama absolutamente y por sí mismo, mientras que lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por sí mismo, sino que se ama para otro. Porque, así como un ente (*ens*) en absoluto, es lo que tiene ser (*esse*), mientras que un ente en sentido relativo es lo que es en otro; de igual modo, el bien, que es convertible con el ser, tomado en absoluto es lo que tiene bondad en sí mismo; mientras que lo que es bueno para otro, es bueno en un sentido relativo<sup>51</sup>.

Ahora bien, no deberíamos confundir lo que Tomás llama aquí “bueno para otro” o “bien de otro” con ser bueno meramente como medio. Un medio, como tal, es bueno solo como conducente a algún resultado ulterior, a algún fin. Y, sin embargo, un fin genuino, un bien noble, puede ser simplemente un “bien de otro”, en el sentido de que existe solo para que otro lo disfrute. En este sentido, incluso el último fin mismo, la felicidad, es un “bien de otro”<sup>52</sup>.

Pero el punto que deseo enfatizar es que, aun algunos de los seres subsistentes, los irracionales, son solo bienes de otro. Esto es, la comparación entre bien y ente no guarda una simetría estricta. Las personas y las no personas, pueden tener un modo común de ser entes o ser entes en el mismo sentido –a saber, en el sentido de que son una substancia (compuesta)– y, sin embargo, tienen modos de bondad radicalmente diferentes y son bienes en un sentido diverso, meramente analógico del cual el sentido primario corresponde a las personas<sup>53</sup>.

Esto puede sonar como una respuesta *ad hoc* al requerimiento de una explicación acerca de del especial valor o dignidad de las personas. Pero pienso que

---

<sup>51</sup> *STh*, I-II, q. 26, a. 4. Una discusión similar se encuentra en Aquino, *In De divinis nominibus*, chap. 4, lect. 9, no. 404 (Marietti).

<sup>52</sup> Da la impresión de que George I. M., “Aquinas on the Goodness of Creatures...” 83-84, estuviera un poco confundida sobre este punto. Ella se expresa como si del hecho que las criaturas irracionales sean nobles y nunca puedan convertirse en “desechos” (como sí pueden serlo las meras herramientas), se siga que ellas sean amadas con algo más que con amor de concupiscencia.

<sup>53</sup> Se ve otra asimetría en el hecho (mencionado arriba, nota 49) acerca de que lo que es bueno por sí mismo, amable con amor de amistad, puede también ser bueno para otro y amable con amor de concupiscencia; esto es verdad incluso de Dios (ver, por ejemplo,

esto concuerda con algo que Tomás explica previamente en la *Prima pars*. Y es que, si bien el ente y el bien son convertibles –todo lo que es de alguna manera un ente, es así mismo de alguna manera bueno, y viceversa– no obstante, los sentidos primarios y absolutos de “ente” y “bien” no son convertibles<sup>54</sup>. (Esto no es un absurdo. Después de todo, como él mismo remarca aquí, los dos términos no son simples sinónimos). En este texto, el análisis del bien parece limitarse a cómo se utiliza el término cuando se lo toma en estricta relación con la naturaleza de lo que se denomina bueno. Me refiero al caso, por ejemplo, de un caballo del que se dice que es un buen *caballo*. Tomás afirma que lo que hace a un caballo ser un ente sin más–lo que lo hace simplemente existir–es su ser sustancial, y esto le confiere *alguna* bondad. Pero a fin de ser absolutamente un buen caballo, necesita mucho más –debe tener un cierto tamaño, ser saludable, ser fuerte, etc–. Por el contrario, a mi entender, el pasaje de la *Prima secundae* está diciendo que incluso ser absolutamente un buen *caballo* no es lo mismo que ser absolutamente bueno, *sin más*. Esto pertenece solo a lo que es amable con amor de amistad. Y esto debe ser una persona. Las personas y las no personas pueden ser entes en el mismo sentido<sup>55</sup>. Pero no son bienes, o amables, en el mismo sentido. La amabilidad de las personas no se sitúa en la misma escala de los otros entes.

Pero lo que especialmente típico de Tomás, me parece, es su no tener necesidad de menospreciar los árboles para exaltar las personas –o viceversa–.

---

*STh*, I, q. 60, a. 5). Pero lo que subsiste, al menos como un subsistente completo (esto excluye al alma humana) no puede a su vez inherir en otro al modo como la forma inhiere en la materia o en otro sujeto. Esto implicaría una contradicción: ser en otro y no ser en otro.

<sup>54</sup> Ver *STh*, I, q. 5, a. 1, ad 1.

<sup>55</sup> Tanto la persona humana como un árbol existen gracias a una forma que inhiere en la materia. Ellos se dividen de la misma manera a partir de la potencia de la materia. (Sobre la división, con relación al ser, por parte de lo que está meramente en potencia, ver el pasaje citado más arriba en la nota 54). Ellos están en el mismo género real de la sustancia. Las personas angélicas existen a través, y son, formas completamente separadas de la materia. No están en el mismo género real como sucede con las personas humanas. Pero la forma de una persona humana (alma) tiene algo en común con un ángel, a saber, la subsistencia. Y aunque el alma humana comparta su ser con la materia, ella misma y su ser no dependen de la materia del modo como dependen las formas inferiores a ella. (Ver *STh*, I, q. 76, a. 1, ad 4; también De Aquino, T., *Quaestiones disputatae De anima*, a. 1, ad 5, and a. 2, ad 2, 3, etc.). Así, pienso que podemos decir que el ser de cualquier persona trasciende el ser de cualquier no persona en una manera desproporcionada. Pero lo que estoy sugiriendo es que la bondad de la persona difiere incluso más radicalmente.

Encontramos lo mismo en su tratamiento de los otros rankings: naturaleza y gracia; filosofía y teología; criatura y creador. A sus ojos, la parte no racional de la realidad es maravillosa, fascinante, noble. Pero su valor no es de ninguna manera enaltecido meramente negando que existe para nosotros y para su (y nuestro) Hacedor. Porque, de todos modos, simplemente no puede ser amada como los amigos son amados. Y yo, en efecto, no digo no *deberían*; digo *no pueden*. Las criaturas irracionales no pueden ser otro yo para nosotros. Pero ellas pueden, y deberían, ser amadas *para* nosotros mismos y para nuestros amigos. Y si nosotros de verdad queremos que se conserven, deberíamos ciertamente sentirnos complacidos de tener un Amigo que puede siempre hacer algo por ellas.

