

ONTOLOGÍA DEL ALMA HUMANA

Prof. Dr. Juan Cruz - Cruz

Director del Departamento de Filosofía y del Consejo Editorial de la Colección de pensamiento medieval y renacentista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. El presente es el “Estudio preliminar” de la obra *Cuestiones Disputadas sobre el alma* de Tomás de Aquino, traducción y notas de Ezequiel Téllez, EUNSA 2ª, 2001. Se reproduce con autorización del autor.

I. EL SER DEL ALMA HUMANA

1. La realidad del alma

1. El alma humana es una *realidad concreta: anima humana est... hoc aliquid*. Esta es la tesis con que el primer artículo de las *Quaestiones disputatae de anima (De An)* abre el debate sobre el ser y la naturaleza del alma humana. A un contemporáneo nuestro, acostumbrado al método científico empleado para conocer las cosas físicas y materiales, la expresión “una realidad concreta” aplicada al alma puede parecer irreflexiva y arriesgada: sobre todo si se tiene la convicción de que cualquier realidad habría de darse mediante observación y experimentación; y a ningún científico se le ha presentado la “realidad” del alma en la punta de un bisturí o en la lente de un microscopio.

Y, sin embargo, el Aquinate considera que el alma es *una realidad concreta*. Esta tesis decide las siguientes líneas de su tratado. Ahora bien, él siempre tuvo conciencia de que no es fácil adentrarse en el estudio del alma: *cognoscere quid sit anima difficillimum est*.¹ Pero estaba también convencido de que el hombre no llega a estimar lo que sabe de las cosas que le rodean hasta que no se conoce a sí mismo. Él parte de la certeza de la propia existencia – de su yo, de su alma-, atestiguada en el ejercicio concreto y actual de la vida ²; y se dispone a la ardua y dificultosa tarea de conocer la esencia del alma. Analizando los contenidos de ese ejercicio vital espontáneo, el Aquinate ve que ellos son como signos y propiedades de *una realidad concreta* y unitaria, a través de los cuales irá conociendo progresivamente su naturaleza. Por tanto, “la ciencia que se tiene del alma es totalmente cierta porque cada uno experimenta en sí mismo la posesión del alma y la presencia en sí de sus actos”³.

Caemos en la cuenta de que la naturaleza del alma puede ser conocida, tan pronto como elevamos la mirada intelectual, concentramos la atención en los procesos de nuestra vida y comenzamos a pensar sobre el sentido de lo que en ellos conocemos. ¿Es que estos pueden carecer de un principio unitario que les otorgue sentido tanto en sus estructuras como en su funcionamiento? A ese principio que, necesariamente, habrá de ser efectivo, o sea, real y concreto, se le llama *alma*. Claro que llegando a esta conclusión ya no estamos ante las formalidades de observación empírica y series experimentales que el método científico exige, sino ante las urgencias de profundización y búsqueda de sentido que impulsan el método

filosófico. Y desde este punto de mira habla el Aquinate. Hay realidades sensibles, eso es claro; pero también suprasensibles, como el alma humana.

2. Algunos contenidos que Santo Tomás desarrolla en estas *Quaestiones disputatae de anima* eran examinados por los tratadistas medievales en la última y culminante cuestión de un estudio que solían exponer en forma de comentario al libro de Aristóteles titulado Περὶ ψυχῆς. Esta obra del Estagirita -que en realidad no está acabada- se compone de tres libros: en el primero pasa revista a las distintas opiniones sobre la naturaleza del alma e indica que ésta es principio de vida; en el segundo, describe las distintas facultades del alma, especialmente las sensitivas; y en el tercero compara las potencias sensitivas con el intelecto, subrayando que las funciones intelectivas son las más elevadas del alma. El Aquinate realizará un profundo comentario a esta obra. La preocupación fundamental de Aristóteles en ese tratado- que tiene como telón de fondo el dualismo de alma y cuerpo enseñado por su maestro Platón [4](#)) – es aclarar el papel que el alma juega como “forma” del cuerpo dentro del compuesto psico-biológico humano; y al alcance de este papel se remiten sus análisis sobre la estructura y la función de los sentidos externos e internos. Indica también el Estagirita en la tercera parte de su libro aspectos ontológicos esenciales del proceso cognoscitivo superior que no se agotan en el papel que el alma juega como informadora del cuerpo: son los que definen al conocimiento por la inmaterialidad e intemporalidad. Pero estos caracteres no benefician particularmente al alma como forma, sino a una inteligencia activa que no hace con ella unidad *sustancial*.

Justo desde esos caracteres espirituales y de la unidad sustancial que guardan en el alma parte Santo Tomás en las *Quaestiones disputatae de anima* para volver con profundidad sobre el sentido ontológico del papel informador de un alma que es espiritual. Y reconduce el planteamiento que Aristóteles hace del alma *como forma* [5](#) a la consideración del *acto de ser (esse)* del alma.

3. Desde luego, si pudiera indicarse un tratado en el que se viera con nitidez la aplicación de este enfoque original del “acto de ser” tomista al hombre habría que indicar, entre algunos otros importantes, las *Quaestiones disputatae de anima*.

a) Ciertamente Aristóteles reconoce que en el hombre hay operaciones cognoscitivas que sólo una sustancia *intelectual* puede realizar. Pero una sustancia intelectual es una sustancia *separada* y, como tal, incorruptible. Luego las formas *naturales*, en las que incluye el alma humana, no son sustancias separadas y, por tanto, *perecen* cuando se desintegra el compuesto de materia y forma. La primera condición, pues, que debería cumplir la sustancialidad del alma -la subsistencia intelectual e individual - es que no fuese la forma *natural* de un cuerpo. Así pues, Aristóteles parece remiso a incluir en el alma humana - como forma sustancial del cuerpo- la nota de sustancia intelectual individual. Siguiendo esta doctrina aristotélica los grandes comentaristas árabes, sobre todo Averroes, enseñan que las operaciones intelectuales del hombre son causadas por una sustancia intelectual separada (el intelecto agente), que sólo está presente en él por sus operaciones. La inmortalidad corresponde, pues, a esta sustancia intelectual separada -o sea, incorruptible-; el alma personal, forma del cuerpo, es precedera De modo que, para el aristotelismo, la forma de una sustancia material es tan corruptible como ésta; la forma incorruptible es separada, sin

relación trascendental a la materia. Ese enfoque no llega a explicar que una forma intelectual sea al mismo tiempo *forma* de un cuerpo y *realidad espiritual subsistente*, porque tampoco ha llegado a concebir una sustancia espiritual compuesta de potencia y acto, o sea, de esencia y ser (existencia). Pero justo en estos términos se plantea el reto de una ontología del alma.

b) Algunos Padres de la iglesia quedaron indecisos ante el dilema presentado por la filosofía antigua: el alma humana o es una sustancia inmaterial e inmortal (Platón) o es la forma mortal de un cuerpo en la unidad sustancial del hombre (Aristóteles). Ante esta alternativa, oscilaron más hacia el primero que hacia el segundo sentido. Un ejemplo de ello lo tenemos en San Agustín, el cual se inclina por el concepto platónico, que le permite hacer resaltar la distinción entre cuerpo y alma y la superioridad de esta sobre aquél: “el hombre es alma racional, la cual utiliza un cuerpo mortal y terreno” [6](#), el alma viene a ser “una sustancia que participa de la razón y que está capacitada para regir el cuerpo” [7](#); es más, no la concibe como forma del cuerpo, aunque la unión con éste no es violenta, como en Platón, sino natural [8](#). Otras veces acude tímidamente a la explicación aristotélica: “el hombre es un animal racional, mortal” [9](#). Fundamentalmente propende a la concepción platónica: “el sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo; tampoco siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo” [10](#). Conforme a esta tesis -ya impugnada por Aristóteles-, Guillermo de París, Enrique de Gante y San Buenaventura ponen la facultad sensible no en el compuesto de alma y cuerpo, sino en el alma sola. San Alberto Magno representa un caso típico del compromiso ecléctico ante ambas alternativas: el alma puede definirse en sí misma, como sustancia espiritual (Platón); y puede definirse en relación al cuerpo, como forma sustancial (Aristóteles).

c) La novedad del enfoque tomista sobre el aristotélico (que en este caso considera la sustancia del hombre como compuesta de materia y forma), estriba en mantener que el alma humana es de suyo una sustancia compuesta de *esencia* y *ser* (existencia). En todo lo que existe, salvo en Dios, hay una composición de algo que es potencia con algo que es acto; pero el acto no necesita ser una forma, ni la potencia ser una materia; un alma es una sustancia porque está compuesta de su esencia, que es la de una forma espiritual orientada a un cuerpo, y de su acto de ser (*esse*). Y dado que no incluye materialidad en su estructura, el alma humana es una forma simple, sin composición de elementos tales como materia y forma (*De An* a6 c). El alma humana es la forma de un cuerpo, *porque* es justamente la clase de sustancia que es: *físicamente simple*, aunque *metafísicamente compuesta*.

De un lado, es *físicamente simple*, o sea, no compuesta de materia y forma: pues, así como lo recibido se recibe según el modo de ser del recipiente, también las cosas conocidas lo son según el modo en que su forma está en el cognoscente. ¿Y cómo realiza el cognoscente su actualidad? Pues conociendo la naturaleza de las *cosas absolutamente*, por ejemplo, conociendo el árbol en cuanto que es absolutamente árbol. ¿Y dónde se encuentra el árbol en su forma absoluta, en su propia razón formal? En el pensamiento, en el cognoscente actualizado, o simplemente, en el alma intelectual, cuyo acto es el pensamiento. Por consiguiente, el alma intelectual es *una forma absoluta* y no un compuesto de materia y forma. Se trata, en este razonamiento, de aplicar congruentemente el principio de que *el obrar sigue al ser*: “El alma recibe las especies inteligibles no solamente sin la materia y sin sus condiciones, sino que ya no hay posibilidad de que en su operación propia tenga

comunicación con un órgano corporal, de suerte que una cosa corporal fuera órgano de la intelección, como el ojo lo es de la visión. Así, por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectual *obre por sí*. Y como cada cosa obra según *esté en acto*, es necesario igualmente que esta alma intelectual tenga *el ser absolutamente por sí*, independientemente del cuerpo. En efecto, las formas cuyo ser depende de la materia o del sujeto, no tienen operación que les sea propia" (*De An a 1 c*) [11](#). Partiendo, pues, de la actualidad de ser del alma - especialmente elevado en su acto de entender- muestra Santo Tomás que el alma humana es *subsistente* [12](#). Con este argumento se distancia de todo tipo de materialismo [13](#).

De otro lado, es *metafísicamente compuesta* de potencia y acto. El alma humana, aunque es una forma subsistente, es necesario que participe del ser mismo, como la potencia participa del acto. Sólo el ser mismo subsistente (Dios) no participa de nada. Pero el ser mismo es el acto último del cual participan todas las cosas: "El alma humana, siendo subsistente, está compuesta de *potencia y acto*. En efecto, la sustancia misma del alma *no es su ser*, sino que se compara a éste como la potencia al acto. Pero de ello no se sigue que el alma no pueda figurar como forma del cuerpo: porque también tratándose de otras formas, lo que es forma y acto con respecto a una cosa se halla en potencia respecto a otra" (*De An a 1 ad6*) [14](#). Tensando antropológicamente la distinción -tan propia de su doctrina metafísica- entre ser y esencia, ofrece una tersa y precisa página para indicar esa posesión del ser que es propia del alma: "En las sustancias compuestas de materia y forma encontramos tres cosas: la materia, la forma y el ser mismo, de las cuales el principio es la forma, pues la materia, por el hecho de recibir una forma participa del ser. Así pues, el ser se sigue de la forma. Y, sin embargo, la forma no es su ser, aunque sea principio de él. Y aunque la materia no adquiera el ser sino a través de la forma, la forma en cuanto forma no tiene necesidad de la materia para ser, pues el ser deriva de la forma; pero tiene necesidad de la materia, porque siendo la forma del tipo que es, no subsiste por sí misma. Por tanto, nada impide que exista una forma separada que tenga ser, y que el ser sea en este sentido su forma. Pues la esencia misma de la forma se compara al ser como la potencia a su acto propio. Y de esta manera, en las formas que subsisten por sí mismas hay tanto potencia como acto, en la medida que el ser mismo es acto de la forma subsistente, la cual no es su ser. En cambio, si alguna cosa es de tal modo que es su ser, lo cual es propio de Dios, no existirá en ella potencia ni acto, sino acto puro. Y a partir de esto Boecio dice en el libro *Sobre las Hebdómadas* que en aquellas cosas que son posteriores a Dios, se distingue el ser (*esse*) y lo que es (*quod est*), o como algunos dicen, lo que es (*quod est*) y aquello por lo que es (*quo est*). Pues el ser mismo es aquello por lo que algo es, tal como el correr es aquello por lo que alguien es corredor. Por consiguiente, siendo el alma una forma subsistente por sí misma, puede darse en ella una composición de acto y potencia, es decir, de ser y lo que es, mas no una composición de materia y forma" (*De An a6 c*) [15](#).

2. El escándalo de la unicidad del alma

Desde el punto de vista antropológico, la tesis de la unicidad del alma en el hombre es quizás la más representativa del Aquinate, no sólo reposadamente mantenida por él, sino esforzadamente defendida hasta el final de su vida. Hacia mitad del siglo XIII era normal encontrarse en los foros académicos con la doctrina de la pluralidad de formas sustanciales en cualquier compuesto mundano,

incluido el hombre. La postura de Santo Tomás desató una batalla dialéctica.

1. El origen histórico de la doctrina de la pluralidad de formas dentro de un mismo compuesto se halla principalmente en el neoplatonismo. Enseñaba, por ejemplo, Plotino tres tesis fundamentales. Primera, que hay en el hombre tres principios diversos y separables νοῦς, ψυχή y σῶμα, o sea, espíritu, alma y cuerpo [16](#). Segunda, que el alma vivificante no da al cuerpo el ser corpóreo [17](#); dicho de otro modo: que hay una forma propiamente corpórea. Tercera, que la forma de un cuerpo esta compuesta de otras formas: en un λόγος se contienen otros λόγοι [18](#). El mismo San Agustín no vio dificultades en aceptar tres principios (*spiritus et anima et corpus* [19](#)) en el hombre; y aunque el doctor de Hipona parece enseñar en algún escrito [20](#) que el alma humana es forma del cuerpo, en realidad su tesis inicial defendía que el alma humana es transportadora de Dios a la forma corpórea, tesis que explícitamente rechazó más tarde, por considerarla deudora del emanacionismo neoplatónico [21](#), aunque no llegó a formular terminantemente el sentido ontológico unitario del alma humana. Asimismo, la doctrina «pluralista» neoplatónica influyó en los intelectuales del siglo XIII (como Rogerio Bacon y Duns Escoto) a través de la *Fons vitae* de Avicebrón. El pluralismo de formas en los seres mundanos era la doctrina común o más extendida cuando aparece en escena el Aquinate.

2. Santo Tomás expone la tesis de la unicidad de la forma sustancial inspirado en la doctrina aristotélica de la unidad como medida de todas las cosas, πάντων μέτρον το ἐν [22](#), pues incluso lo que tiene partes es un todo unitario por la unidad que esas partes toman de un tercero. De modo que una cosa que es plural en acto no puede ser en realidad una en acto: sólo lo que es plural en potencia puede ser en la misma cosa uno en acto. La unidad actual únicamente tolera la pluralidad potencial. Y así, es imposible que de varias sustancias actuales pueda surgir un tercer ser sustancial y uno; lo que es dos en acto no puede ser uno en acto, pero lo que es dos potencialmente puede ser actualmente uno: ἀδύνατων γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχεία οὐδεποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἦ, ἔσται ἓν [23](#). Y, en concreto, el hombre es uno en cuanto el cuerpo es potencia y el alma acto. Las *Cuestiones disputadas sobre el alma* no hacen otra cosa, en sus doce primeros artículos, que demostrar que la unión de alma y cuerpo condiciona la unidad y el ser del hombre, así como la cooperación efectiva de sus diversas fuerzas físicas y psíquicas. Es lo que hizo también el Aquinate abrumadoramente, hacia 1264, en veintiún capítulos de *Contra Gentes* (II, 56-77) y, más concisamente, hacia 1268, en ocho artículos de *Summa Theologiae* (1 q76), así como en *De spiritualibus creaturis*, por citar sus obras más representativas al respecto. También la pluralidad de los accidentes tiene su unidad y su ser únicamente en el sujeto o sustancia.

La tesis del Aquinate se resuelve en dos proposiciones:

Primera. En el hombre, el alma espiritual es *forma sustancial* del cuerpo, por lo que realiza la unidad esencial de alma y cuerpo; de modo que alma y cuerpo tienen entre sí la misma relación que la forma sustancial y la materia: la unión es, ontológicamente hablando, sustancial. Los adversarios de esta tesis eran no sólo los platónicos que consideraban el alma únicamente como *motor* del cuerpo (*De An* a1 y a11), sino los averroístas que, como Sigerio de Brabante, negaban toda alma espiritual *individual* y atribuían el conocimiento superior del hombre a la intervención de un espíritu separado, un intelecto independiente, de modo que la

unidad de alma y cuerpo venía a ser accidental. Para refutar estas doctrinas el Aquinate recurre insistentemente a la fuente de la experiencia: si decimos que el alma es *el primer principio por el cual vivimos, sentimos y pensamos* es porque cada uno experimenta en sí mismo que, por ejemplo, el pensamiento pertenece a su propia naturaleza. Es más, frente a estos contendientes tensa en *De Anima* sus expresiones, llegando a decir que tanto la función abstractiva (adjudicada por los averroístas a un intelecto separado) como la función cognoscitiva de la inteligencia, son *experimentadas por nosotros en nuestro interior*: "utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis" (*De An* a5).

Segunda. El alma espiritual es la *única* forma sustancial del hombre: y porque el alma es la única forma esencial del compuesto humano hay *unidad esencial* entre alma y cuerpo. No hay, pues, pluralidad de formas sustanciales en el compuesto humano. Hay verdadera unión sustancial de alma y cuerpo si el alma espiritual es la única forma sustancial que otorga al compuesto todo su ser actual, desde su ser corpóreo hasta su ser espiritual, pasando por su ser vivo y su ser sensible. De modo que la unión se verifica *directamente* entre el alma y la materia puramente potencial. Y este es el punto en el que Santo Tomás se enfrenta a la inmensa mayoría de pensadores del siglo XIII, los que sostenían que la pluralidad de formas en un mismo sujeto era compatible con la unión sustancial de alma y cuerpo.

a) La tesis del pluralismo de formas sustanciales en un solo compuesto llegó asociada con otras tres corrientes: la del *hilemorfismo universal*, la de las *razones seminales* y la del *ultrarrealismo* platonizante. Por la primera, vinieron muchos al convencimiento de que incluso las sustancias espirituales creadas, como el alma humana, se componen de materia y forma. Por la segunda, se creyó que hay en el hombre formas incompletas dentro de la materia, las cuales se van convirtiendo en formas de nuevas cosas naturales; tal era la tesis de San Buenaventura [24](#). Por la tercera, los diversos *grados lógicos* de abstracción -en una serie descendente que va de lo general a lo particular- se hipostatizan o sustancializan como *formas ontológicas* actuales: Gilberto Porretano defendía de esta manera la pluralidad de las formas [25](#).

Desde la afirmación ontológica de que es imposible que en el hombre haya otra forma sustancial distinta del alma espiritual (*De An* a3, *STh* 1 q76 a4, *CG* II c57, *De Spirit Creat* a3), Santo Tomás rechaza seis corrientes antropológicas que circularon a lo largo de la Edad Media: primera, la composición de materia y forma en el alma intelectual; segunda, la actualidad de la materia primera; tercera, la trinidad de almas en el hombre; cuarta, la forma corporal especial; quinta, la sustancialización o estratificación psicológica de los diversos grados de abstracción; sexta, las *razones seminales* como semiformas incorporadas a la materia primera.

Ahora bien, desde el punto de vista antropológico, fueron muy pocos los que enseñaron la triplicidad de almas en el hombre; y sólo algunos eran autores muy señalados, como Roberto Kilwardby, para quien "el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual no son accidentes, sino tres formas sustanciales que constituyen una totalidad" [26](#). En parecidos términos se expresaron Rogerio Bacon y Pedro Juan Olivi.

b) Pero lo cierto es que estuvo muy extendida la tesis de la *cohabitación* de la «forma corporal» con la «forma espiritual», o sea, la pluralidad de las formas en el viviente, tanto

humano como no humano: el cuerpo posee inicialmente su propia forma, sobre la cual se asienta la forma del alma. Esta «forma corporal» se pasea incuestionable por los escritos de los más prestigiosos autores medievales. Escoto Eriúgena sostiene que el cuerpo del hombre consta *ex formata materia* [27](#). Pedro Lombarda afirma que "el cuerpo formado es el cuerpo animado por la propia alma, y es informe cuando no tiene el alma... Pero una vez formado el cuerpo adviene el alma espiritual" [28](#). Alejandro de Hales sostiene que "el alma es el acto natural del cuerpo completo en su forma natural, forma que se llama forma corporal" [29](#). Para Duns Escoto las partes del cuerpo son como formas actuales incompletas que acaban «ultimadas» (*ultimate*) o determinadas por la forma esencial [30](#). A esta tesis de la «forma corporal» se habían sumado ya Gundisalino, San Buenaventura, Ricardo de Mediavilla, Guillermo de París y Pedro Juan Olivi. O sea, intelectuales de gran prestigio, quienes mostraban así la dificultad de salvar la unión sustancial del viviente humano.

3. Ahora bien, la tesis del enfrentamiento entre el agustinismo contra el aristotelismo es sólo parcialmente cierta. Pues muchos de los que defendían la pluralidad de formas pretendían también pertenecer a la escuela de Aristóteles; y el Aquinate, por su parte, se consideró siempre discípulo de Agustín [31](#). Ni siquiera puede decirse que los dominicos aceptaron en bloque la solución de la unicidad de la forma sustancial: muchos de ellos se oponían a Tomás en estos mismos temas, como es el caso de Roberto Kilwardby, convencidos de que la tesis de Tomás sobre la unicidad de la forma sustancial ponía incluso en peligro su fe.

Don Lottin indicó que, alrededor de 1230, pensadores como Rolando de Cremona, Felipe el Canciller, Juan de Rochelle y Alejandro de Hales estaban en contra de la pluralidad de formas e incluso dudaban en hacer valer la autoridad de san Agustín a su favor [32](#). Pero estudios posteriores han modificado esta tesis [33](#). Según Zavalloni "el debate doctrinal de los escolásticos del siglo XIII no trata del *agustinismo* y el *aristotelismo*, sino de la *doctrina tradicional* y la *doctrina tomista*. La doctrina tradicional se incorpora, como la doctrina tomista, en concepciones de origen aristotélico. La expresión que mejor podría caracterizar la doctrina tradicional sería la del *aristotelismo ecléctico*, para oponerla al *aristotelismo radical* de Sigerio de Brabante y al aristotelismo personal de santo Tomás. El aristotelismo ecléctico presenta un matiz diferente según los distintos autores que siguen la influencia predominante que experimentan. Así, podremos hablar de un *aristotelismo neoplatónico* en Tomás de York, san Buenaventura y Roger Marston, y de un *aristotelismo agustino-avicenista* en Ricardo de Mediavilla" [34](#).

Y así Torrell reconoce que "en la primera escolástica reinaba una gran diversidad en esta materia, y que los partidarios de la pluralidad de formas decían que no sólo Avicibrón, sino también sobre todo Avicena, y a través de él Al Farabi, eran de esa opinión. En cuanto a san Agustín, la incertidumbre de su opinión sobre el tema llevaba a los que querían reclamar su autoridad a intentar conciliarle con la doctrina aristotélica. Así se había llegado a identificar la doctrina tradicional, antes de la llegada de santo Tomás, con la de un *aristotelismo ecléctico* y, de una forma más matizada, con un *aristotelismo ecléctico neoplatonizante* revalorizando de nuevo la influencia de Avicibrón" [35](#). En cualquier caso, la época pretomista se caracteriza por la admisión de un dualismo de substancias.

4. Cuando el Aquinate expone su doble tesis estalla una tormenta que hasta tiñe

políticamente las aulas universitarias. Los adversarios del Aquinate buscan incluso pasadas autoridades para respaldar la doctrina pluralista. A este respecto, se reivindicó el prestigio de San Agustín para abanderar una tesis que en el Obispo de Hipona era todavía insegura y poco definida. Juan Peckham, por ejemplo, llega a decir que la tesis del pluralismo de formas era una herencia sagrada de San Agustín [36](#). Tampoco Duns Escoto la rechaza de modo contundente [37](#).

Pero Santo Tomás es perentorio: la entidad absolutamente una no surge por dos actos, sino por la potencia y el acto. De modo que, si cada una de las formas es principio de unidad y constituye por sí misma una sustancia actual, resulta que varias formas constituirían distintas sustancias, por lo que desaparecería la entidad absolutamente una. En el hombre no hay nada más que una forma sustancial, el alma espiritual que se une directamente a la materia primera, conteniendo potencialmente todas las demás y dando al individuo humano todo el ser actual: es imposible la unidad esencial de varias sustancias actuales.

En principio, el 10 de diciembre de 1270 fueron condenadas por el obispo de París, Esteban Tempier, trece proposiciones averroístas -que formaban parte de la doctrina de Sigerio de Brabante-, en una de las cuales se daba tácitamente razón a la postura del Aquinate, quien se oponía a la tesis averroísta de que el intelecto de todos los hombres "es uno y el mismo numéricamente" [38](#). Pero *la doctrina de la unicidad de la forma sustancial* fue combatida no sólo por toda la Facultad teológica de París, sino por sus hermanos de religión, según relata el franciscano Juan Peckham [39](#) -que más tarde sería primado de Inglaterra-, indicando que *totus mundus* la consideraba insólita, era ajena a todo el mundo. Incluso un año exacto después de la muerte del Aquinate (acaecida el 7 de marzo de 1274), el obispo de París, Esteban Tempier, condenó varias tesis tomistas [40](#), entre las cuales no se encontraba la de la unicidad de la forma. Pero el dominico Roberto Kilwardby, Arzobispo de Canterbury, condenó el 18 de marzo de 1277 veintinueve proposiciones, entre las cuales se hallaba la referente a la unicidad de la forma de Santo Tomás [41](#); más adelante llegó a condenar también la tesis de la unicidad del alma en el hombre [42](#). Roma tuvo que intervenir para frenar la contienda. Mientras tanto, paulatinamente en París se iba abriendo una pujante vía de comprensión hacia la doctrina antropológica del Maestro: Gil de Roma y Gil de Lessines fueron sus más intrépidos defensores. Bien pronto, un Capítulo General dominicano celebrado en Milán (1278) dio la consigna de defender la doctrina del Aquinate, protegida también por Roma. No obstante, Juan Peckham volvió a condenar años más tarde, en 1286, la doctrina de la unicidad de la forma [43](#). Fue un desquite en el vacío, un brindis al sol.

3. El alma espiritual como forma del cuerpo

1. La noble posición ontológica del alma humana no debe conducir a separarla de lo específicamente humano, como hizo Platón, quien sostenía dos tesis correlativas: primero, que el alma humana es *subsistente* por sí; segundo, que posee una naturaleza específica *completa*; de modo que el hombre no sería un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que se junta a un cuerpo; y así la relación entre el alma y el cuerpo sería comparable a la del piloto con el navío. Más bien, para Santo Tomás "el alma es una realidad concreta en el sentido de que *puede subsistir por sí*, no como si poseyera en sí una *especie completa*, sino como *la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre*. Por lo cual es a la vez forma y una realidad concreta" (*De An* a1 c). Y aunque el alma tenga el ser completo, "de

ello no se sigue que el cuerpo se una a ella *accidentalmente*; ya porque el mismo ser que pertenece al alma comunica con el cuerpo de tal modo que es *un mismo ser* el de todo el compuesto, o bien porque, aunque puede subsistir por sí misma, *no posee su especie completa*, sino que el cuerpo adviene a ella para esto" (*De An* a1 ad 1). No estamos, pues, ante dos sustancias que se unen: pues "de dos sustancias existentes en acto, y perfectas en su especie y naturaleza, no se hace algo uno. Pero el alma y el cuerpo no son de este modo, pues son partes de la naturaleza humana; por lo cual, nada impide que se haga algo uno a partir de ellos" (*De An* a2 ad13).

2. El alma humana no es espíritu completamente libre del cuerpo: no es sustancia separada, aunque sea una sustancia intelectual. *que informa* al cuerpo. Así pues, el alma tiene el ser de una sustancia y recibe el cuerpo en la comunión de su propio ser (*De An* a8 c, a 11 c). Por eso no está el cuerpo unido al alma accidentalmente: el mismo ser del alma es también ser del cuerpo, o es común a los dos (*De An* a1 ad-1). Pero el alma da su ser al cuerpo a modo de causalidad *formal*, no de causalidad *eficiente*. Ello hace que la unión del alma con el cuerpo sea *natural*, no violenta. En verdad, el alma ejerce una doble causalidad en relación al cuerpo: porque es *forma* sustancial que comunica el ser y la vida al cuerpo; y además es *fin* (τέλος) del viviente, de suerte que los órganos y las estructuras del viviente no son para sí mismos, sino para el alma que reciben: son instrumentos del alma.

Pero el alma es, en el compuesto humano, *un acto primero*, el que conviene a un principio sustancial. La reducción de ese acto primero a un acto segundo o a una potencia (facultad) haría que el alma estuviera, por ejemplo, siempre entendiendo en acto, o que el alma fuera la conciencia misma actual (*De An* a 12 c, a 13 c) [44](#).

Conviene desarrollar ahora brevemente los rasgos cardinales de la índole propiamente *espiritual* del alma, porque ellos son precisamente los que han permitido determinarla como *subsistente*.

II. EL ALMA HUMANA COMO ESPÍRITU

1. La ilimitación del espíritu humano

El alma humana, se dijo, no se agota en informar al cuerpo: manifiesta un exceso y una profundidad peculiares, justo las que la definen como espíritu: "debe decirse que del alma humana, en cuanto está unida al cuerpo, proceden facultades dependientes de órganos. Pero en cuanto el alma humana *excede por su propia capacidad* la capacidad del cuerpo, proceden de ella facultades que no dependen de órganos" (*De An* a 14 ad17; 2c). El alma humana presenta así una novedad ontológica respecto de todas las cosas con las que el hombre se relaciona. Y en ello estriba su índole espiritual.

En el pensamiento griego el «espíritu» se expresó principalmente con la palabra *pneuma*, que significa aliento, sople vital; la palabra latina *spiritus* tiene el mismo significado etimológico. Pero el verdadero *correlato griego del espíritu en sentido moderno* es el término *nous*, mente con capacidad infinita, según Anaxágoras [45](#). En general, se puede entender por espíritu lo opuesto a la materia, sin depender de ella por lo menos intrínsecamente. Esto se

muestra claramente, según Santo Tomás, en una de las potencias del alma, la intelectual, infinitamente abierta a todas las cosas, y que en la terminología aristotélica lleva el nombre de intelecto posible ⁴⁶, función cognoscitiva propiamente dicha: "Es necesario que el intelecto posible esté en potencia respecto de todas las cosas inteligibles por el hombre, y que sea receptivo de ellas, y por consiguiente, despojado de éstas. Porque todo lo que es receptivo de ciertas cosas y está en potencia respecto de ellas, en tanto que está en potencia respecto de ellas está privado de ellas; como la pupila, que siendo receptiva de todos los colores, carece de todo color. Mas, al hombre le ha sido naturalmente dado entender las formas de todas las cosas sensibles. Por tanto, es necesario que el intelecto posible esté despojado, en cuanto tal, de todas las formas y naturalezas sensibles; y de este modo, es necesario que no tenga órgano corpóreo alguno. Pues si tuviese algún órgano corpóreo, estaría determinado a una naturaleza sensible; así como la potencia visiva está determinada a las formas que recibe el ojo" (*De An* a2 c). La pureza y el desembarazo de la inteligencia traducen la condición abierta del alma, su carácter espiritual.

2. Finitud actual e infinitud virtual del espíritu humano

Una teoría del espíritu humano ha de explicar primordialmente la dimensión de finitud e infinitud que se tensa en el seno de éste. Es lo que hace el Aquinate en estas *Quaestiones disputatae de anima*: "Las especies de las figuras, de los números y de otras cosas como éstas no son infinitas en acto, sino sólo en potencia. Ni hay tampoco inconveniente en admitir que la capacidad de una sustancia intelectual finita se extienda a las cosas infinitas de este modo; puesto que su capacidad intelectual es de algún modo infinita, en cuanto que no está delimitada por la materia. De ahí que también puede conocer lo universal, que de algún modo es infinito, en cuanto que de suyo contiene cosas infinitas en potencia" (*De An* a18 ad3). Con la finitud -por la que solamente se puede saber cada vez «esta cosa concreta»- va ligada indisolublemente la amplitud infinita, que se muestra en el hecho de «poder» saber. Ambas dimensiones no son como dos propiedades yuxtapuestas, sino como la doble vertiente del proceso en que se hace cognoscible verdaderamente la existencia humana.

Esta tensión del espíritu explica los rasgos fenomenológicos por los que algunos contemporáneos describen al hombre, frente a los demás vivientes: la «excentricidad» (H. Plessner) o el carácter «no acabado» (A. Gehlen) y abierto a las múltiples realidades del mundo. Esta apertura se manifiesta, por una parte, como una capacidad para conocer la estructura esencial, las leyes y el sentido de las cosas; y, por otra, como capacidad de adoptar decisiones libres de cara a la realidad.

En ese mismo sentido Max Scheler ha definido el espíritu personal mediante las notas de *intencionalidad* (capacidad de apertura dinámica y teleológica) y de *trascendencia* (capacidad de ir más allá de sí mismo y de la vida). Quiere significar con ello que el espíritu participa en lo mismo que se le enfrenta. Por los actos de conocimiento y de amor el hombre se trasciende a sí mismo, haciéndose capaz de entregarse a lo otro. En esta participación se enriquece el mismo espíritu. Ya los antiguos reconocían esto en el adagio: *anima fit quodammodo omnia*; el alma tiene la posibilidad de convertirse inmaterialmente en todas las cosas; y por eso es espíritu. No se trata de una identificación real, sino intencional. El enigma

del espíritu resalta en esta dialéctica de posesión real de sí y posesión intencional de las demás cosas.

a) Por el conocer penetra en el hombre el ser de las cosas. El que conoce, percibe las estructuras de las cosas y, con ello, se percibe a sí mismo. Cuando conozco las cosas, sé que las conozco. En mi saber quedan presentes lo otro y yo mismo. El conocer, como presencia en mí de lo conocido, consiste en mi identificación con lo conocido en la profundidad iluminada de mi propio ser. El conocimiento es una trascendencia en la que el ente humano hace que lo trascendente se convierta en inmanente como trascendente. Santo Tomás de Aquino, junto con la más mesurada filosofía medieval, ya afirmaba así la *inmaterialidad* del espíritu: una realidad es inmaterial cuando no depende de la materia ni en su esencia ni en su actividad, al menos intrínsecamente. Considerando la actividad del entendimiento, descubrimos que ésta, en sí misma e intrínsecamente, no depende del cuerpo. Las operaciones del entendimiento tienen por objetos esencias abstractas y universales y buscan enunciar relaciones necesarias, universales e intemporales; ello excluye que sean realizadas por un órgano corporal, porque éste sólo puede realizar una actividad particular, concreta y extensa. El entendimiento no es potencia orgánica, sino inmaterial; su principio no puede ser a su vez sino inmaterial, es decir, intrínsecamente independiente del cuerpo. De modo que en todo verdadero conocimiento espiritual participamos en la verdad supratemporal, en cuanto supratemporal. Aunque el objeto del juicio y el juicio mismo sean temporales, no lo es la verdad misma que expresan. En el juicio verdadero se alcanza el acontecimiento temporal bajo un aspecto supratemporal. Al conocer la verdad en nuestros juicios nos elevamos a un plano de eternidad.

Por este enfrentamiento intencional y objetivo que el espíritu mantiene ante la realidad, muchos autores contemporáneos han querido ver que el espíritu no es una dimensión del alma, sino un principio «superpuesto» a ella. Lo cual daría lugar a una articulación antropológica «estratificada»: L. Klages, Max Scheler, Ortega y Gasset, Ph. Lersch, entre otros, consideran que mientras el *espíritu* es aquello que no depende de las condiciones materiales, porque participa de lo universal y de lo eterno, en cambio, *el alma* coincide con el sentimiento de lo vital-concreto, de lo individual y cordial.

Si Aristóteles y Santo Tomás han comprendido al hombre concreto como una proyección de tres «potencias» de una sola alma: vegetativa, sensitiva e intelectual; los contemporáneos mencionados llaman a esos niveles *estratos*, con el nombre de cuerpo, alma y espíritu. El *alma* o psique, factor de totalidad que da sentido y fin al organismo, es potencia configuradora que sobreexcede las series causales mecánicas; muestra dos planos: la biopsique y la psique sensitivo-perceptiva. En este nivel falta todavía lo que caracteriza al *espíritu* propiamente dicho: la conciencia del objeto y la conciencia del yo.

Esta postura afirma atinadamente que el espíritu sólo puede cobrar conciencia de sí abriéndose al mundo de las cosas y de las personas. La primera nota del espíritu es la «conciencia de objeto»: el hecho de que el hombre se separe y distinga, como sujeto, de lo otro. Pero este «enfrentamiento» al mundo es destacado y exagerado, v. gr. por Klages: para éste, vida (alma) y espíritu son potencias totalmente autónomas, irreductibles entre sí, sin una raíz común. Frente a la vida anímica espaciotemporal (cósmica) se alza el espíritu extra-espaciotemporal (acósmico). El espíritu ha venido tomando cada vez más en la historia del

mundo el papel de verdugo (*Widersacher*) del alma, metiéndose en ella como una cuña, sofocándola y atormentándola con sus sistemas de conceptos y juicios. El más terrible destino del hombre es que el espíritu quede como parásito de la vida (alma); o, en otro sentido, que al acentuar su enfrentamiento, se afirme como impotente e indigente frente a la vida (y no muy lejos de tal afirmación se encuentran las tesis de Hartmann y Max Scheler) [47](#).

Este problema era resuelto por el Aquinate admitiendo que el *espíritu* humano no sólo no está enfrentando a la vida del sujeto, sino que es la *forma* del cuerpo viviente: en el hombre, el espíritu penetra la materia y le da forma, constituyéndola en un cuerpo que posee vida y está provisto de diferentes órganos; el espíritu anima aquí a la materia; y en cuanto modelador del cuerpo, lo llamamos alma.

b) Por el querer libre, el ser del espíritu penetra en las cosas, está más allá de sí mismo, en lo otro. Pero se trata de una trascendencia de la inmanencia, de la interioridad, que se realiza en la libre constitución de la personalidad: la entrega determinada a otro que se basa en la autodeterminación. Ésta es posible, según Santo Tomás, también por la inmaterialidad de la voluntad, la cual se mueve sólo bajo la determinación del bien universal, *sub specie boni*. Esa necesaria e incontenible tendencia al bien universal hace que la voluntad no se halle jamás satisfecha con los bienes particulares, finitos y cambiantes: tiende siempre más allá, hacia un bien estable y perfecto, el único que puede calmar sus aspiraciones. Esto supone que la voluntad es inmaterial, porque ninguna potencia orienta su actividad hacia lo que está sobre ella esencialmente y le es inaccesible.

En conclusión, la condición de posibilidad de todos los conocimientos particulares y de todas las voliciones concretas del hombre respecto del mundo es el espíritu.

Todo aquello con lo que nos encontramos en relación espiritual de conocimiento y querer «es». Ni siquiera el acontecimiento más imprevisto escapa a la amplitud omnicomprendiva del ser: el ser es trascendental, lo comprende todo absolutamente. Cuando digo «ser» trazo un «círculo ilimitado» alrededor de todo lo que puedo pensar y querer. El ser significa la amplitud universal que todo lo encierra, la raíz común de toda la realidad. Cuando digo de algo que «es» entro en la amplitud ilimitada del horizonte del ser. Esta apertura al ser posibilita el encuentro con los entes, a la vez que nos lleva más allá de ellos. Decir ser, equivale a decir amplitud trascendental, horizonte omnicomprendivo, apertura ilimitada. El horizonte a cuya luz están los entes concretos, «físico-objetivos», no puede ser él mismo «físico-objetivo», puesto que ese horizonte es lo que hace posible tal objetividad. Pensarlo físico-objetivamente (como quiere el logicismo o el positivismo cientista) sería colocarlo como un ente más, con lo cual tendríamos que comprenderlo también por el horizonte mismo. El espíritu se define, así como movimiento hacia el ser, tendencia al todo: trasciende la limitación y determinación del acto concreto, pues está orientado a la totalidad del ser. Sólo porque el espíritu, desde su comienzo existencial, es una tensión hacia la «totalidad del ser», pueden brotar actos particulares. El espíritu es un movimiento anticipador hacia el ser. El movimiento anticipador y omnicomprendivo del espíritu es detectado propiamente en los actos concretos; el espíritu es así aquel "ente que vive de algún modo la infinitud del ser" (Millán Puelles); como espíritu, participa de la infinitud del ser; como finito, es una «remisión vacía» al ser, y sólo puede descubrir el ser por su encuentro con el ente

concreto. No es el infinito mismo, sino el «vacío abierto» a él.

El hombre vive en el horizonte irrestricto de significado, y desde él puede preguntar por todo, y no sólo por algo en particular. La autorrealización esencial del espíritu anticipa siempre más allá de sí, pues preanuncia la totalidad absoluta del ser ilimitado. Esta anticipación no es posesión actual de la infinitud, sino posesión *virtual*. En lo íntimo del espíritu humano encontramos la contraposición de *finitud actual* e *infinitud virtual*: por una parte, se encuentra realizando el ser en cuanto ser (en la línea de lo infinito) y, por otra, sin deshacer su infinitud, se encuentra enmarcado en lo finito. Esta es la índole profunda del alma que *subsiste* como *serhabiente*.

3. La inmortalidad del alma espiritual

1. Del mismo «acto de ser» del alma saca el Aquinate la prueba de su *inmortalidad*. En las *Quaestiones disputatae de anima* traza con impecable lógica su argumento, de corte metafísico: "Lo que le compete a algo esencialmente, se sigue de una forma: pues cada cosa tiene el ser según su propia forma. Por tanto, el ser no puede separarse de ningún modo de la forma. Consiguientemente, las cosas compuestas de materia y forma se corrompen porque pierden la forma de la cual les viene el ser. Pero la forma misma no puede corromperse esencialmente (*per se*), sino que puede corromperse accidentalmente (*per accidens*) al corromperse el compuesto, en cuanto que le falta el ser del compuesto que existe por la forma; *siempre y cuando la forma no sea serhabiente (habens esse)*, sino aquello por lo que tiene ser el compuesto. Pero si existiese alguna forma que sea considerada como *serhabiente*, entonces es necesario que dicha forma sea incorruptible. Pues el ser se separa de lo serhabiente sólo por el hecho de que se separa la forma de él. Luego *si lo serhabiente es la forma misma, es imposible que el ser se separe de ella*. Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende no sólo es forma por lo que algo es, sino forma que tiene el ser en sí misma" (*De An* a 14 c) [48](#). El alma es un principio serhabiente: su ser no depende intrínsecamente del compuesto psicobiológico al que informa: tiene, por eso, un destino inmortal [49](#).

En la medida en que se fue olvidando esta doctrina del Aquinate sobre el acto de ser, se oscureció también la fuerza probatoria del argumento metafísico utilizado para demostrar la inmortalidad del alma. E incluso el insigne tomista Cayetano acabó por manifestar que la inmortalidad era una tesis de creencia, no de ciencia [50](#).

III. EL CUERPO DESDE EL ALMA

1. Especificidad del cuerpo humano

1. La unidad del «acto de ser» del alma tutela el compuesto psicobiológico humano; y desde ella explica Santo Tomás, además, en primer lugar, la especial y delicada organización que la corporalidad humana tiene como reflejo del mismo espíritu (*De An* a8 c) y, en segundo lugar, el acomodo psicológico que puede mostrar el alma humana cuando se

separa del cuerpo (*De An* a 15 c a21 c). Las *Quaestiones disputatae de anima* recogen, pues, los puntos vertebrales de aquel tratado aristotélico titulado Περὶ ψυχῆς, pero vuela sobre ellos con gran novedad de planteamientos.

Como hasta aquí ya se ha tocado básicamente la relación *informadora* que el alma tiene con el cuerpo, vamos a indicar a continuación algunas de las implicaciones que este enfoque del alma espiritual tiene en la conceptualización del cuerpo humano, según comparece en las *Quaestiones disputatae de anima*.

De lo anteriormente planteado se concluye que ya desde la filosofía griega se configuran dos concepciones del cuerpo humano: una que lo considera como un elemento aislable, dentro de una visión dualista (platonismo [51](#)); y otra que lo ve como una expresión relacional entre dos coprincipios (aristotelismo [52](#)). Ahora bien, la solución relacional aristotélica no llegó a dominar en el pensamiento posterior. Filón, por ejemplo, se inspira en el platonismo y estoicismo al afirmar que el cuerpo procede de la materia y es como la tumba del alma: es malo el cuerpo y todo placer que de él provenga. De aquí se derivó más tarde una concepción ascética (incluso en algunos sectores cristianos) encaminada a liberar al alma, para lo cual era preciso despreciar el cuerpo y someterlo a una disciplina rigurosa: el cuerpo inclina a los bienes terrenos, al placer sensible, a la tentación y al pecado. Dentro del neoplatonismo, alentado por Plotino, quedarían estas ideas (abrazadas también por Porfirio) bien presentes en Mario Victorino y Macrobio. Más tarde Boecio (s. VI) vuelve a la visión aristotélica del cuerpo como elemento esencial del hombre. Pero es conmovedor observar cómo buena parte de la filosofía medieval, aun conservando las líneas maestras del Estagirita, quedó impregnada de la visión negativa (platónica) del cuerpo.

Santo Tomás, como se ha visto, sostiene que la unión del cuerpo con el alma no es de carácter accidental, como si fueran dos seres completos e independientes uno de otro; se trata de la unión sustancial de dos realidades coprincipiales aunque con distinta jerarquía ontológica-, constituyendo juntas una sustancia única. Al decir que el cuerpo es una realidad incompleta, no debe entenderse como una cosa inacabada o mutilada, sino como una realidad incompletamente *sustancial* [53](#): principio que no tiene el poder de subsistir por sí solo.

Para señalar los rasgos específicos del cuerpo humano, Santo Tomás se remite a la «apertura» que muestra la naturaleza humana, apertura que caracteriza como «tabula rasa», una expresión aparentemente metafórica, pero que indica enérgicamente un rasgo ontológico primario: "La naturaleza humana no está llena, ni tampoco el alma humana, sino en potencia o disposición a llenarse [*in potentia ad plenitudinem*], pues fue creada como tabla rasa [*tabula rasa*]. Así que la naturaleza humana está vacía [*Est ergo natura humana inanis*]" [54](#). Entender esta solución de Santo Tomás significa advertir que la expresión «tabula rasa», no se refiere a una negatividad real. La quintaesencia de su antropología está basada en la índole infinitamente abierta del hombre que eso significa precisamente la fórmula metafórica de «tabula rasa» -.

Porque comparado con el animal, que es un ser impulsivamente compacto y atado a su perimundo como la llave a la cerradura, el hombre carece de fijezas instintivas y de certeras conductas adaptativas. Su vida es una continua opción inventiva. El animal no es

una «tabula rasa»: tiene mucha escritura conformada en su tabla biológica; está lleno en su conducta de direcciones fijas, de horizontes bien recortados. En cambio, el hombre tiene que inventarse sus salidas al mundo, siendo el «mundo» precisamente la omnitud de realidad, lo que se le abre a su rasa tabla espiritual. Expresado en términos de la antropología germánica: el animal posee *Umwelt* (perimundo), el hombre tiene *Welt* (mundo).

Siendo la inteligencia racional el distintivo del hombre frente al animal, los clásicos centraban su explicación de la esencia abierta del hombre en la índole de su inteligencia. Decían al respecto que así como la inteligencia divina no puede estar en potencia, sino en acto puro, la inteligencia creada no puede estar en acto respecto de la totalidad del ente universal: una inteligencia creada como la humana no es infinita y, por lo tanto, en su existir puede compararse con las cosas inteligibles como la potencia con el acto: "La inteligencia humana -dice también el Aquinate en la *Suma Teológica*-, está en potencia respecto de los inteligibles y en principio es como una tabla limpia en la que nada hay escrito (*in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum*), como dice Aristóteles en el libro III del *De Anima*" [55](#).

En el fondo, la naturaleza humana no puede parangonarse con un ser negativo, un *Mängelwesen* (Gehlen), deficitario, lleno de carencias. Es, más bien, y a su modo, una plenitud. Las perfectas configuraciones adaptativas del animal -como la pezuña a la tierra, o las garras a la presa, o el rabo a las moscas- serían en el hombre una monstruosa imperfección, y estorbarían la acción del espíritu humano en el orden entitativo y operativo. Por eso observa Santo Tomás en las *Quaestiones disputatae de anima*, y después de volver a recordar que el alma humana es como una *tabula rasa*: "es necesario que el cuerpo al que se une el alma racional sea de tal índole que pueda ser aptísimo para representar a la inteligencia las especies sensibles, de las cuales resultan en la inteligencia las especies inteligibles; y así es conveniente que el cuerpo al que se une el alma racional esté óptimamente dispuesto para sentir" (*De An* a8 c). Y es que "siendo la materia por causa de la forma, y no viceversa, a partir del alma es necesario obtener la explicación de cómo debe ser el cuerpo al que se une. Motivo por el cual se dice en el libro 11 del *De anima*, que el alma no sólo es forma del cuerpo y motor de ella, sino además su fin" (*De An* a8 c). Y todo lo que añade en este artículo octavo sobre la conformación ontológica del cuerpo humano ilumina las principales estructuras formales de éste.

2. Las estructuras formales del cuerpo humano

a) La vivencia original del propio cuerpo

Esa apertura ontológica propiciada por el espíritu explica la especial vivencia que se tiene del cuerpo propio como ser-sujeto. El platonismo y el cartesianismo no parecen tener en cuenta la singular experiencia que tenemos del propio cuerpo, por lo que hacen del alma la esencia del hombre: el cuerpo es tratado allí como mero objeto, pasando por alto su innegable condición de ser-sujeto.

La experiencia de la acción -descrita por Plessner, Marcel o Merleau-Ponty- muestra que mi *cuerpo soy yo mismo*. Desde esta evidencia se puede concluir que mi realidad concreta

es corpóreo-espiritual y, como estructura cualitativa novedosa, no puede ser reducida a uno de los términos de la alternativa. Yo *soy* mi cuerpo, pero no lo soy absolutamente porque lo *tengo*. Yo tengo cuerpo, pero no lo tengo absolutamente porque lo soy (Plessner, Marcel). Cuando el cuerpo es objetivado como una cosa ya no es propiamente *mi* cuerpo, sino una simple muestra, un mero caso. Por eso, también Scheler se esforzó en distinguir el *Leib* (cuerpo propio o vivido) del mero *Körper* (cuerpo físico) [56](#).

También Sartre elabora extensamente, en *El ser y la nada*, una teoría de la cuasi-objetividad del cuerpo. El cuerpo cuasi-objetivo aparece en tres dimensiones ontológicas: 1) El *cuerpo para mí*, en virtud del cual puedo decir que «yo existo mi cuerpo»; el cuerpo que yo existo es siempre transcendido por mí hacia nuevas estructuraciones, y de este modo el cuerpo pertenece a la conciencia espontánea de mí mismo. 2) El *cuerpo para otro*, en virtud del cual el otro conoce y utiliza mi cuerpo. 3) El *cuerpo como forma de existir para mí como conocido por otro*: el otro se me revela como sujeto para el que soy objeto fácticamente (corporalmente) existente.

Y Gabriel Marcel se expresa del siguiente modo: "Tengo conciencia de mi cuerpo, es decir, lo capto a la vez como objeto (cuerpo) y como no objeto (mi cuerpo) -con respecto a esto se define toda existencia-. Afirmar la existencia de un ser o de una cosa cualquiera sería, en definitiva, decir: este ser o esta cosa es de la misma naturaleza que mi cuerpo y pertenece al mismo mundo, solamente que esta homogeneidad afecta sin la menor duda menos a la esencia (objetiva) que, a la intimidad implícita en la palabra mío, mi cuerpo. Por ahí se explica lo indefinible que hay en la existencia, puesto que el hecho de que mi cuerpo sea mi cuerpo no es algo de lo cual pueda yo tener verdaderamente una idea, no es algo conceptualizable. Diré que en el hecho de mi cuerpo hay algo que trasciende a lo que cabe denominar su materialidad, algo que no se reduce a ninguna de sus propiedades objetivas, y el mundo no existe para mí sino mientras lo pienso, mientras lo aprehendo como enlazado conmigo por el mismo hilo que me une a mi cuerpo" [57](#). Y no de muy distinta manera se expresa Merleau-Ponty: "La unidad del alma y del cuerpo no queda sellada por medio de un decreto arbitrario entre dos términos exteriores, uno objeto y el otro sujeto. Se realiza a cada instante en el movimiento de la existencia" [58](#). Es imposible, por tanto, establecer una dualidad entre mi cuerpo y mi subjetividad, ya que mi subjetividad es siempre un ser-en-el-mundo (Heidegger).

Esta vivencia unitaria y estructural del cuerpo propio que el pensamiento fenomenológico contemporáneo ha subrayado puede ser comprendida desde las pautas ontológicas que el Aquinate ofrece en estas *Quaestiones disputatae de anima*, a la luz de la noción de viviente orgánico, el cual figura en la realidad humana como punto de incidencia de dos coprincipios metafísicos, el alma espiritual como forma y la materia propiamente dicha. No hay que confundir la materia del cuerpo humano con el cuerpo mismo. El cuerpo propio, a diferencia de la materia del cuerpo, subraya el carácter peculiar de la constitución mundana del hombre. Por eso, la noción *de cuerpo propio* viene a superar la discusión (poscartesiana y neoplatónica) sobre el dualismo de alma y cuerpo, porque el *cuerpo propio* afecta a la totalidad del hombre como ser sexuado y social. Lo que Platón y Descartes veían era la materia del cuerpo, su constitución analítica. Pero el cuerpo propio es la situación originaria del hombre uno y total: es la corporalización del espíritu humano. Toda la realidad

de ser del cuerpo es realidad propia del alma, la cual, en su autorrealización sustancial, se actualiza necesariamente en el medio real-potencial de la materia, y se expresa en ésta de modo sustancial. Bien mirado, el cuerpo propio no es la materia, sino la proyección y expresión del alma espiritual en el mundo.

El ser del cuerpo propio es cuasi subjetivo, por su referencia al espíritu: y de ahí su índole *expresiva*; pero, por su referencia a la materia, es cuasi objetivo: y de ahí su carácter *ambiguo*.

b) *Índole «expresiva» del cuerpo*

La realidad del cuerpo es ser manifestación o expresión en la que aparece el alma. En cierto modo, es como *lo bueno* que, desde el punto de vista ontológico, le puede acaecer al alma. Porque "el alma se une al cuerpo no sólo por ser *bueno* para su perfección *sustancial*, es decir, porque con ello la especie humana es *completada*, sino también por ser bueno para su perfección *accidental*, es decir, porque con ello tiene lugar *el conocimiento intelectual* que el alma realiza a través de los sentidos; pues éste es el modo de intelección natural al hombre" (*De An* al ad7). Desde esta consideración metafísica del cuerpo se explica que Buytendijk caracterice al cuerpo como *presencia* del hombre, Siewerth como *acción originaria*, Rahner como *símbolo*, Welte como *medio esencial*, Conrad-Martius como *excarnación*, Guardini como *interioridad que se manifiesta*. A este respecto, Henstenberg lo considera como *palabra* del espíritu y lo explica recurriendo a la fenomenología de la palabra. Ésta es un fenómeno expresivo. Hay expresión siempre que un término se patentiza inmediatamente en otro: comunicación de una significación a un fonema. Todo fenómeno expresivo se fundamenta en la relación de participación entre expresante (aquí, espíritu) y medio expresivo (aquí, *materia corporal*). Esta expresión se basa en la ley de apropiación mutua, la cual respeta la integridad ontológica de cada miembro. También se basa en la ley del carácter *habitual* de la participación: el cuerpo como expresión o palabra no tiene carácter episódico, sino que *es* en la habitual participación de espíritu y materia.

Además, en la expresión o palabra hay un término superior (sentido y significación supratemporal) y otro inferior (fonema o articulación temporal), de los cuales el inferior (en nuestro caso la materia corporal) determina el modo de aparecer (corporal) el fenómeno; el superior determina el sentido (espiritual) de éste. El orden del cuerpo es incidencia momentual del espíritu: existe como ser expresado, como ser hablado. El cuerpo es la palabra metafísica del espíritu, es decir, aquello frente a lo cual el espíritu no tiene la libertad de hablarlo o no hablarlo. Finalmente, la relación que existe entre el término superior e inferior es estrictamente supratemporal: no hay sucesión, ni simultaneidad.

El cuerpo no es originariamente el medio o instrumento del espíritu (la concepción instrumental del cuerpo ha mixtificado en gran parte la Antropología y la Ética), sino el encuentro mismo de *espíritu y materia*. No es que el cuerpo sea el representante visible de un alma invisible, sino que es el surgir mismo del hombre como tal.

c) *La «ambigüedad» del cuerpo*

El hombre, por su cuerpo, se halla inevitablemente en situación: es decir, la subjetividad del hombre está constitutivamente afectada desde fuera. Y es que el ser del hombre, que le viene por el ser del alma, no se participa en el cuerpo con la misma eminencia que en el alma: "aunque el ser sea lo más formal entre todas las cosas, también es lo más comunicable, aunque no se comunique a las cosas inferiores del mismo modo que a las superiores. Así pues, el cuerpo participa del ser del alma, pero no de un modo tan noble como el alma" (*De An* a1 ad17) El cuerpo humano está irrigado existencialmente de antemano por fuentes que no son el hontanar mismo del hombre, el cual queda por eso en una exposición constante: a la tentación, al desarraigo, a la lucha y al logro. El cuerpo es resistencia, límite, peso, susceptible de adiestramiento y educación; él paraliza incluso la actividad espiritual por el sueño y la enfermedad. El cuerpo es también el velo de la luz, es la opacidad del hombre: jamás podrán dos seres humanos comunicarse directamente en plenitud espiritual, sino sólo a través de los ojos, de la sonrisa, del contacto corporal. De ahí que la realización humana oscile entre la presencia y la ocultación permanente, ya que anclada en un mundo que no es ella misma, tiene de manera necesitante en las estructuras espaciotemporales su forma primaria de manifestación. Por el cuerpo se introduce también la temporalidad interna en la realización humana; ésta jamás se plenifica en un acto único, sino en la dispersión de muchos actos. Tal difusión de sí anticipa, en cada acto o momento, la totalidad humana por realizar, de suerte que el hombre se halla presente a sí mismo en la sucesión. Finalmente, la realización humana, que es siempre acontecimiento temporal en exposición, ocultación y temporalidad, es el fundamento de la individualidad irrepetible del hombre, de su individuación permanente.

IV. BIOLOGÍA Y ESPÍRITU

1. El cuerpo animado, según la biología antigua

a) *Principios funcionales: elementos, virtutes, spiritus*

Por lo que atañe a la organización del cuerpo, el Aquinate enseña en estas *Quaestiones disputatae de anima* -y lo repite en otras obras- que para lograr en el hombre "una adecuada relación de potencias sensitivas interiores, como por ejemplo la imaginación, la memoria y la cogitativa, es necesaria la adecuada disposición del cerebro. Por eso el hombre posee un cerebro más grande que el de los restantes animales, en cuanto a la proporción con su cuerpo; y para que ejecute su operación más libre de obstáculos, posee la cabeza colocada en lo alto, puesto que el hombre es el único animal que avanza erguido, mientras que los otros animales caminan encorvados. Además, para poseer y conservar esta tendencia a la verticalidad, fue necesaria una abundancia de calor en el *corazón*, por la cual se producen muchos *espíritus*, de modo que por la abundancia de calor y de tales *espíritus*, el cuerpo puede mantenerse erguido. Signo de esto es que, durante la vejez, el hombre se agacha al caminar, ya que el calor natural disminuye" (*De An* a8 c).

Una impresión de extrañeza experimenta el lector actual ante este texto de antropología medieval, suscitada no tanto por su vocabulario filosófico, cuanto por el enfoque biológico -con los términos aplicados al dinamismo corporal, como *spiritus* y *virtus*-

que soportan los argumentos planteados a propósito de la animación del cuerpo por el alma.

Santo Tomás recoge lo que en Universidades y Escuelas medievales se enseñaba sobre el comportamiento fisiológico del cuerpo humano; y ello venía plasmado en los comentarios a las doctrinas de Hipócrates (460-375 a.C.) y Galeno (129-200 d.C.), cuya sistemática elaboración se extendió a lo largo de la Edad Media a través de los médicos árabes [59](#) y de las versiones que a su vez se hicieron de estos al latín: de un lado, por los traductores del sur de Italia, especialmente por Constantino el Africano, muerto en 1087; y de otro lado, por la escuela de traductores de Toledo, especialmente por Gerardo de Cremona, muerto en 1187. Sólo a fines de la Edad Media fue conocida la obra del gran Averroes (1126-1198), «Comentador» por excelencia de Aristóteles: el *Kitab al Kulliyat al-Tibb*, traducido como *Liber universalis de medicina*, conocido también como *Colliget* [60](#), en el que aún las enseñanzas de Aristóteles y Galeno.

Las teorías hipocráticas y galénicas discurrieron, pues, a lo largo de la edad medieval, manteniendo en el tema del funcionamiento del cuerpo algunas determinaciones físico-biológicas básicas.

1. *Elementos y humores*. - La naturaleza está constituida por «elementos» (στοιχεῖον) primarios o irreductibles (el agua, el aire, la tierra y el fuego), de cuya combinación surgen los múltiples seres del universo (*De An* a8 ad l). El *calor natural*, esencia y condición de la vida, reside en los órganos y va disminuyendo con la edad, como el óleo en la lámpara (*De An* a9 ad-16). Además, en todas las transformaciones de la sustancia humana permanece un fluido viscoso inmutable llamado «humor», habiendo cuatro básicos: la sangre, la flema (o pituita), la bilis amarilla y la bilis negra. Cada humor es atraído al lugar más idóneo para él: la flema a la cabeza, la sangre al corazón, la bilis amarilla al hígado, la bilis negra al bazo.

Si en la actualidad tuviéramos que indicar entidades correspondientes a lo que en esos textos se denominan «elementos» y «humores» no habría enojo en acudir a la nomenclatura de la física atómica y molecular o de la química orgánica.

2. *Fuerzas o «virtutes»*. - La doctrina de las fuerzas orgánicas (δυνάμει) o *virtutes* se entronca con la teoría platónica y aristotélica del alma, el más radical y primario principio operativo de todo el viviente. Para Galeno, el alma humana muestra dos niveles, fuerzas o potencias: el racional y el sensitivo; y dentro de este último, el irascible (fogoso) y el concupiscible (deseos). El alma se expresa, pues, en potencias o *virtutes* biológicas, modos de aparición del alma misma. La *virtus* es el principio particular de la operación en cualquier órgano corporal. 1° La primera *virtus* es la *naturalis* (φυσική), con sede en el hígado, y preside las funciones de reproducción, nutrición y crecimiento. 2° La segunda *virtus* es la *vitalis* (ζωτική), que se origina en el corazón, y rige la respiración. 3° La tercera *virtus* es *animalis* (ψυχική), a la vez *cognitiva* (mediante la cual se produce el conocimiento animal de sentir, imaginar, estimar y recordar) y *motiva* (afincada en los nervios y músculos, de la cual depende el movimiento voluntario y la vida de relación). Pues bien, los instrumentos de esas fuerzas o potencias son los *spiritus*.

3. *Espíritus*. - El aire tiene un papel vivificante y deja en el organismo «pneumas» (en

griego) o «spiritus» (en latín) [61](#). Fue Diógenes de Apolonia el primero en subrayar la importancia del elemento «aire», el cual se introducía por la respiración y perspiración y se transformaba dentro de los vivientes en «pneuma», sustancia material (no espiritual ni inmaterial), fina y sutil [62](#), la cual atravesaba con facilidad tejidos y órganos, activando las distintas facultades o *virtutes* orgánicas; el *pneuma* va al corazón, al hígado, al cerebro y al resto del cuerpo, para refrescar unas partes y vivificar otras; son generados por la sangre natural, al contacto con el aire inspirado, para difundir las *virtutes* o fuerzas orgánicas desde los miembros más principales a los demás y para facilitar sus operaciones: son agentes del movimiento corporal. Pero "los «espíritus» -dice Santo Tomás- aunque son vehículos de *virtutes*, no obstante, no pueden ser órganos de los sentidos, y por esto el cuerpo humano no puede constar únicamente de espíritus" (*De An* a8 ad-8).

4. *Órganos*. - El *corazón* es el punto culminante de la acción del alma sobre el cuerpo. Pues el alma no es sólo forma del cuerpo -y en este sentido se encuentra en cualquier parte de éste-, sino, en cuanto alma sensitiva, es motor del funcionamiento corporal (*De An* a 10 ad-11; ad-4; ad-5). "Aunque haya diversos miembros principales en el cuerpo, en los que se manifiestan los principios de algunas operaciones del alma, sin embargo, todos ellos dependen del corazón como su primer principio corporal" (*De An* a 11 ad-16).

Sea cual fuere la estimación histórica que hoy se haga sobre las ideas biológicas antiguas, hay por encima de ellas conceptos ontológicos que en sí mismos no dependen del estado de la ciencia de entonces; y siguen planteándose: por ejemplo, el concepto de *vida vegetativa* -cuyos recursos biológicos eran los «espíritus» y las «virtutes»- tiene hoy en las enzimas y hormonas o en los ácidos ribonucleicos su punto de inflexión orgánica. Y algo parecido ocurre con el concepto de *vida apetitiva*. Se admitía que el corazón era el órgano propio de las facultades sensitivas, especialmente de los apetitos, sencillamente porque en los actos de apetecer el hombre experimenta simultáneamente ciertas modificaciones del corazón. Éste era visto como el primer principio del movimiento en el animal. Hoy la biología podría indicar que ese primer principio de movimiento es el sistema cerebroespinal: las reacciones centrífugas estimuladas por las sensaciones - reacciones por las que el animal busca su bien propio - provienen precisamente del sistema nervioso, determinable como órgano y sede de los apetitos.

b) *La animación primitiva del cuerpo*

1. Todos los autores de la Edad Media comparten las ideas antropobiológicas sobre la originación del embrión a partir de una peculiar constitución biológica de los sexos, cuyo concepto fue transmitido desde la antigüedad. Por ejemplo, la materia que la mujer presta en la generación no tendría la plena virtud activa de la masculina: su calidad sería inferior, pues tiene exceso de cualidad fría; y su misión es secundaria, pues la mujer no es biológicamente responsable de la generación: su cometido es pasivo [63](#): "Pues la virtud activa que hay en el semen no procede de la madre, aunque algunos así lo sostengan, porque la hembra no es principio activo, sino pasivo" (*De An* a 14 ad2).

Tomás de Aquino y los escolásticos antiguos, siguiendo los planteamientos biológicos de Aristóteles, aceptaban generalmente la «sucesión de almas» - vegetativa, sensitiva, espiritual - en un mismo individuo [64](#). De suerte que al alma intelectual precedería

la sensitiva, la cual sería producida instrumentalmente por el padre mediante la *virtus formativa* o fuerza que hay en su materia generativa. Sólo después de que el cuerpo estuviese dispuesto por el influjo del alma sensitiva para ejercer la vida intelectual, sería «creada» por Dios el alma espiritual e infundida en el cuerpo. El alma sensitiva venía a ser el *instrumento* mediante el cual el alma del padre generante *dispone* al embrión para recibir el alma espiritual (*De An a II ad-1*). Ahora bien, "el ser del alma (que está en un cuerpo como en su materia) procede de Dios como su principio activo" (*De An a I ad2*).

2. Sea como fuere el modo de la generación, es importante destacar que el alma humana, por ser espiritual, no puede ser producida por la acción material de los padres, sino por una acción *creadora* que viene de Dios. El alma humana es una sustancia que tanto en su ser como en su hacerse es independiente de la materia, o sea, es espiritual. Esta independencia se prueba, como se ha visto, por la índole de la actividad intelectual, pues la inteligencia conoce abstractamente las esencias de las cosas: conoce lo extenso de modo inextenso. Por ser espiritual, el alma no puede provenir del cuerpo. Y por ser simple, no puede provenir de otra alma, pues lo inmaterial no tiene partes. Desde luego, el paso de lo sensible a lo espiritual es de tal altura ontológica que no puede ser atribuido a las fuerzas de los elementos seminales de los padres, sino a la acción creadora de Dios, a quien se debe el paso total del no ser al ser, sin que exista anteriormente una materia o un sujeto (*De An a c; a I4c*)⁶⁵.

Y de aquí se sigue también que, si bien los padres no engendran el *alma* del hijo, engendran al *hombre*, pues son la causa de que se haga un hombre: en realidad no son causa del ser, sino del hacerse. Producen el cuerpo, en cuanto por la generación disponen una materia apta para el alma humana; y ese cuerpo exige naturalmente la infusión del alma humana. En cuanto disponen la materia en orden al alma humana, exponiendo ante Dios una materia adecuada para que le sea infundida un alma, puede decirse que en cierto modo aplican un cuerpo al alma creada por Dios. No sólo son causa del cuerpo, sino también de la unión del alma al cuerpo, o sea, del hombre. Y así, por su acción generativa, los padres también producen la fuente de las actividades propias del cuerpo humano, fuente que viene a ser como la disposición próxima a la unión del cuerpo con el alma. Esta fuente de actividades consiste en la organización genética específica del hombre, de la que surge su potencia de nutrirse y crecer. En cambio, la fuente de las actividades espirituales, como la inteligencia y la voluntad, sólo es producida por Dios, o sea, es concreada

2. El alma y la biología moderna

Si el planteamiento de la «animación» del cuerpo en la época medieval estaba referido a una concepción biológica, superada hoy desde todos los puntos de vista, ¿tiene sentido todavía seguir preguntando por un principio vital que *anima* interiormente el ser del hombre? Naturalmente que lo tiene. Esa pregunta filosófica radical se sigue planteando a propósito de los datos científicos encontrados. Antes se establecía con datos incorrectos; ahora, con datos más exactos y fundados, por lo que se puede plantear esa pregunta con más profundidad si cabe. Es más, precisamente por no tener en cuenta esos datos biológicos tienden algunos filósofos a negar, por ejemplo, la realidad humana del embrión.

1. Con frecuencia se niega carácter humano al embrión, por creer que carece de *identidad orgánica y genética*. Suele decirse que lo que crece en el vientre de la mujer no es

un ser humano, sino un conjunto o grumo de células, un «tejido fetal», una «masa de protoplasma», un apéndice de la madre. A lo sumo el embrión sería un proyecto, una posibilidad, el dibujo remoto de una persona.

Por lo que a la identidad genética del feto se refiere, algunos suponen que si antes de la fecundación el espermatozoide es una potencialidad de vida, también será una potencialidad de vida el cigoto fecundado. La fecundación del óvulo por el espermatozoide no daría lugar a un ser cualitativamente nuevo respecto a lo que las dos células generativas eran anteriormente por separado.

Esta opinión desconoce el hecho de que al unirse en la trompa de falopio las dos células generativas (espermatozoide masculino y óvulo femenino) surge un ser vivo nuevo, determinado concretamente, de manera que conserva su individualidad hasta la muerte. La vida humana comienza desde el momento de la fecundación, o sea, cuando el espermatozoide fertiliza al óvulo. La biología denomina el fruto de la concepción en las sucesivas fases de su desarrollo como *cigoto*, *embrión* o *feto*. El cigoto es el óvulo fecundado, o sea, el punto de partida del desarrollo [66](#). La biología contemporánea desconoce, en el caso del embrión humano, un paso de la animalidad a la humanidad. La nueva célula resultante posee un dinamismo biológico extraordinario, y por un rápido proceso de segmentación va incrementando el patrimonio celular, a la vez que aparecen mecanismos biológicos de una complejidad y precisión asombrosas [67](#).

A pesar de la aparente insignificancia del estadio embrional del desarrollo humano, debemos reconocer en él una de las grandes épocas de la existencia humana, junto a las del niño, del adulto y del anciano. "Un hombre no se hace hombre, sino que es hombre desde el momento de la fecundación" [68](#). La vida humana está siempre en despliegue, de manera que sólo externamente pueden distinguirse fases en ella: «fase uterina», «fase infantil», «fase juvenil», «fase adulta», «fase senil». Pero ninguna de estas fases es un criterio de «humanidad»; todas ellas son humanas.

Queda, pues, claro que el cigoto no es una posibilidad de hombre. Posibilidad, es sólo el óvulo no fecundado y el espermatozoide separado, con su media carga cromosómica. Esa posibilidad deja de serlo cuando se produce la fecundación y aparece un ser nuevo e irrepetible.

2. El ejercicio de la inteligencia racional es signo de un ser con alma espiritual que se distingue de los animales; pero esta inteligencia no aparece hasta después del nacimiento. Partiendo de este hecho se ha llegado a concluir que el alma es infundida tardíamente en el embrión. De modo que cuando todavía no hay alma en el feto, no se puede decir que nos encontramos ante un ser humano.

Ante esta tesis cabe recordar que en verdad no puede decirse que la inteligencia «racional» aparezca en el niño una vez acaecido el nacimiento. Los psicólogos explican que las funciones específicas de la inteligencia - como intuir, razonar y abstraer - llegan a su plenitud en la adolescencia: ni siquiera están acabadas en la infancia.

El enfoque aludido confunde la «posesión de inteligencia» con su «ejercicio actual». Es obvio que el paciente adulto sometido a una anestesia general no piensa, ni razona. Y no por eso puede decirse que esté sin inteligencia. La simple ausencia de actividad mental no es signo de que su vida no es humana. ¿Acaso no esperamos que despierte de la anestesia para comunicarnos con él, convencidos de que nos entenderá? ¿Por qué iba a ser diferente con el feto? Ciertamente éste no piensa actualmente, pero si «esperamos» un tiempo veremos cómo también nos entiende, porque el desarrollo orgánico de su cerebro apunta a la consumación conceptual, intuitiva y discursiva de su inteligencia.

¿Qué fundamento tendría esta «espera»? Precisamente el sustrato de su inteligencia, el cerebro, el cual es accesible a la observación científica [69](#).

El cerebro en formación está en su sitio a los dos meses. "Pero serán precisos nueve meses para que sus cerca de cien mil millones de células estén todas constituidas. Pero el cerebro no está acabado cuando el niño nace. Las innumerables conexiones que enlazan las células con millares de contactos entre cada una de ellas no estarán establecidas todas hasta los seis o siete años. Lo que corresponde a la edad de la razón" [70](#).

La inteligencia racional, como facultad espiritual *cognoscitiva* del hombre, se despliega en la medida en que el sustrato orgánico o cerebro lo permite. Pero puede permitirlo sólo porque está ya «animado»; o sea, el alma es el principio espiritual por el que el embrión humano, distinto específicamente del animal, desarrolla una corporalidad precisa y un cerebro complicadísimo que permite que se ejercite una de las funciones anímicas: el entender racional.

Cuando se ignoraban los datos biológicos concernientes a la dotación genética del embrión, fue una cuestión -y el Aquinate acusa esa problemática en las *Quaestiones disputatae de anima*-, la del momento en que se produce la animación del feto. El estado actual de la ciencia permite concluir que desde el momento de la concepción se trata de un ser humano biológicamente constituido, apto para la recepción del alma.

Incluso los autores que estuvieron a favor de que el alma racional no la tenía el feto desde el principio, no por ello dejaban de considerar que la vida del embrión era persona en potencia. Porque, aunque no tuviésemos certeza del momento exacto en que el alma humana entra en el cuerpo, no podemos matar un embrión si solo es «probablemente» no humano, de la misma manera que no enterramos a un adulto que sólo está «probablemente» muerto. Aparte de que la ciencia moderna disipa cualquier probabilidad en contrario: es humano con un plan específico de funcionamiento y maduración y nada le es añadido desde el momento de la fecundación hasta la muerte. Ni siquiera el nacimiento es el comienzo de una vida humana personal, sino un simple estadio de su forma única [71](#).

V. LA ANTROPOLOGÍA Y EL ESTUDIO DEL ALMA HUMANA

El conjunto de todos aquellos planteamientos, cuestiones y principios que Aristóteles trató en su *Περὶ ψυχῆς* y los escolásticos desarrollaron en forma de comentarios al texto aristotélico o en cuestiones particulares - como estas *Quaestiones*

disputatae de anima - fueron en la edad moderna recogidos, y en buena medida modificados, en la disciplina llamada «Psicología».

Aunque se disputa sobre el tiempo en que se formó el término «Psicología» (del griego ψυχή, alma, y λόγος, ciencia), éste fue utilizado como nombre académico por el profesor R. Goclenius (*Yucologiva hoc est de hominis perfectione, anima et imprimis ortu huius Commentationis variorum...*, Marburg, 1590) y por su discípulo O. Casmann (*Psychologia anthropologica*, Hannover, 1594). Entró en el uso común de los filósofos una vez que Christian Wolff editara una obra con el título de *Psychologia empirica* (Marburgo, 1732) y otra denominada *Psychologia rationalis* (Marburgo, 1734). El término significa, pues, ciencia del alma, y se refiere a todos los seres que tienen alma.

El problema está en determinar cuáles son tales seres. La solución de esta cuestión depende de la noción que se tiene del alma. La más antigua tradición que se ocupaba de este concepto en los tratados *De Anima* entendía por alma *el principio último de la vida en los cuerpos orgánicos*, de modo que la Psicología debía de estudiar todos los cuerpos vivos, desde el vegetal hasta el hombre. En esta óptica el objeto formal de la Psicología - aquel objeto bajo el cual enfoca esta ciencia su estudio - es la causa última de la vida, o sea, el alma y sus facultades. Así se constituye la Psicología como una disciplina filosófica, especulativa o metafísica.

Pero la vida, además de tener una causa última, tiene también causas próximas, justo las estudiadas por la Psicología empírica o experimental, la cual utiliza un método positivo para alcanzarlas: la observación y el experimento. La Psicología experimental se abstiene de hablar del alma, ciñéndose a los «hechos» o «fenómenos» psíquicos.

En cuanto la Psicología recoge aquellas preguntas de los antiguos por el principio de la vida, tanto de la sensitiva como de la intelectual, puede considerarse que es la parte más importante de las ciencias que estudian al hombre.

Pero por lo dicho se manifiesta que no todas esas ciencias tienen el mismo nivel de inteligibilidad, ni el mismo método.

El hombre puede ser estudiado, en primer lugar, en el ámbito de los conceptos empíricos y de la experiencia de que proceden. Hay entonces que observar la experiencia, conceptualizarla y definirla, clasificar empíricamente tales conceptos y buscar las leyes que manifiesta cualquier actividad (consciente, fisiológica, cultural) humana; este esfuerzo constituye el objeto de la *ciencia positiva* del hombre. De este modo, el estudio del hombre como entidad biológica (miembro del reino animal) y como unidad de comportamiento (miembro de una sociedad), tanto en su forma y manifestaciones primitivas como actuales, se llama Antropología [72](#) positiva, la cual consta de dos ramas: la *física* [73](#) o morfológica y la *cultural* [74](#); ambas son susceptibles de ulterior división.

Además, puedo considerar la experiencia vívida de mí mismo en su realidad y como tal intentar descubrir el modo de ser o naturaleza que me constituye; este segundo modo de estudiar al hombre es *filosófico*: estudio de la naturaleza humana y, desde ella, de todas las

formas de actividad que son propias del hombre. Abarca, pues, la psicología racional clásica, la metafísica de las costumbres, de la producción, del derecho, del lenguaje, etc. Es claro que en esa investigación filosófica del ser humano, llamada Antropología filosófica, la más radical cuestión es la que plantea la pregunta por la *esencia* del hombre, la cual nos da la pauta explicativa de su destino y de sus expresiones. Y de la esencia lo que principalmente interesa saber es su *principio constitutivo*, el que da razón también del despliegue de los fenómenos humanos.

Como hemos dicho, ese principio fue llamado «alma». Y de las funciones más elevadas del alma, especialmente de las intelectuales, tratan estas *Quaestiones disputatae de anima*, las cuales pueden considerarse como una serie de capítulos centrales de la Psicología, los más determinantes de una Antropología filosófica, justo los concernientes a la principalidad del alma respecto del cuerpo y de sus propias facultades.

Estas *Quaestiones* tienen dos partes bien diferenciadas, aunque en realidad, se proponen decir lo mismo desde perspectivas distintas. El núcleo central de todo el tratado incluye la idea del alma como *forma espiritual*: ella es el principio que otorga la vida y, por lo tanto, es *forma* de un cuerpo orgánico; pero rebasa y no se agota en esa función informadora, exhibiendo funciones que, como las de entender y querer, la revelan como *espíritu*. Y este punto es el que básicamente desarrollan los primeros catorce artículos, que pueden considerarse como la primera parte del tratado [75](#). La segunda parte, desde el artículo quince al veintiuno, está guiada por la siguiente pregunta: ¿Qué se podría decir del alma humana *subsistente* cuando se produce la muerte del hombre, si mantenemos la tesis de que ella es *naturalmente* un espíritu que informa a un cuerpo? [74](#) La segunda parte, mirada con ojos filosóficos, no hace sino aclarar por contraste lo que en la primera parte se determina directamente. Muchos de los problemas que se afrontan en este segundo asunto son, desde luego, suscitados por la teología, pero se resuelven también con elementos racionales de utilidad antropológica.

[1](#) *De Ver q 10 a8 ad8.*

[2](#) "Cada uno percibe que tiene alma y vive y existe, porque percibe que se siente y se entiende y ejerce otros actos vitales semejantes" (*In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera vitae exercere*). *De Ver q10 a8.* "Al percibir los actos del alma se percibe la presencia del principio de tales actos" (*perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actuum*). *De Ver q 10 a9.*

[3](#) *Secundum hoc scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere et actus animae sibi inesse. De Ver q 10 a8 ad8.*

[4](#) La teoría del alma en Platón está enraizada en el pitagorismo -con su doctrina ética de la purificación y salvación del alma, así como con su creencia en la preexistencia, inmortalidad y transmigración del alma- y es tanto una teoría científico-filosófica como una doctrina religiosa y ascética. Cuatro son las notas fundamentales que Platón atribuye al alma: 1º Es *principio* de vida. "Todo cuerpo que desde

fuera sea movido es inanimado; al contrario, todo cuerpo que desde dentro se mueva de por sí y para sí será animado; que tal es la naturaleza misma del alma" (*Fedro*, 245d). Se divide en tres partes: *racional*, alojada en el cerebro (tiene por misión dirigir las operaciones superiores del hombre); *pasional*, alojada en el tórax (es fuente de pasiones nobles); *concupiscible*, alojada en el abdomen (de ella provienen los apetitos groseros e inferiores). La primera es inmortal; los otros dos mortales (*Timeo*, 41a-73a); 73a); no se trata, pues, de un alma, sino de tres. 2° Es *inmaterial*. "Existe realmente sin color, sin forma, intangible, siendo sólo visible a la inteligencia" (*Fedro*, 247c). En el *Fedón* rechaza la tesis materialista de aquellos pitagóricos que consideraban el alma como resultado de la *krasis* o armonía entre elementos: el alma no es resultado de la vida corporal, sino su principio, distinguiéndose de ella como su contrario; lo propio del alma es el pensamiento, por el que comulga con las realidades inteligibles (76c, 78c-d). 3° Es *inmortal* y *eterna*. "De todas cuantas cosas tiene el hombre, su alma es la más próxima a los dioses y su propiedad más divina y verdadera" (*Leyes*, 726a). "Allegada a lo divino e inmortal y de lo que siempre existe" (*República*, 611e). "Siendo inmortales e ingenerables las almas, su número permanece siempre idéntico" (*Rep.*, 611). En el *Fedón* ofrece las pruebas de su inmortalidad: a) por la sucesión cíclica de las cosas contrarias: si a la vida sigue la muerte, a la muerte debe seguir la vida(70d-72e); b) Por la reminiscencia: para recordar es preciso haber aprendido en otra vida anterior lo que se recuerda(72e –77d); c) Por la simplicidad del alma y su afinidad con las ideas celestes: el alma es lo simple, inmutable, puro, imperecedero, mientras que el cuerpo es lo compuesto que cambia y desaparece (78b –80d); d) Por su participación en la *idea* de vida, lo cual excluye su participación en la *idea* de muerte (105b-107a). "¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve y no por la eternidad?" (*Rep.*, 498d). 4° Su unión con el cuerpo es violenta, *accidental*, como la del barquero a la nave, como la del músico al instrumento o el caballero al caballo (*Fedro*, 246a, 247c). Esta violencia induce a Platón a negar realidad humana al cuerpo: "El hombre es su alma" (*Alcib.*, I 130a). De todas estas ideas de Platón sobre el alma, la que mejor ha tomado forma y se ha mantenido en la tradición ha sido la del alma como algo tan suficientemente libre del cuerpo que le es posible sobrevivir sin él.

5 Aristóteles suministró una explicación del alma en consonancia con la unidad sustancial del hombre, perdida en el platonismo. Pero no obtuvo repentinamente la solución. F. Nuyens ha estudiado tres períodos claves en la psicología aristotélica, tomando como criterio el problema de las relaciones entre alma y cuerpo: 1. Platónico o de dualismo radical, acentuando la unión accidental y violenta (*Eudemo, Física, De Caelo*); 2. De transición o de instrumentismo vitalista, todavía con unión accidental, pero no violenta (*Tratados menores, Ética a Eudemo, Ética a Nicómaco*); 3. Entelequismo: alma y cuerpo unidos sustancialmente (*De Anima*); el alma es la forma sustancial del cuerpo. Desde este último punto de vista, en el libro II del *De Anima* (*De An II c2 414a22*) describe al alma como el primer principio, distinto de la materia, en los vivientes corporales; de él procede la vida, de la que es raíz ontológica. Se distingue de la materia y, a la vez, se relaciona con el cuerpo. Aristóteles ofrece la siguiente *definición esencial*: "el alma es el acto final (*entelequia*) y primero de un cuerpo natural que tiene potencia de vivir" (c1 412bl). El acto primero es un principio sustancial que viene a perfeccionar la capacidad de un sujeto (en este caso, el cuerpo), al que confiere una perfección específica (la perfección de vivir). Aristóteles se refiere al cuerpo estrictamente físico, es decir, al que está conformado por las mismas fuerzas naturales y no por el arte humano. Además, este cuerpo debe ser 'potencialmente vivo: no se trata de que esté en potencia activa de vivir (o lo que sería igual, en acto primero de vivir, unido ya al alma); sino en potencia pasiva, es decir, en su configuración previa a la unión. El alma es una entidad sustancial, una forma que tiene una relación básica unitiva con la materia. El alma puede ser considerada entonces o bien como *principio entitativo* que constituye con el cuerpo potencialmente vivo un organismo, o bien como *principio operativo*, es decir, como fuente

y raíz de todos los actos vitales del organismo. Aristóteles distingue tres clases de organismos (plantas, animales y hombres) a los que corresponden tres principios que informan su materia: alma *vegetativa*, como principio de nutrición, crecimiento y reproducción; alma *sensitiva*, como principio de conocimiento, apetito y movimiento sensitivos; alma *racional*, como principio de los actos de conocimiento y apetición racionales. Por eso, el alma es "aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos entendemos" (c2 414^a12-13). Entre los constitutivos ontológicos del hombre, el alma figura como la raíz de nuestro vivir en todos sus grados: vegetativo, sensitivo, intelectual. No es el alma la que vive, sino el hombre total en virtud de su alma. Aristóteles supera así la concepción tripartita de Platón, suprimiendo la multiplicidad de almas sustituyéndolas por potencias o principios de operación de una misma alma, la cual es una forma única, que contiene en sí *virtualmente* todas las de los vivientes inferiores.

⁶ *De moribus Eccl. cath.*, I, 27-52.

⁷ *De quant. animae*, XIII, 22.

⁸ *De Civ. Dei*, XXI 10, 1.

⁹ *De Ordine*, II 11,31.

¹⁰ *De Genesi ad litt.*, III 7.

¹¹ También en *STh* I q75 a5.

¹² Y así lo repite en otro lugar: "No cabe duda de que el hombre puede por su entendimiento conocer la naturaleza de todos los cuerpos. Mas para que se pueda conocer cosas diversas es preciso que no se tenga ninguna de ellas en la propia naturaleza, porque las que naturalmente estuvieran en ella impedirían el conocimiento de las demás [...]. Luego es imposible que el principio de la intelección sea un cuerpo [...]. Por consiguiente, el principio de intelección llamado mente o entendimiento tiene de suyo (*per se*) una operación en la cual no participa el cuerpo. Ahora bien, tener de suyo esta actividad sólo corresponde a una realidad subsistente de suyo (*per se*), pues el obrar responde al ser en acto". *STh* I q75 a2.

¹³ Si prescindimos del trasnochado materialismo del s. XIX, es justamente la tesis epifenomenista del *materialismo dialéctico* sobre el alma una de las más destacadas en el campo de la Antropología filosófica. Para entender su concepto de alma, debemos tener presente que identifica realismo con materialismo, según la alternativa de Engels: "¿Qué es lo originario, el espíritu o la naturaleza? Según se responda a esta cuestión de una u otra manera, se dividen los filósofos en dos grandes campos [...]. Los que ven la naturaleza como originaria pertenecen a las diversas escuelas del materialismo" (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, San Sebastián, 1968, 123). Lo originario es, pues, la materia; el alma o *psique* tiene que considerarse como su producto, a través de un proceso evolutivo en el que cambios cuantitativos conducen a cambios cualitativos (J. Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, en *Geschichte der kommunistischen Partei der Sowjetunion*, Berlín, 1950, 134). El alma, pues, existe, pero es producida por la materia en un *salto dialéctico* como única y suficiente causa suya; es material, pero no es *simplemente*

materia, pues "existe una propiedad de la materia que se distingue cualitativamente de todas las otras propiedades de la materia" (G. Klaus, *Jesuiten, Gott, Materie*, Berlín, 1957, 145). "Lo psíquico, la conciencia, etc., es el más elevado producto de la materia (es decir, de lo físico), es la función de aquel trozo o parte especialmente complicado de la materia que se designa con el nombre de cerebro humano" (J. Lenin, *Materialismus und Empiriokritizismus*, Berlín, 1949, 217).

[14](#) O como dice en otra parte, acudiendo a la doctrina de la participación: "Aun en las sustancias espirituales hay composición de acto y potencia, aunque no de materia y forma, sino de forma y ser participado [...], pues en efecto, el ser es aquello *por lo cual* una cosa es (*esse est quo aliquid est*)". *STh I q75 a5 ad4*.

[15](#) Un principio intelectual de operación, como es el alma humana, no depende en su ser del cuerpo, sino que puede subsistir incluso fuera de él. Pero lo que subsiste independientemente del cuerpo y es «forma» en sí mismo no puede ser sometido a corrupción por un agente finito.

Que el alma sea forma en sí misma significa que tiene el ser *inmediatamente* en sí misma. Algo podría tener el ser mediante una triple causa: *eficiente*, de la que se produce y conserva; *formal*, que le da el ser; y *material*, como parte constituyente (no como sujeto de inhesión, pues esto no se da en las cosas subsistentes), según ocurre en las cosas corpóreas. Pero el alma humana carece de causa material, porque ella no está compuesta de materia corporal y forma: es una forma simple que informa a la materia, pero que en su ser es independiente del cuerpo y, consiguientemente, de la materia que informa. Luego tampoco el alma puede corromperse accidentalmente, o sea, por supresión del sujeto o de la causa material: no depende del cuerpo en el ser.

[16](#) *En. VI, 1. 7, c 6, Didot, 479.*

[17](#) *En. IV, 1. 3, c 20-21. Didot, 211-212.*

[18](#) *En. VI. 1. 3, c 8. Didot, 416.*

[19](#) *De anima eiusque origine, IV, c 2; II, c 2.*

[20](#) *De immortalitate animae, c. 15; De quantitate animae, c. 33.*

[21](#) *Retractationes, I, c.5.*

[22](#) *Met. IX 1, 1053a19.*

[23](#) *Met. VI 13, 1039a3-6.*

[24](#) *II Sent. d18 al q2 y 3.*

[25](#) *Comment. In librum Boethii de Trinit. (P.L. 64, 1265-1289).*

[26](#) "Carta à Pedro de Confleto", ed. F. Ehrle, *Archiv für Lit. - und Kirchengeschichte des*

Mittelalters, 1889 (5), 629, 25-27: "Non ergo intelligitur de vegetativa, sensitiva, intellectiva tanquam accidentibus, sed tanquam de tribus formis substantialibus unum totum constituentibus".

[27](#) *De Div. Nat.* IV, 11 (P.L. 122, 786 C).

[28](#) *IV Sent.*, d31, 5 (P.L., 192, 920): "Formatum vero intelligitur corpus propria anima animatum, et informe, quod nondum habet animam... Sed iam formato corpori anima datur".

[29](#) *Summa Theologica*, II, p. 1, inquis. 4, tr. 1, sect. 1, q. 3, tit. 2, c. 2, a.4 (Quaracchi 1928), n. 347: "Anima est actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis".

[30](#) *Opus Oxon.* IV, d11 q3.

[31](#) Cf. L. Elders: "Les citations de saint Agustín dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin", *Doctor communis*, 1987 (40), 115-167.

[32](#) O. Lottin, "La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d' Aquin", *RNS*, 1932 (34), 449-467, con mención de distintos trabajos anteriores.

[33](#) Cfr. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes Textes inédites et études critiques*, Philosophes médiévaux 2, Lovaina 1951 ; D. A. Callus, "The Origins of the Problem of the Unity of Form", *The Thomist*, 1961 (24), 256-285 ; B. Bazan, "Pluralisme de formes ou dualisme de substances. La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme", *RPL*, 1969 (67), 31-73 ; E. H. Weber, *La personne humaine au XIIIème siècle*, Bibl. Thomiste 46, París 1991.

[34](#) R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, 1951, 472.

[35](#) J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Editions Univ. de Fribourg, Paris, 1993, 274-275.

[36](#) Chart. Univ. París, I, n. 523.

[37](#) Opus Oxon. II, d18 n8 y 9; Report. Paris, II dl8.

[38](#) Chart. Univ. Paris, I, n. 432 : "Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero".

[39](#) Chart. Univ. Paris, I, nn. 517, 518 y 523.

[40](#) Chart. Univ. Paris, I, n. 473.

[41](#) Chart. Univ. Paris, I, n. 474.

[42](#) Chart. Univ. Paris, I, n. 517.

⁴³ Chart. Univ. Paris, I, n. 518.

⁴⁴ El giro de la concepción del alma como «forma» *general* de un todo a la idea del alma como «conciencia» o forma *particular* de sólo un plano de la vida humana acontece en la Edad Moderna, por ejemplo, con el *actualismo* psicológico de Descartes. El proceso metódico por el que este filósofo llega a esa conclusión es, en síntesis, el siguiente. Para superar el escepticismo busca una idea incontrovertible, clara y distinta. Al finalizar su búsqueda, encuentra una certeza inquebrantable: la conciencia simultánea del hecho de su pensamiento y de su propia existencia: «cogito, ergo sum». Puedo dudar de todo, pero no de que pienso y existo. Pero a continuación establece Descartes la siguiente serie: yo pensante= alma= entendimiento= conciencia. Todo lo que pueda sustraerse a la idea de una cosa, permaneciendo intacta su esencia, no pertenece a la esencia de esa cosa. Y como puedo prescindir de mi cuerpo y de mi sensación, mas no por eso dejo de concebir la esencia de mi alma (aunque no puedo concebirla si prescindo de mi facultad de pensar), entonces el pensamiento es la esencia del alma. Pensar y ser es lo mismo: el *cogito* equivale al *sum*. O sea, *la actualidad del pensar es esencia al alma: el alma piensa siempre y por eso es conciencia*; aun cuando dormimos pensamos, ya que el alma piensa en virtud de sus ideas innatas. De este modo, alma y cuerpo se distinguen entre sí como dos sustancias irreductibles: "tengo un cuerpo al que estoy estrechamente unido; sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy sólo algo que piensa y no extenso, y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo" (R. Descartes, *VI Méditation*, en *Oeuvres*, IX-1, ed. Adam y Tannery, París, 1964, 62). Aunque Descartes dice a continuación que la unión de alma y cuerpo es muy estrecha, sin embargo, con ello no evita el dualismo antropológico. Por una parte, el cuerpo es *extensión*, o sea, cantidad o volumen; por eso es un mecanismo: el cuerpo es extensión movida y los movimientos animales son automáticos y reflejos. Por tanto, los ámbitos de lo vegetativo y de lo animal quedan adscritos a la extensión: el bruto no tiene alma; en la naturaleza extensa no hay formas sustanciales, no hay accidentes, no hay cualidades, no hay fines. Por otra parte, el pensamiento es pura *cualidad*, el alma es un finalismo, donde encontramos facultades: sensibilidad, memoria, imaginación, entendimiento y voluntad. En cambio, los animales no sienten, porque la sensación es un modo del alma o pensamiento. La relación entre alma y cuerpo se resuelve mediante la localización del alma en la «glándula pineal»; ésta es movida por los «espíritus animales o vitales» que circulan por la sangre (según la explicación medieval que Descartes recoge). Entonces surge una acción recíproca: los espíritus vitales ejercen su presión sobre la glándula pineal y el alma recibe las imágenes procedentes de los órganos corporales. El alma, por su parte, actúa por medio del *conarion* sobre los espíritus vitales de la glándula pineal y los proyecta hacia los órganos. Por tanto, no hay unión sustancial (entre dos sustancias incompletas), sino un *paralelismo* entre dos sustancias completas.

⁴⁵ La idea de la ilimitación del espíritu se dibuja ya desde los principios de la filosofía griega, tomando forma en la doctrina de Anaxágoras sobre el *nous* (que tiene su antecedente en el *Logos* de Heráclito): éste es mente motora del torbellino cósmico; impulsa y dirige. Anaxágoras afirma que el *nous* es lo más ligero que existe, lo más puro; tiene conocimiento de todo, posee la mayor fuerza, domina todas las cosas que tienen alma y la revolución del mundo que en él tuvo origen (Diels, B 12. Sólo el *nous* es infinito y autocrático; no está mezclado con cosa alguna, sino que existe por sí mismo.

⁴⁶ El tema de la infinitud del espíritu resonaría en la filosofía medieval, a partir de los textos aristotélicos -especialmente el libro III del *De Anima* (III c4, 429a-430a)-. Se habla allí de un entendimiento *pasivo* (νοῦς παθητικός) y de un entendimiento *agente* (νοῦς ποιητικός). El *pasivo* es receptáculo potencial de las ideas, no tiene mezcla ni está mezclado al cuerpo, pero parece con el

cuerpo; el *agente* es de carácter superior y su función es producir los inteligibles, suministrando así el material cognoscitivo al entendimiento pasivo. Este entendimiento agente es acto por esencia, eterno, inmortal y sin mezcla alguna. Esta teoría fue recogida especialmente en la filosofía árabe. Por ejemplo, Alfarabi y Avicena identifican el entendimiento agente con el alma de la esfera lunar: de ella fluyen las especies inteligibles que informan los entendimientos pasivos, los cuales son particulares y propios de cada hombre. El activo, en cambio, es único y común para todos, siempre en acto e inmortal. Para Santo Tomás, ambos entendimientos son sólo funciones de una misma facultad (*De An* a3 c).

Uno de los argumentos en que se ha apoyado la afirmación de un entendimiento o de un espíritu activo separado o por encima de las conciencias individuales se refiere no tanto al *modo subjetivo* en que la verdad está en el alma, cuanto al *modo objetivo* de la verdad en sí misma: la *verdad es esencialmente impersonal, y por este motivo, universal y absoluta*. Lo absoluto sólo sería auténtico cuando no fuera individual, sino impersonal. Así pues, la verdad comporta entre las diversas mentes la unidad del intelecto. Para justificar lo absoluto de nuestros pensamientos, estamos constreñidos a apoyarlos en un pensamiento o espíritu impersonal. El espíritu no sería *mi* conciencia, ni *las* conciencias, sino el acto extraconsciente que funda toda conciencia. Ese espíritu universal, por ser uno, es inmanente a nosotros, puesto que nos fundamenta. Pero es también trascendente: como ideal de verdad impersonal que se ha de realizar. Tal es también la afirmación de algunos idealistas modernos. Especialmente Hegel sostiene que el sujeto singular queda absorbido en el espíritu universal infinito, siempre creador. El espíritu finito es el lugar de la autopercepción del espíritu. El espíritu es la Idea que retorna a sí, después de su alienación en la naturaleza. "Decir que el absoluto es el espíritu, es la más alta definición del absoluto: puede decirse que la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía ha sido encontrar esta definición y comprender su significado y contenido" (*Enzyklopädie*, § 384).

⁴⁷ También Ortega y Gasset, aunque muy matizadamente, distingue entre *vitalidad*, *alma* y *espíritu*. La *vitalidad* es la porción de la *psique* infusa en el cuerpo y distiende el ámbito de la corporalidad. Muestra de ello es que el cuerpo del hombre se conoce de dos maneras: una por fuera (el extracuerpo), otra por dentro (el intracuerpo). Los fenómenos del *alma* ocupan tiempo (sentimientos y apetitos); nacen y mueren con nosotros, pero no dependen de nuestro yo. El alma no es un yo, sino un *mí*; el mí corporal constituye una película adherida a la esfera del alma. El *espíritu* está constituido por el conjunto de actos íntimos de que cada uno se siente autor y protagonista. No es un mí, sino un yo, un centro de actividad responsable, pues se halla representado por la voluntad y por el pensamiento. Los fenómenos espirituales no duran, son actos puntuales, discontinuos, pues no se pueden tener dos voluntades a un mismo tiempo. Si consideramos detenidamente estas tesis veremos que lo que aquí se llama *alma* coincide en parte con lo que Platón y Aristóteles entendían por «alma pasional o sensitiva» (con su cálida localización en el tórax o corazón).

⁴⁸ Algo podría ser corruptible o esencialmente (*per se*) o accidentalmente (*per accidens*). Se corrompería esencialmente aquello que se genera desde sí mismo. Y dejaría de ser accidentalmente aquello que se corrompe una vez que se desvanece la cosa a la que está referido o afinado, como la forma o al accidente desaparecen cuando deja de existir el sujeto en que están. El alma humana sólo podría corromperse esencialmente en caso de que hubiera supresión de la causa formal. Pero el alma humana - como se ha dicho - no está compuesta de forma y materia, sino que es ella misma una forma simple: no puede perder el ser por la separación interna de una forma que le diera el ser. Y en este

sentido dice el Aquinate, a propósito del alma humana, que "a la forma conviene ser esencialmente". Este «esencialmente» no significa que no dependa del creador; significa «inmediatamente», pues no tiene la existencia por otro ser natural. Al alma humana como forma le compete ser «esencialmente» de manera singular y subsistente, le conviene ser inmediatamente, y no por otra forma: es «serhabiente» de manera inmediata o subsistente. A tal forma no le puede arrebatar su ser otra forma, sino sólo la suspensión del influjo eficiente primero, lo cual acontecería por aniquilación del ser.

Ahora bien, la existencia conviene inmediatamente al compuesto humano (de cuerpo y alma) como supuesto o término (*ut quod*), pero siempre mediante el alma como forma o principio (*ut quo*); y si la forma desapareciera no permanecería esa existencia. Mas, en cuanto forma, el alma tiene el ser como principio (*ut quo*) y no por otra forma que sea su principio. Y aunque la existencia conviene inmediatamente al supuesto - pues éste es lo que primariamente se hace y existe - no es contradictorio que el ser convenga inmediatamente al supuesto como término (*ut quod*) y sin embargo pueda desaparecer de él, porque se le puede disociar la forma, por cuya virtud le conviene el ser.

[49](#) En parecidos términos se expresa en la *Suma Teológica*: "El alma comunica el mismo ser con que ella subsiste a la materia corporal, y de ésta y del alma intelectiva se forma una sola entidad, de suerte que el ser que tiene todo el compuesto es también el ser del alma. Lo que no sucede en las otras formas no subsistentes. Por esto, permanece el alma en su ser una vez destruido el cuerpo, y no, en cambio, las otras formas" (*STh* 1 q76 al ad5). O de otro modo: "Lo que por esencia compete a una cosa es, evidentemente, inseparable de ella; y el ser le compete por esencia a la forma, que es acto. La materia adquiere el ser en acto por el hecho de adquirir la forma: y, asimismo, se destruye por el hecho de ser separada de ella. En cambio, es imposible que una forma se separe de sí misma. Por tanto, también lo es que la forma subsistente deje de existir" (*STh* 1 q75 a6).

[50](#) "Sicut nescio mysterium Trinitatis, sicut nescio animam immortalem, sicut nescio Verbum caro factum est, et similia quae tamen credo... sicut et reliqua fides mysteria. Haec ignorantia quietat intellectum meum". *In Ep. S. Pauli*, París, 1542, 66-67.

[51](#) *Alcibíades*, 1, 130c. Para Platón, «el hombre es su alma». Alma y cuerpo no sólo son realidades distintas, sino contrarias: el alma es simple e inmortal; en cambio, el cuerpo es un conglomerado de elementos que se disuelven con la muerte. La unión de ambos es castigo de un pecado y como un modo de expiación. El alma está unida accidentalmente al cuerpo como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o el jinete al caballo. Su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él.

[52](#) Para Aristóteles, el cuerpo es un coprincipio sustancial: el alma es el acto del cuerpo; aunque coprincipios distintos, alma y cuerpo constituyen una sola estructura sustancial, de la que brotan todas las operaciones del hombre. La heterogeneidad de las partes del cuerpo no impide su estricta unidad sustancial. Ni aun las más ínfimas operaciones son atribuibles al cuerpo, sino sólo al sujeto estructural. El cuerpo deja de ser cárcel de alma, pues ambos son principios distintos de cuya unión resulta un ser sustancial.

[53](#) Otra vez en los ss. XVII y XVIII volvió a ponerse en crisis la visión unitaria y sustancial del hombre, al despertarse la cuestión, iniciada por Descartes, de la *comunicación de las sustancias*: Alma y cuerpo serán considerados como dos sustancias completas y autosuficientes. La unión de ambas será accidental. Descartes -como ya se dijo en nota anterior- descubre el alma en el *yo pienso*. En esta intuición del *yo pienso*, no sólo me percato de *que soy* (de mi existencia), sino también de *lo que soy* (de mi esencia como pensamiento). Yo puedo *fingir* no tener cuerpo, sin que de esto se siga que deje

de pensar y de existir. Soy entonces una sustancia cuya esencia total es pensar. El cuerpo no forma parte de la esencia del hombre. El cuerpo es extensión, un puro autómatas, una simple máquina que se mueve por sí misma (R. Descartes, *Passions*, I, 16), El problema está entonces en saber cómo se corresponden los movimientos del cuerpo con los del alma. Malebranche acudió al *ocasionalismo*, afirmando que los movimientos del cuerpo son ocasión para que Dios produzca en el alma las percepciones correspondientes a esos movimientos. A Leibniz no le satisfizo esta solución y la substituyó por la teoría de la *armonía preestablecida*: el cuerpo sería como un reloj independiente del alma, pero acordado de tal modo por Dios que sus movimientos corresponden a los del alma. Así pues, en estos planteamientos el cuerpo figura sólo como un miembro honorario del hombre.

[54](#) *In Philip.*, II, 6-11

[55](#) *STh I q7 a9 a 2.*

[56](#) Husserl y Scheler distinguen en el ser humano tres planos (cuerpo, alma y espíritu) en virtud de una reducción fenomenológica sucesiva. Para Husserl el espíritu es lo personal, mientras que el alma y el cuerpo son lo determinante o condicionante del espíritu, el cual mueve libremente al cuerpo. El cuerpo puede ser considerado como cuerpo *material* (cosa determinable en cuanto naturaleza física), como cuerpo *esthesiológico* (el cuerpo que siente y que, si bien depende del cuerpo material, no se identifica con él) y como cuerpo *volitivo* (se identifica con los movimientos que el espíritu realiza libremente en él). Para Max Scheler el espíritu se identifica con la persona, la cual no es una realidad psíquica ni una realidad física. La persona es la unidad concreta y esencial que liga en un ser los actos de esencia no-homogénea; ahora bien, los *actos* -que son espirituales- no tienen nada en común con las *funciones*, que son psíquicas. La función tiene que ver con el cuerpo propio (*Leib*). Los actos brotan de la persona a través del tiempo; las funciones son simples hechos que pertenecen al plano del tiempo fenoménico, y cuyo punto de unidad interno es el yo. El yo es una pura *inclusión mutua* de vivencias y no una sucesión o yuxtaposición de hechos psíquicos en el espacio-tiempo. La *exclusión* mutua de vivencias proviene del efecto disociante de la corporalidad: el papel del *cuerpo propio* es disociar la *inclusión mutua* del yo.

[57](#) *Diario Metafísico*, 24 mayo 1923.

[58](#) *Phénoménologie de la perception*, 1945, 105.

[59](#) D. Campbell, *Arabian medicine and its influence on the Middle Ages*, London, 1926; D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au moyen âge*, París, 1985.

[60](#) Luis García Ballester, "La recepción del «Colliget» de Averroes en Montpellier (c. 1285) y su influencia en las polémicas sobre la naturaleza de la fiebre", en *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. con motivo de su LXX aniversario*, II, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad, Granada, 1987, 317-332.

[61](#) G. Verbeke, *L' évolution de la doctrine du pneuma*, Paris-Louvain, 1945; W. Wiersma, "Die aristotelische Lehre von Pneuma", *Mnemosyne*, N.S., XI, 1943, 102-107; O. Temkin, "On Galen's Pneumatology", *Gesnerus*, 8, 1951, 180-189.

[62](#) Como el «agente principal» de la animación humana es el alma espiritual, "era necesario que los instrumentos propios e inmediatos de ella se pareciesen y proporcionasen con ella; y, o fuesen puramente espirituales, o a lo menos se llegasen mucho a la condición y nobleza de ellos, cuáles son los espíritus de que el alma se sirve para darnos vida, y mucho más los animales, que son como unos

rayos de luz mediante los cuales nos da sentido y movimiento", Fray Luis de Granada, *Símbolo*, XXVII, 442.

⁶³ Alberto Magno, *De animalibus*, libro XV, tr. 2, c. 11.

⁶⁴ *In II De Anima*, lect. I, n. 226; lect. VI, n. 301; *Contra Gentes*, lib. 11, c. 89; lib. III, c. 22; *Summa Theologiae*, I, q76 a3 ad3; q118 a2 ad2; *De pot.*, q3, a 12; a9 ad9; *In II Sent.*, d 18 q2 a3.

⁶⁵ También: *In De anima*, III, lect. 7, nn. 677-699; *STh* 1 q75 a2. El momento de aparición del alma espiritual estaba, pues, vinculado al fenómeno del desarrollo y no al de la fecundación. Como la generación consiste en la unión del principio masculino con el femenino, los aristotélicos y los antiguos escolásticos - que ignoraban la composición de las células germinales, no considerándolas organizadas ni vivas - enseñaban que, en el inicio, y por la virtud plástica e instrumental del esperma masculino, surge un alma meramente vegetativa, que es imperfecta y transitoria, destinada a los procesos de nutrición y crecimiento. Santo Tomás explicaba que por un proceso continuo la primera alma se convertía en sensitiva y, después, en espiritual. "Esa misma alma que primeramente fue vegetativa solamente, llega después a un punto en que, por la acción de la fuerza que hay en el semen, se hace sensitiva y, más tarde todavía, a hacerse intelectual, no ya por la fuerza misma del semen, sino por la fuerza de un agente superior, a saber, Dios" (*STh* I q 108 a2 ad2).

Teniendo en cuenta los datos actuales de la biología puede decirse, con los mismos planteamientos de Santo Tomás, que inmediatamente desde el inicio, cuando se unen las células germinales, existe una organización especial y unas disposiciones perfectas como para recibir la infusión de un alma espiritual.

⁶⁶ Tanto la célula germinal masculina como la femenina contienen un núcleo compuesto por 23 cromosomas. Al unirse dan lugar a un cigoto -el nuevo ser humano- con 46 cromosomas. Así pues, las células destinadas a la reproducción de la especie humana tienen la mitad de los cromosomas que las células de los demás tejidos orgánicos, justo porque las dos están destinadas a formar un ser nuevo. Cada cromosoma encierra moléculas de un elemento genético fundamental, el DNA (Ácido Desoxirribonucleico), compuesto por genes, cada uno de los cuales tiene su disposición interna, su mensaje de DNA. Quiere esto decir que en los genes (o el DNA) se encierra el programa de la vida humana. De modo que el proceso ontogenético de la vida consiste en la manifestación del programa impreso en el DNA. El embrión no es un proyecto de vida, sino una vida. Y no es menos vida a las dos horas de ser concebido que a los nueve meses, cuando nace. Los conocimientos biológicos confirman que en el óvulo fecundado están ya inscritas todas las características del individuo: sexo, talla, color de los ojos y de los cabellos, forma del rostro y hasta el temperamento.

⁶⁷ Con la nueva vida acontece algo parecido a lo que ocurre en el interior de una cinta magnetofónica. El ejemplo es del Profesor Lejeune, Catedrático que fuera de Genética Fundamental en la Universidad de la Sorbona, fundador de la Genética clínica: "Sobre la cinta de un magnetofón es posible inscribir, por minúsculas modificaciones locales magnéticas, una serie de señales que correspondan, por ejemplo, a la ejecución de una sinfonía. Tal cinta, instalada en un aparato en marcha, reproducirá la sinfonía, aunque ni el magnetofón, ni la cinta, contengan instrumentos o partituras. Algo así ocurre con la vida. La

banda de registro es increíblemente tenue, pues está representada por la molécula de DNA, cuya miniaturización confunde al entendimiento [...]. La célula primordial es comparable al magnetofón cargado con su cinta magnética. Tan pronto el mecanismo se pone en marcha, la obra humana es vivida estrictamente conforme a su propio programa [...]. El hecho de que el organismo humano haya de desarrollarse durante sus nueve primeros meses en el seno de la madre no modifica en nada esta constatación. El comienzo del ser humano se remonta exactamente a la fecundación y toda la existencia, desde las primeras divisiones a la extrema vejez, no es más que la ampliación del tema primitivo". *Cuando comenzamos a vivir*, NT, 1974, n. 238, 6-7.

[68](#) Erich Blechsmidt, *Vom Ei zum Embryo*. Stuttgart, 1968,72.

[69](#) Otro problema decisivo consiste en saber si lo que otorga carácter humano al embrión es primariamente el funcionamiento del cerebro. Y al respecto la biología se inclina taxativamente por la negativa: el embrión tiene carácter «humano» desde el momento de la fecundación, o sea, cuando el espermatozoide (célula masculina) se une al óvulo (célula femenina); desde este momento comienza el desarrollo celular; su personalidad está ya programada actualmente en los genes, de manera que incluso antes de la implantación puede ya determinarse el sexo de la nueva criatura. Sólo a los 43 días comenzará su cerebro a dar señales de actividad eléctrica, una vez que su sistema nervioso, ya formado, empieza a funcionar. El dato básico de toda la Biología moderna es la célula, o sea, la más pequeña cantidad de materia que reúne todos los requisitos de un sistema viviente. El hombre es un ser pluricelular, cuya individualidad biológica se constituye al fusionarse la célula reproductora masculina con la femenina. La nueva célula surgida tiene un carácter dinámico impresionante y desarrolla un minucioso programa, cuyas instrucciones están escritas en su DNA con un lenguaje cifrado. La Citología, la Genética y la biología Molecular han llegado hoy a descubrir el mensaje o código genético. En el momento de la fecundación, pues, es cuando se constituye ese programa que de modo inmediato pasa a ser ejecutado. Programa que, siendo distinto de los programas del padre y de la madre, funcionará de manera original, única y continua hasta la muerte del individuo. En cuanto programa “activo” dicta las órdenes para la constitución de los órganos y para el funcionamiento del conjunto. La formación de los órganos – como el corazón, las piernas, el cerebro – es un proceso continuo.

[70](#) J. Lejeune, *lb*.

[71](#) Los datos actuales de la biología unidos a los mismos planteamientos ontológicos del Aquinate despejan muchas dudas al respecto. Siendo obvio que en el desarrollo del individuo aparecen primero los fenómenos de la vida vegetativa, seguidos por los de la sensitiva y espiritual, es preciso indicar que, desde el punto de vista metafísico, el alma opera por medio de sus potencias, y no por su propia esencia (*De An* a 12c), de suerte que ella *no debe necesariamente manifestar toda su fuerza operativa en todo momento*. Si el alma, como actualizante de la vida en acto primero, es virtualmente distinta de sus potencias (v. gr., del alma vegetativa y sensitiva) puede de un modo manifestar la fuerza vegetativa, de otro modo la fuerza vegetativa y sensitiva, y de otro modo la fuerza vegetativa, sensitiva y espiritual; pues no siempre está en acto segundo. Para que el alma espiritual sea infundida en un cuerpo se requiere como mínimo que exista ya en acto una organización *perfecta*; o sea, una organización no rudimentaria: y es la ofrecida en la primera célula del cigoto u óvulo fecundado, cuyo programa genético encierra ya las pautas fisiológicas futuras y hasta el color de los ojos o de la piel. El alma espiritual puede estar dando ya a esa célula primordial humana su perfección ontológica. No

hay un sólo principio físico o metafísico que se oponga al hecho de que Dios crea inmediatamente en el individuo el alma espiritual. Pues como Dios crea conforme a leyes naturales, por eso, la estructura sensitiva que el ser humano ejerce en su desarrollo *postula, exige* el alma espiritual.

⁷² El término filosófico *Antropología* tiene su origen en Magnus Hundt (*Anthropologium*, Leipzig, 1501) y sobre todo en Otto Cassmann (*Psychologia antropológica*, Hannover, 1594). Pero la Antropología filosófica no comienza con la aparición de su nombre; en verdad tiene su origen en la segunda mitad del s. XIX, aunque fue preparada ya en el s. XVIII por la investigación de Kant, cuya *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (*Antropología en sentido pragmático*, 1798) quiere ser ciencia de la experiencia u observación, aunque no es muy preciso el cometido que le asigna. Kant llega a decir incluso que la Antropología se esfuerza por tener la popularidad de ser «leída también por las damas en sus *toilettes*». Pero en su *Lógica* adquiere la Antropología un papel preeminente: "El campo de la Filosofía en su significación más universal se puede concretar en las siguientes preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar? ¿Qué es el hombre? La primera pregunta la responde la Metafísica, la segunda la Moral, la tercera la Religión y la cuarta la Antropología. Fundamentalmente pueden todas ellas adscribirse a la Antropología, porque las tres primeras cuestiones se refieren a la última" (25).

⁷³ La Antropología física, como ciencia independiente, no es muy antigua. Fue Quatrefages (1855) quien impulsó la utilización del término; más tarde. Broca profundizó los estudios del anterior y fundó (1859) la Sociedad de Antropología en París. A partir de esa fecha aparecieron las de Londres, Berlín, Madrid, etc., con publicaciones periódicas en forma de Boletín o Memorias.

⁷⁴ Por lo que respecta a la Antropología cultural, han aparecido en su seno la Antropología *social* y la Antropología *lingüística*. Aquélla ha surgido sobre todo en Inglaterra y América, con las figuras de Radcliffe-Brown, Malinowski, Warner, Firth y otros; estudia la interdependencia de los distintos aspectos de la cultura y la relación de cada uno de esos aspectos con el resto de la sociedad. La ley y la religión, p. ej., sólo se comprenden en el contexto de la cultura, pero jamás como fenómenos aislados; Benedict, Mead y Sapir han recalcado que la personalidad del individuo queda afectada por el complejo cultural en que se desenvuelve. La Antropología lingüística insiste en el estudio comparado de las estructuras, gramáticas y vocabularios de distintas lenguas, para llegar con ello a una reconstrucción histórica y clarificar la naturaleza del lenguaje (Lévy-Strauss, Lee Whorff, etc.).

⁷⁵ Estudia el alma *unida* al cuerpo: tanto en su índole *espiritual* (*realidad* de su forma [1], su *ser propio* que no lo recibe del cuerpo [2], su individualidad espiritual [3-5, 7], su simplicidad [6], su capacidad de infinito [16] y su inmortalidad [14]); como en su papel *de forma*, bien en relación al cuerpo (un cuerpo organizado [8], constituido de materia [9], jerarquizado en sus partes [10] y unificado gradualmente [11]), bien en la unidad de sus *potencias* [12-13].

⁷⁶ Considera el alma *separada* del cuerpo: tanto en su capacidad de hacer [15-20], como en su capacidad de padecer [21].