

Los tres hombres de santo Tomás

El hombre natural en las manos del hombre persona

José Antonio Izquierdo

Este trabajo trata de desarrollar sintéticamente la idea que del hombre se hizo Santo Tomás: su *antropología «integral»*. Un hombre que, desde su lugar de creatura, central en el universo, toma su humanidad entre las manos e intenta el retorno a Dios. El camino por recorrer tiene tres etapas, cada vez más íntimas y próximas al fin: entrar en sí desde las cosas (*ab exterioribus*¹); recorrerse a sí mismo, o, con la fórmula pregnante de Agustín —fecunda para un diálogo entre las diversas antropologías incluso más allá de la teoría—, «ambulare per hominem» (*ad interiora*²); y, después, llegar a Cristo y caminarlo hasta el fin, «qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum» (*ad superiora*)³. Solamente así se puede llegar a la meta: («pervenire ad Deum») ⁴, la vida eterna de Dios, «felicitas perfecta», «actus hominis superperfectus»⁵.

Por esto, nosotros, queriendo explicitar el pensamiento antropológico de Tomás, distinguimos en él tres dimensiones, que sintéticamente calificamos como *los tres hombres de Santo Tomás: el hombre natural, el hombre histórico o el hombre persona que toma entre sus manos su naturaleza y le da un destino; y el hombre cristiano*. Hablando en general, cada uno de ellos responde a una pregunta: *¿Qué es el hombre? ¿Quién son yo? ¿Cómo llegar a ser hombre?*. Al primero se le asigna la naturaleza, al segundo la libertad, al tercero la gracia.

¹ «Desde las cosas exteriores».

² «Caminar por el hombre», (hacia lo interior).

³ «El cual, en cuanto hombre, para nosotros es camino para tender hacia Dios».

⁴ «Llegar a Dios».

⁵ «Felicidad perfecta, acto del hombre superperfecto».

Esta división antropológica tripartita puede tener la ventaja de organizar de modo más claro «quoad nos»⁶ la inmensa riqueza antropológica del «Doctor humanitatis», aunque en el artificio de hacerlo rompa, «per modum considerationis»⁷, la unidad inefable del ser («ut actus») de toda persona humana.

[No sería difícil hacer una *lectura antropológica* de la *Summa Theologiae* a la luz de estos tres hombres: la primera parte correspondería al hombre natural del «exitus» (salida), la segunda, al hombre libre, del «reditus» (retorno), la tercera, al hombre que, en la historicidad del «reditus», encuentra en Cristo el modelo, la plenitud y la fuerza del retorno].

Primera parte: el primer hombre o el hombre natural

«Hoc nomen homo significat *animam et corpus*, prout ex eis constituitur humana natura» (III, q.60 a.3 ad 1)⁸. «Ex anima et corpore *unitis* constituitur *totalitas* humanae naturae» (III, q.52 a.3 ad 2)⁹.

Hay en Tomás un primer hombre que nosotros por comodidad llamamos el hombre «*natural (esencial)*», el hombre formal, el hombre de la primera naturaleza, el hombre del «acto primero». Este hombre pertenece al momento substantivante, y es aquél que queda definido dentro de los límites de la esencia abstracta. Cuando nosotros preguntamos «¿*qué cosa es un hombre?*», la respuesta es su definición, que nos da su esencia, o naturaleza formal. También Tomás formulará explícitamente esta pregunta, interrogando con el

⁶ «En cuanto a nosotros».

⁷ «En cuanto a la consideración».

⁸ Este nombre lo pronuncia santo Tomás materialmente en sus obras 42.323 veces, distribuidas así: 31.194 «ex propriis»; 3.171 en citas «ad sensum»; 7.827 en citas «ad litteram»; 131 en títulos («ubicaciones»). «Humanitas», 1.101 veces; «humanus» 11.147 veces; «humano» (verbo) 23 veces; «humanatio», 9 veces.

⁹ «Esta palabra *hombre* significa tanto el *alma como el cuerpo* en cuanto que ambos constituyen la naturaleza humana» (III, q.60 a.3 ad 1). «*La unión* entre alma y cuerpo constituye la *totalidad* de la naturaleza humana» (III, q.52 a.3 ad 2). (Nota del Traductor: cuando se trate de textos de la *Summa Theologiae*, seguiremos la traducción española de la BAC, Santo Tomás de Aquino, *Suma de teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, 5 vols. Cuando se trate de otros textos de Santo Tomás, la traducción será nuestra. Normalmente pondremos la traducción española entre comillas).

salmista al mismo Dios: «Domine, Deus noster, *quid est homo?*¹⁰. Y él mismo precisa que preguntando «quid», «*quaerimus de natura*»¹¹; mientras que preguntando «quis», «*quaerimus de persona*»¹².

En la Suma este hombre corresponde al *primer momento creatural del «exitus»*. Han salido de la mente y del amor de Dios creador «*las Inteligencias*» o *ángeles*, creaturas solamente espirituales, cuya estructura esencial es «*forma pura* (=forma [=esencia] *et esse*)». Han salido, después, las «*res materiales*», cuya estructura esencial es *forma material*, es decir, forma «coartada», totalmente limitada y encerrada por la materia (materia-forma[=esencia] y ser)¹³. Al fin es creado el hombre, que Tomás introduce así:

«Después de la consideración de la creatura espiritual y de la creatura corporal, ahora hemos de considerar al hombre, *qui est spirituali et corporali substantia componitur*» (I q.75 prol.)¹⁴.

El hombre lleva una estructura *esencial especialísima*. Por un lado, no es forma pura, pero a semejanza de las Inteligencias, posee la *forma espiritual* (forma infinita, abierta a la totalidad del ser). Por

¹⁰ El comentario de Tomás a este Salmo 8, contiene una síntesis de su antropología, como lo ha hecho notar A.Lobato, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, Valencia 1995, p. 64-71; donde el autor retoma un artículo suyo, *La humanidad del hombre en s. Tomás de Aquino*, en «*Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*», Ed. Vaticana, Vaticano 1991, vol. I, pp. 51-61.

¹¹ «Preguntamos sobre la naturaleza».

¹² «Preguntamos sobre la persona».

«Sicut etiam in rebus humanis, per masculinum genus quaerimus *de persona*, sicut: *quis currit?* Petrus; per neutrum genus quaerimus *de natura*, sicut: *quid est homo?* Animal rationale mortale» (=«Como también en las cosas humanas, por el género masculino preguntamos sobre la persona, como: ¿quién corre? Pedro; por el género neutro preguntamos sobre la naturaleza, como: ¿qué es el hombre? Animal racional mortal») (Super Decret. n.2); «*Quid* quandoque quaerit *de natura quam significat definitio*; ut cum queritur, *Quid est homo?*, et respondetur, *Animal rationale mortale*» (=«Qué a veces pregunta sobre la naturaleza a la que significa la definición; como cuando preguntamos: ¿qué es el hombre?, y respondemos: animal racional mortal») (I, q.29 a.4 ad 2); «Inteligendo *quid est homo*, non ex hoc ipso alia quae ei insunt intellegimus» (=«entendiendo *qué es el hombre*, no de esto mismo entendemos otras cosas que están en él») (I, q.14 a.4).

¹³ Para una mejor comprensión metafísica de estas estructuras esenciales, relacionadas como potencia hacia el acto de ser (esse), cf. sucintamente (*De Spir. Creat.* a,1), y más elaboradamente (*De Ente et Essent.* c.5-6).

¹⁴ «Ser compuesto de substancia espiritual y corporal».

otro lado, no es una simple cosa material, pero a semejanza de los cuerpos, su forma espiritual se acerca tanto a la materia, que llega a ser incluso *forma de la materia*.

Con tal estructura «anfibia», sumergida en la materia y a la vez emergente, se esencializa el acto de ser «hombre»: «Homo sentit cum pecoribus et intelligit cum angelis» (I, q.54 a.5)¹⁵.

Puesto que esta forma es material, el hombre se somete a las leyes de la física, y una larga serie de procesos biofísicos preparan en el tiempo la aparición del hombre. Pero puesto que esta forma emerge, «superexcedit capacitatem materiae»¹⁶ y comporta un desbordamiento de los procesos físicos, por lo cual: «anima non educitur de potentia materiae» (I, q.90 a.2 ad 2)¹⁷.

Tomás estaría hoy totalmente abierto a sostener la teoría, «quizá más que probable», de la evolución, en la medida en que también ésta quedase igualmente abierta a la aceptación de la causalidad desbordante de Dios providente, necesaria para explicar racionalmente el advenimiento de toda alma humana a esta tierra. Y es que todo el dinamismo de la materia, aunque sea potente, no puede *por sí solo* sobrepasar los límites de la causalidad material, engendrando un alma capaz de la totalidad del ser.

El alma reclama *una creación*, que es «solius Dei actus» (Gent., II, 69), por el cual Dios llega a ser el originario y trascendente «Pater» de todo hombre que viene a este mundo, «con el más noble modo de acceder al ser» (De Pot. q.3 a.11 ad 7).

Mas contra todo platonismo y origenismo, Tomás sostiene también «quod anima non est creata *ante corpus*» (2-2, q.164 a.1), sino que «fuit creata *simul cum corpore*» (I, q.90 a.4)¹⁸. Su realismo rechaza casi naturalmente, con la fuerza inmediata de los hechos, las

¹⁵ «El hombre siente como los animales y entiende como los ángeles».

¹⁶ «Sobrepasa la capacidad de la materia».

¹⁷ «El alma no es sacada de la potencialidad de la materia».

¹⁸ «Animae non sunt creatae ante corpora, *sed simul creantur cum corporibus infunduntur*» (=«Las almas no son creadas antes de los cuerpos, sino que son creadas al mismo tiempo que son infundidas en los cuerpos») (I q.118 a.3).

fantasías de la metempsícosis y de la gnosis, que hoy tratan de reavivar las «mentes débiles» de la *New Age*¹⁹.

El mismo «*principio antrópico*» en un cierto sentido es aceptado por Tomás cuando con Aristóteles considera dinámicamente al hombre como:

«*Finis omnium formarum naturalium*» (=«Fin de todas las formas naturales») (De Sp.Cr. a.2); «*ultima perfectio intenta in operatione naturae*» (=«Perfección última buscada en la operación de la naturaleza») (In II De An. lc. 6 n. 301); «*Finis totius generationis*» (=«Fin de toda generación») (Gent III, 22 n. 2030); «*Creaturarum terminus*» (=«Término de las creaturas») (Gent. IV, 55 n. 3937).

Así «hombre» llega a ser en cierto modo *el nombre más sublime de la materia*, aquello que estructuralmente hablando carga a la materia de más perfecciones²⁰: el «eccinino» más grávido de los denominativos²¹. Por razón del cuerpo el hombre es generado por las

¹⁹ Bajo un cierto aspecto tiene razón «el pensamiento débil». La «opción» de pensar débilmente ha influido tanto en nuestra cultura, que ha hecho creer al «hombre postmoderno» que es naturalmente incapaz de pensar el ser: «¡el que por su culpa es buey, hasta las coyundas lame!». Para salir de este callejón sin salida, basta una cosa tan simple como tornar respetuosamente a la naturaleza del hombre; ni siquiera el esfuerzo de una elección, porque la inteligencia, a diferencia de la voluntad, no es una facultad electiva, sino visiva. Aunque pueda parecer paradójico, el pensamiento débil no es un pensamiento, sino una elección; como lo es también el escepticismo o el agnosticismo. Igualmente se violenta a la razón empujándola más allá de su dinamismo natural como frenándola más acá. Ya Aristóteles decía que el filósofo se diferencia del sofista «por una elección vital» (*tou biou te proairesei*): por el género de vida que propone a los que la siguen (Aristóteles, *Metafisica* IV 2, 1004b 24-25).

²⁰ «*Forma perfectior virtute continet quiddam est inferiorum formarum. Et ideo una et eadem existens, perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo*» (=«la forma más perfecta contiene virtualmente lo propio de las formas inferiores, y, por lo tanto, permaneciendo una y la misma, perfecciona a la materia en los diversos grados de perfección. Pues una y la misma es, esencialmente, la forma por la que el hombre es ser en acto, y es cuerpo, viviente, animal y hombre») (I, q.76 a.6 ad 1).

²¹ «*Id quod fit a materia, non dicitur hoc, sed ecinimum, quod Latine non dicitur, sed per consuetudinem Graecum est denominativum ad significandum illud, quod est ex altero tamquam ex materia: ac si dicatur: materia non praedicatur in abstracto de eo quod est ex materia, sed denominative. Sicut arca non est lignum, sed lignea, et lignum non est terra, sed terreum. Et iterum, si terra habeat aliam materiam priorem, terra non erit illum, sed ecinimum, idest non praedicatur de terra in abstracto, sed denominative*» (=«Lo que se

mutaciones de una materia precedente confiada a la responsabilidad de los padres, pero, por razón del alma, el hombre nace por una creación de Dios. Y esta alma aporta una verdadera «novitas», un superuniverso.

En el hombre la materia se une y se abre hipostáticamente al acto del espíritu para que éste sea y alcance operativamente su acto perfecto, ayudándolo a llegar a ser aquel «*universo intensivo*», donde toda alma es «*quodammodo omnia*» (=«de algún modo todo»), imagen diminutiva del mismo «*ipsum esse*» (=«ser mismo»): «acercándose en cierto modo a Dios en quien todas las cosas subsisten» (I, q.80 a.1).

En este sentido el «*Geist in Welt*» (=«el espíritu en el mundo») del hombre suspira por su «*Geist in Überwelt*» (=«espíritu en el supramundo»).

1. La doble componente del ser hombre:

La naturaleza humana en este primer momento cristalizante del ser, que para hacer «hombre» lega por la forma a la materia (forma dat «esse»), se estructura e incluye dos principios substanciales, sin los cuales no puede darse la «*perfecta y completa razón*» de hombre:

«A la naturaleza de la especie pertenece todo lo que significa la definición. Ahora bien, la definición de las cosas naturales no significa sólo la forma, sino *la forma y la materia*. Por esto, la materia es una parte de la especie en las cosas naturales (no ciertamente la materia signada, que es el principio de individuación), sino la materia común.

hace de la materia, no se dice "esto", sino "eccinino", que no es voz latina, sino denominativo griego por el uso para significar aquello que es de otro como de la materia de que está hecho; como si dijéramos: la materia no se predica en abstracto de aquello que es tomado de la materia, sino denominativamente. Como el arca no es leño, sino lígnea, y leño no es tierra, sino térrea. Y sucesivamente si la tierra tuviera otra materia anterior, la tierra no sería "aquello", sino "eccinino", es decir, no se predicaría de la tierra en abstracto, sino denominativamente») (In IX Met. lc. 6 n. 8).

Entonces, así como a la noción de *este hombre* pertenece este alma y estas carnes y estos huesos, así a la noción de *hombre* pertenece el alma, las carnes y los huesos» (I, q.75 a.4)²².

En Tomás *la materia corporal* forma parte esencial, tanto del individuo Pedro como de la especie hombre. La materia es parte de la esencia, (del «eidos», o «forma totius»), es decir de aquello que encierra la «intencio» o «definitio» del hombre espíritu.

Por esto para Tomás, *el hombre concreto*, aquél que llamaremos *persona*, designándolo con un nombre propio, *Sócrates o Pedro, es más que «hombre»* (es decir más que el hombre esencial-formal); y además este hombre «singular» *no tiene definición*, o tiene una definición todavía «abierta» e «indefinida», inaferrable para nuestro intelecto abstractivo²³:

«En las cosas compuestas de materia y forma, es necesario que se distingan la *esencia o naturaleza* y *el supuesto*. Porque la

²² Cf. I, q.119 a.1: «Illud ergo pertinent ad veritatem naturae alicuius, quod est de constitutione naturae ipsius. Sed natura dupliciter considerari potest, uno modo, *in communi consideratae*, pertinet forma et materia eius in communi accepta, ad veritatem autem naturae *in hoc particulari consideratae*, pertinet materia individualis signata, et forma per huiusmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanae naturae in communi, est anima ahumana et corpus, sed de veritate humanae naturae in Petro et Martino, est haec anima et hoc corpus».

²³ «Sicut se habet essentia universalis alicuius speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cuiusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa: quia per hoc quod in ipso individuatur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam speciei, per eam comprehendit omnia per se accidentia speciei illius: quia, secundum philosophum, omnis demonstratio, per quam accidentia propria de subiecto concluduntur, principium est quod quid est: unde et cognita propria essentia alicuius singularis, cognoscerentur omnia accidentia singularis illius: quod intellectus noster non potest: quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in eius definitione, si singulare definitionem haberet» (=«Como está la esencia universal de una especie en proporción a todos los accidentes *per se* de aquella especie, así está la esencia singular en proporción a todos los accidentes propios de aquel singular, del cual son todos los accidentes en él encontrados: porque por esto que se individualizan en él, se hacen propios al mismo. Ahora bien, el intelecto que conoce la esencia de la especie, por ella abarca todos los accidentes *per se* de aquella especie; porque, según el filósofo, de toda demostración, por la cual se deducen los accidentes propios del sujeto es el principio "quod quid est" (que es esencia): por tanto, conocida la esencia propia de algún singular, se conocerían todos los accidentes de aquél singular: lo cual nuestro intelecto no puede, porque de la esencia singular es la materia signada, de la cual nuestro intelecto abstrae, y se pondría en su definición, si el singular tuviera definición») (De Verit. q.2 a.7).

esencia o naturaleza comprende todo lo que entra en la definición de la especie. Así, *humanidad* comprende en sí misma lo que entra en la definición de hombre. Pues, decir *este hombre es hombre*, significa decir *humanidad*, esto es, aquello por lo que el hombre es hombre. Pero la materia individual, con todos los accidentes propios de su individuación, *no entra en la definición de la especie*; pues en la definición de hombre no entran esta carne o estos huesos, o esta blancura o esa negritud, etc. De donde se sigue que esa carne y esos huesos y otros accidentes que determinan una materia, no entran en la definición de humanidad».

Y, sin embargo, sí entran en lo que es el hombre; de ahí que lo que es el hombre incluye algo que no incluye la humanidad. Por eso no es totalmente idéntico hombre y humanidad, sino que por humanidad hay que entender *lo formal* del hombre, pues los principios que la definen son el aspecto formal con relación a la materia que individualiza» (I, q.3, a.3)²⁴. «Non enim essentia Petri est Petrus» (pues la esencia de Pedro no es Pedro) (*Super Decretalem* 2). De este hombre formal hablamos aquí.

²⁴ «Esencia es, propiamente, lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie. Pero el compuesto de *esta materia* y de *esta forma* tiene razón de hipóstasis y de persona. Pues el alma, y la carne y el hueso pertenecen a la razón de hombre, pero esta alma y esta carne y este hueso pertenecen a la razón de *este hombre*. Así, *hipóstasis* y *persona* a la razón de esencia añaden los principios universales, que no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma» (I, q.29 a.2 ad 3). La persona, «en cuanto humana», tendrá también su diversidad en razón de su carne y de sus huesos: «la persona, en general, indica la *substancia individual de naturaleza racional*. Individuo es lo indistinto en sí mismo, pero distinto de los demás. Por lo tanto, en cualquier naturaleza, la persona significa lo que es distinto en aquella naturaleza, como en la naturaleza humana indica esta carne, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre. Estos principios, aun cuando no significan persona, sin embargo, sí entran en el significado de persona humana (*quae quidem licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae*)» (I, q.29, a.4).

«No cualquier substancia particular es hipóstasis o persona, sino solo aquella que tiene la naturaleza "completa" de la especie. Por eso la mano o el pie no pueden decirse hipóstasis o persona. Y semejantemente el alma: porque sólo es una parte de la especie» (I, q.75 a.4 ad 2). «El alma es una parte de la especie humana, por tanto aunque esté "separada", puesto que aun así mantiene la naturaleza de la "unibilidad", no puede decirse substancia individual al modo de la hipóstasis o substancia primera, como tampoco la mano o cualquiera parte del hombre. Por lo mismo no les compete ni la definición de persona, ni el nombre» (I, q.29 a.1 ad 5)²⁷.

al acto intelectual, y se abra en la vida del espíritu. Otra, más profunda, en el ámbito del ser: para que haya hombre. «Unde modus intellegendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis, sicut et corpori uniri, sed esse separatum a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam. Et ideo ad hoc uniri corpori, ut sit et operetur secundum naturam suam» («el modo de entender volviéndose a las imágenes es natural al alma, como lo es su unión al cuerpo. En cambio, estar separada de él y entender sin recurrir a las imágenes es algo que está fuera de su naturaleza. Por eso se une al cuerpo, para existir y obrar conforme a su naturaleza») (I, q.89 a.1).

²⁷ «Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona: sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona. Et similiter *nec anima*, cum sit pars speciei humanae» («No toda substancia particular es hipóstasis o persona, sino aquella que tiene toda la naturaleza de la especie. De ahí que la mano o el pie no puedan ser llamados hipóstasis o persona. De forma parecida, tampoco el alma, ya que es sólo parte de la especie humana») (I q.75 a.4 ad 2). «Anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individual quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et *neque definitio personae neque nomen*» («El alma es parte de la especie humana. Así, aun cuando esté separada, porque, sin embargo, conserva capacidad de unión, no puede ser llamada substancia individual, que es la hipóstasis o la substancia primera. Como tampoco puede ser llamada así la mano o cualquier otra parte del hombre. Como tampoco le corresponde ni la definición ni el nombre de persona») (I, q.29 a.1 ad 5). Por tanto para que exista el hombre no basta que el alma retenga la «unibilidad», sino que esté en verdad «unida». Por ello Tomás arguye contra la opinión de Lombardo: «creditur quod unio animae et carnis, non esset de ratione hominis, sed sufficit ad hoc quod aliquid sit homo, quod habeat animam humanam et corpus, sive coniuncta sive non coniuncta. Quod etiam patet esse falsum» («creyó que la unión del alma y la carne no era esencial al concepto de hombre, sino que, para que una cosa sea hombre, basta con que tenga alma humana y cuerpo, ya unidos, ya separados. Esto es también falso») (III, q.50 a.4). Por lo mismo «Pertinet autem ad rationem speciei humanae quod anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem nisi per hoc quod sit actus materiae; et hoc est quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit» («Es propio de la especie humana que el alma esté unida al cuerpo, pues la forma no constituye la especie sino en cuanto es acto de la materia; y esto es lo que concluye la generación, por la que la naturaleza se encamina a su propia especie») (III, q.2 a.5).

El hombre, pues, es síntesis de alma espiritual y materia corporificada y vivificada en acto.

Su esencia compone e incluye un elemento formal, y en este caso espiritual, junto con otro material. Por lo mismo:

«Hoc nomen *homo* significat *animam et corpus* prout ex eis constituitur humana natura» (=«este nombre *hombre* significa *alma y cuerpo* en cuanto de ellos se constituye la naturaleza humana») (III, q.60 a.3 ad1). «Hoc nomen *homo* significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali» (=«este nombre de hombre significa algo que tiene corazón y cerebro y partes análogas, sin las cuales no puede ser cuerpo animado con alma racional») (De Pot. q.9 a.4). «Ex anima et corpore *unitis* constituitur *totalitas* humanae naturae» (=«de alma y cuerpo *unidos* se constituye la *totalidad* de la naturaleza humana») (III, q.52 a.3 ad 2).

2. El hombre como unión substancial

Estos dos principios tan diversos llegan a formar en el hombre, caso único en la creación, un solo ente compuesto. Y la unión es tan sólida y profunda que de ambos resulta «*unum esse in uno composto*» (=«*un ser en un compuesto*») (De Ente, c.3).

La unión no es como creen los platónicos, que no superan jamás el dualismo, una simple «*co-tangencia*», donde el hombre es como un «horizonte y confín» en el que el espíritu da cita a la materia²⁸, o

²⁸ «Homo enim est quasi *horizon et confinium* spiritualis et corporalis naturae et quasi *medium* inter utrasque bonitates» (=«el hombre es, pues, como *horizonte y confín* de naturaleza espiritual y corporal y *casi medio* entre ambas bondades») (In III, Sent. prol.); «*Anima humana in confinio* incorporearum et corporearum substantiarum, quasi in *horizonte* existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo, appropinquat ad summum» (=«el alma humana *en el confín* de las substancias corpóreas e incorpóreas, existiendo *casi en el horizonte* del tiempo y de la eternidad, alejándose de lo ínfimo, se acerca a lo sumo») (Gent. II, 81 n. 1625); «*Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium* corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma» (=«el alma intelectual se dice que es *casi un horizonte y confín* de las cosas corpóreas y de las incorpóreas, en cuanto que es substancia incorpórea, pero forma del cuerpo») (Gent. II, 68 n. 1453). La expresión platonizante, tomada del «De Causis», se encuentra en Tomás muchas veces, pero filtrada con un sentido antropológico nuevo. Mien-

solamente un «anima utens corpore» (=«un alma que usa del cuerpo») (cf. I, q.75 a.4; Gent. II,57), o solo un «anima ut motor», donde se toca el cuerpo, con una especie de «contactum virtutis», como el artista cuando toca un instrumento, pero sin mezclarse, sin fusión.

Tal unión llega a ser sólo *accidental*, al modo de un instrumento o de un vestido que se usa de paso y después se deja²⁹. Tomás, en cambio, defendió acérrimamente y a veces con verdadera pasión³⁰ la unión *substancial*, donde «ex anima et corpore resultat *unum esse in uno composito*» (=«del alma y del cuerpo resulta *un ser en un compuesto*») (De Ente, c.5), donde el alma asume la función aristotélica de «*forma corporis*»³¹:

«El alma tiene su propio ser subsistente, independiente del cuerpo, porque está elevado sobre la materia corporal. Y no obstante *ella recibe el cuerpo en la comunión de este ser, para que así sea "uno" el ser del alma y del cuerpo, que es el ser del*

tras los «Filósofos» decían esto del Alma del Cuerpo Celeste, santo Tomás, siguiendo el camino iniciado por Dionisio, lo aplica al hombre mismo, precisándolo después con la doctrina de la unión substancial: cf. De Causis, lc.2 n. 58, 61; lc. 9, n. 220; In IV Sent. d.50 q.1 a.1; Gent. III, 61 n. 2362; IV, 55 n. 3936; I, q.77 a.2; De An. a.1; De Unit. Intell. 1. Sobre el tema del hombre como horizonte en Tomás: Cf. F.Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas*, Pug, Roma 1962, pp.163-170; G. Verbeke, *Man as a Frontier according to Aquinas*, in *Aquinas and Problems of his time*, Leuven Univ. Press, 1976, pp. 195-223; J. De Finance, *Citoyen de deux mondes*, Uge, Roma 1980, pp. 29-38; A. Lobato, *Anima quasi horizon et confinium*, in *L'anima nell'antropologia di s. Tommaso*, Massimo, Milano 1987, pp. 53-80.

²⁹ Para Platón (al menos como lo conoce Tomás), *el hombre es solo el alma*, o a lo más *un alma que usa el cuerpo* como el músico la cítara: «meden allo ton antropon simbainein e psichen» (=«no se da otro hombre sino el alma») (Alcibíades I, 130c). Tomás dirá: «Hoc stare non potest, quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum vel calceatum» (=«esto no puede sostenerse, porque así el hombre no sería ente per se, sino per accidens; ni existiría en el género de substancia, sino en el género de accidente, como esto que llamo vestido o calzado») (De Pot., q.5 a.10).

³⁰ Tomás llega a llamar a Averroes el «Commentator», «Depravator» de la filosofía peripatética (De Unit. Intell., Ed. Keeler, c.2 n. 59; c.5 n. 121). Sobre el tema, cf. E. H. Weber, *L'Homme en discussion à l'Université de Paris en 1970. La controverse de 1970 et la pensée de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1974.

³¹ Cf. I, q.76 a.1. Es curioso que algunos autores todavía hoy acusen a Tomás de dualismo o lo incluyan inadecuadamente en una lista junto a los platónicos y los cartesianos, como hace, por ejemplo, C. A. van Peursen en *Orientación Filosófica. Introducción a su problemática*, Herder, Barcelona 1975, p. 325.

hombre. Si el alma, en cambio, se uniera al cuerpo con otro ser, esta unión solo sería *accidental*» (De Sp. creat. a.2 ad 3).

«El alma comunica a la materia corporal el ser en el que ella subsiste, y de la materia y del alma intelectual *resulta "un ente uno" (fit unum), de tal modo que aquel ser que es de todo el compuesto, es también del alma misma*. Cosa que no sucede con las otras formas, que no son subsistentes. Precisamente porque el alma humana permanece en su ser, una vez destruido el cuerpo; mas no las otras formas» (I q.76 a.1 ad 5).

«Aunque el alma tenga un ser completo, no se sigue que el cuerpo se una a ella accidentalmente: sea porque aquel mismo ser que es del alma lo comunica al cuerpo, *para que sea el único ser de todo el compuesto* (unum esse totius compositi); sea porque, aunque el alma pueda subsistir por sí misma, *no tiene especie completa (non habet speciem completam), pero el cuerpo le llega para completar la especie*» (De Anima a.1 ad 1)³².

Por tanto, el alma comunica su ser, en el que ella como espíritu subsiste, a la materia-potencia que, acogiéndolo, lo contrae y somete. Con este acto de ser, la materia se organiza espléndidamente en una corporeidad viviente, con vida vegetativa y sensitiva, sobre la cual este acto, emergiendo sobreabundante, construirá todavía la vida propia del espíritu.

De este modo el alma llega a ser «también» «forma corporeitatis» (=«forma de la corporeidad»). Por esto una sola alma introyecta una pluralidad de perfecciones por grados:

«[El alma] siendo *una y la misma*, perfecciona la materia con diversos grados de perfección. En efecto, una y la misma forma es por esencia aquella por la que el hombre es ente en acto, y por la que es cuerpo, y por la que es viviente, y por la que es animal, y por la que es hombre» (I, q.76 a.6 ad 1).

³² «Licet anima habeat esse completum non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, *ut si unum esse totius compositi*; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam, sed corpus advenit ei ad completionem speciei» (De An. a.1 ad1).

«Mirabilis conexio», que a veces obliga a Tomás a emplear aquel *lenguaje paradójico* que, buscando salvar todas las verdades, escandaliza a algunos que ven restos de un dualismo mal digerido. Así, cuando Tomás deberá decir:

«Anima humana, est quidem *separata*, sed tamen *in materia*» (=«el alma huma está ciertamente separada, sin embargo en la materia») (I, q.76 a.1 ad 5); «Anima est in corpore *ut continens*, et non ut *contenta*» (=«el alma está en el cuerpo como continente y no como contenida») (I, q.52 a.1).

[Por todo esto, concebir el cuerpo «humano» como separado del alma («abiiciens animam» (=rehusando el alma)), es un error. Cuando muchos hoy, hablando de la relación «Mind-body», ponen por una parte un cerebro neuronalmente organizadísimo, pero separado del alma, y por otra, una mente (Mind) a la que se opondría, hacen un pésimo ejercicio de fantasía dualista.

No existe un cerebro «humano» separado del alma, si no «equivocamente»³³. Llamar la posición de Tomás «dualista», sólo porque distingue entre alma y cuerpo, como todavía muchos lo continúan haciendo en el siglo XX, es no haberse tomado nunca la molestia de entenderlo].

a. El alma como forma:

El alma aporta al hombre una *opulencia de ser casi infinita* («*quodammodo omnia*», [=«de algún modo todo»]). En efecto como forma, ella aporta el acto de ser, y con él, todas las perfecciones modeladas por tal forma. Ahora bien, la forma superior contiene todo lo que contienen las formas inferiores y aún «*algo más*» que ninguna de ellas contiene³⁴. Y el alma es precisamente «ultima in

³³ Los órganos, separados del alma, se dicen humanos abusivamente: «Separados del alma, no hay ojos, ni manos, ni carne, ni huesos, si no equivocadamente, como cuando están pintados o son de piedra» (Comp. Theol., I, c.209); «Destructo toto homine non remanet pes neque manus nisi *equivoce*» (=«Destruído el hombre como totalidad no queda pie ni mano si no equivocadamente») (In I Polit., lc. 1 n. 38).

³⁴ «Una secundum essentiam..., multipliex secundum virtutem» (=«una según la esencia..., múltiple según el poder») (I, q.76 a.5 ad 3); «Facit ipsa sola quidquid inferiores formae in aliis faciunt» (=«hace ella sola cuanto las formas inferiores hacen en otras») (I q.76 a.4);

nobilitate formarum!» (=«¡la última en la nobleza de las formas!») (I, q.76 a.1).

«Ella es *una* considerando la esencia, pero *muchas* considerando su capacidad operativa (secundum virtutem)» (I, q.76 a.5 ad 3). «Ella sola hace lo que las formas inferiores hacen en otros» (I, q.76 a.4); «porque lo que tiene el inferior, preexiste de modo más perfecto en el superior» (I, q.76 a.5).

«Por eso, Aristóteles, en VIII *Metaphys.*, compara las especies de las cosas a los *números*, que varían de especie por la suma o resta de la unidad. Y en II *De Anima* compara las diversas almas a las especies de las *figuras [geométricas]*, en las que unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y es mayor que él.

Así, pues, el alma intelectual *contiene virtualmente (in sua virtute)* todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas.

Por lo tanto, así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra, ya que la

«quia quod est inferioris praexistit perfectius in superiori» (=«pues lo que pertenece al inferior preexiste en el superior») (I q.76 a.5). «Et ideo Aristoteles in VIII Met. assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in II De An. comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam; sicut pentagonus continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habe anima sensitiva brutorum et nutritiva planctarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagona, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, ex quod in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem» (=«Así, Aristóteles, en VIII *Metaphys.*, compara las especies de las cosas a los números, que varían de especie por la suma o resta de la unidad. Y en II *De Anima* compara las diversas almas a las especies de las figuras, en las que unas contienen a otras, como el pentágono contiene al cuadrilátero y es mayor que él. Así, pues, el alma intelectual contiene virtualmente todo lo que hay en el alma sensitiva de los seres irracionales y lo que hay en el alma vegetativa de las plantas. Por lo tanto, así como una superficie pentagonal no tiene figura de cuadrilátero por una parte y de pentágono por otra, ya que la primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma») (I, q.76 a.3); cf. In VII Met. lc. 3 n. 1723; in II De An. lc. 5 n. 295.

primera es superflua al estar contenida en la segunda, así tampoco Sócrates es hombre en virtud de un alma y animal en virtud de otra, sino que lo es por una y la misma» (I, q.76 a.3). cf. In VII Met. lc. 3 n. 1723; In II de An. lc. 5 n. 295.

En esta unión el alma funge como *forma del cuerpo*, y como tal es *definida* por Aristóteles:

«Actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis»: «el acto primero de un cuerpo físico orgánico, que tiene la vida en potencia» (cf. I, q.76 a.4 ad 1).

Ante todo, el alma organiza en su materia un *cuerpo* (*le dona la «forma corporeitatis»*) y consiguientemente lo hace ser *extenso* (porque la extensión es el primer accidente de la corporeidad), y, por tanto, con una *triple dimensión* que le da partes divisibles y volúmenes, con posibilidad de *diversificar las cualidades* en cada una de las partes (las cualidades como accidentes posteriores a la extensión), y con una *figura* geométrica que lo termina y encierra en el espacio.

Después, este cuerpo *físico*, no es simplemente elemental, sino de tipo «mixto», como una composición armónica de muchos, que en su estructura físico-química sintetiza admirablemente *los cuatro elementos de base* (*tierra, agua, aire, fuego*)³⁵, produciendo una «*temperatissima complexio*», disposición fisiológica de equilibrio máximo (*mesotes* aristotélica) que será la base orgánica del *tacto*, fundamento de toda otra sensibilidad, que en el hombre llega a ser finísimo, para preparar mejor los sentidos internos³⁶.

³⁵ «Sicut caro humana et os et huiusmodi sunt materia propria hominis, ita ignis, aër, aqua et terra, et huiusmodi, qualia sentimus, sunt materia carnis et ossis et huiusmodi partium» (=Como la carne humana y los huesos y partes semejantes son la materia propia del hombre, así el fuego, el aire, el agua y la tierra y elementos semejantes, como los sentimos, son la materia de la carne y de los huesos y partes semejantes) (Gent. IV, 30 n. 3662).

³⁶ Sobre el tema cfr. I, q.76 a.5, que lleva como título: «Utrum anima intellectiva conuenienter tali corpori uniatur»; cf. QD De Anima a.8. Sobre el tacto humano: Cf. In II De An. lc. 19 n. 483-485; De Sensu et Sensato, lc. 9 a.119-120; De Pot., q.9 a.9 ad 2. «Tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quam in aliquo alio animali, et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Praecedat etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires sensitivas interiores; sicut ex supra dictis apparet. Ex quadam autem necessitate contingit quod, quantum ad

Se trata, por otro lado, de cuerpo *orgánico*, y, por tanto, no todo homogéneo, sino compuesto de partes muy variadas. Lo cual hace posible una *diversa especialización* de las partes o de los miembros, con una variadísima gama de funciones, con miras a los diversos fines operativamente asequibles.

Este cuerpo aún recibe del alma el acto vital con el que se hace *vivo, animado*, «animal»³⁷, con una gama multiforme de potencias operativas orgánicas.

Primero de tipo *vegetativo*, con aquella triple actividad metabólica, reguladora del crecimiento y generadora³⁸. Luego, de tipo

aliquos exteriores sensus, homo ab aliis animalibus deficiat. Sicut homo, inter omnia animalia, habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum, tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem, ut supra dictum est; tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quod homo sit rectae staturae. Magnitudo autem cerebri, propter eius humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quaedam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quam homo, propter impedimentum horum sensuum quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis aequalitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quaedam animalia sunt homine velociora, cui excellentiae velocitatis repugnat aequalitas humanae complexionis» («El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal. Por eso fue necesario que el hombre poseyera la compleción más equilibrada entre todos los animales. Es superior también a los demás animales en lo que se refiere a las potencias sensitivas internas, como se deduce de lo ya dicho. Pero por cierta necesidad sucede que, en cuanto a los sentidos externos, el hombre es inferior a los demás animales. Así, tiene un olfato menos fino que todos ellos. Y fue necesario que el hombre tuviera el cerebro más grande en proporción a su cuerpo, bien para que se perfeccionaran más ampliamente en él las operaciones de las potencias sensitivas internas, que son necesarias, como dijimos también; bien para que el frío del cerebro templara el calor del corazón, que debe ser intenso en el hombre debido a su verticalidad. Ahora bien, la dimensión del cerebro, dada su humedad, es un obstáculo para el olfato, que requiere sequedad. De modo semejante puede explicarse por qué algunos animales poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre, pues el obstáculo que encuentran dichos sentidos se debe a la equilibrada compleción del hombre. Lo mismo puede decirse de la velocidad, mayor en algunos animales que en el hombre; ya que es incompatible con el equilibrio de la compleción humana») (I, q.91 a.3 ad 1).

³⁷ Para el concepto de vida, cf. I, q.18 a.2.

³⁸ Para el equipamiento de las facultades y las funciones vegetativas, cf. I, q.78 a.1-2.

sensitivo, con una función cognoscitiva a través de los cinco sentidos externos y de los cuatro internos³⁹, y con una función emotiva, apetitiva tendencial, sea concupiscible o irascible, con una infinita variedad de «passiones animae»⁴⁰, que también como animal puede expresar con la *voz*⁴¹.

Ya en el mismo cuerpo comienza a aparecer en el hombre la maravilla del *hombre microcosmos* «ex omnibus quodammodo compositus» (=«compuesto de algún modo de todas las cosas»)⁴².

³⁹ Para los sentidos externos e internos, cf. I, q.78 a.3-4.

⁴⁰ Tales pasiones no son reducibles a las seis especies del concupiscible: amor, odio, deseo, fuga, gozo y tristeza; y a las cinco del irascible: esperanza, desesperación, temor, audacia e ira. Sobre cada una de ella trata Tomás profusamente en I-2, qq.22-48.

⁴¹ Tomás distingue la «vox», de la «loquutio humana»: «Videmus enim quod cum quaedam animalia habeant vocem, solus homo supra alia animalia habet loquutionem. Nam etsi quaedam animalia loquutionem humanam proferant, non tamen proprie loquuntur, quia non intelligunt quid dicunt, sed ex usu quodam tales voces proferunt. Est autem differentia inter sermonem et simplicem vocem. Nam vox est signum tristitiae et delectationis, et per consequens aliarum passionum, ut irae et timoris, quae omnes ordinatur ad delectationem et tristitiam ut in secundo Ethicorum dicitur. Et ideo vox datur aliis animalibus, quorum natura usque ad hoc pervenit, quod sentiant suas delectationes et tristitias, et hoc sibi invicem significant per aliquas naturales voces, sicut leo per rugitum, et canis per latratu, loco quorum no habemus inteiecciones» (=«Pues vemos que, mientras algunos animales tienen voz, sólo el hombre a diferencia de los demás animales, tiene locución. Pues, aunque algunos animales profieran locución humana, sin embargo no hablan propiamente, porque no entienden lo que dicen, sino que profieren tales voces por la práctica. Pues la voz es signo de tristeza o de placer, y así de otras pasiones, como la ira y el temor, todas las cuales se ordenan al placer y a la tristeza, como se dice en el II Ethicorum. Y por eso la voz se da a otros animales, cuya naturaleza les permite sentir placer o tristeza y expresarlo entre sí por algunos sonidos naturales, como el león por el rugido y el perro por el ladrado, en cuyo lugar nosotros tenemos las "interjecciones"») (In I Polit. lc. 1 n. 36).

⁴² «Est ex omnibus quodammodo compositus... Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo» (=«A esto se debe que el hombre sea llamado *mundo en pequeño*, porque todas las criaturas del mundo de algún modo se encuentran en él») (I, q.91 a.1); cf. In VIII Phys. lc. 4 n. 999; In II Sent.d.1 q.2 a.3; Quodl. IV, a.3; I, 1.96 a.2; 1-2, q.17 a.8c et ad 2. Sobre el tema del hombre microcosmos y el uso medido que del mismo hace Tomás, prevalentemente en sentido psicológico, Cf. R. Allers, *Mikrocosmos from Anaximandros to Paracelsus, in Traditio* 2 (1944) 383-385. «This name indicates simply that, if man is a microcosm, the reason for his being one has to be sought in the peculiarities of his soul and of the way its functions. These peculiari-

De esta manera el alma, por una parte, organiza el cuerpo en un modo físico y orgánico espléndido («*temperatissimae complexio-nis*»), y lo organiza vivificándolo, y lo vivifica cuanto el cuerpo puede, que en concreto significa: con una admirable vida vegetativa y una admirable vida sensitiva.

Tan esplendente que la sensibilidad del hombre resultará excedente, exorbitante; y el hombre mismo será «*optimum*» (I Pol. lc. 1 n. 33), «*perfectissimum*» (De Motu Cordis n. 454) «*nobilissimum animalium*» (I, q.93 a.3 ob 1)⁴³.

b. El alma como espíritu

Mas el alma no es sólo «forma» del cuerpo, también es «*espíritu*» («*anima hominis et anima est et spiritus*»: I, q.97 a.3):

«La forma del hombre se llama alma y espíritu. Se llama "*alma*" por su papel de cuidar del cuerpo, vegetándolo, nutriéndolo y generándolo; pero se llama "*espíritu*", por que se da al pensamiento, entendiendo, queriendo, etc.» (In I Cor 15, lc. 7)⁴⁴.

Ahora bien, el espíritu introduce en el hombre *un tipo de ser diverso* y opuesto al material. Mientras es propio de la materia *cerrar*, del espíritu es propio *abrir, dilatar*:

«Porque según el ser material, que está contracto por la materia, cada cosa es sólo aquello que es, como esta piedra no es otra cosa que esta piedra. Pero según el ser inmaterial, que es *abierto y en cierto modo infinito*, ya que no está limitado por la materia,

ties and functions derive from the nature of the soul...» (ibid. p. 383). Sobre su imitación de la disposición del universo, cf. Gent. III, 81, n. 2568.

⁴³ Para una meditación profunda de la intensificación creciente de la sensibilidad del hombre hasta el «*experimentum*» que se hincha de *razones universales*, en comparación a los diversos grados inferiores de sensibilidad animal, cf. In I Met. lc.1 nn. 1-16. Y para una meditación más específica sobre la filosofía del cuerpo, de Tomás, cf. I, q.76 a.5: «*Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur*» .

⁴⁴ «*Forma enim humana et anima dicitur et spiritus. In quantum enim intendit curae corporis, scilicet vegetando, nutriendo et generando, sic dicitur anima; in quantum autem intendit cognitioni, scilicet intelligendo, volendo et huiusmodi, sic dicitur spiritus*» (In I Cor 15, lc. 7).

la cosa no es sólo aquello que es, sino qué es en cierto modo también otras cosas» (In II de An. lc. 5 n. 283).

Por este ser inmaterial el alma tiene apertura intencional, supercede la capacidad del cuerpo, y organiza en el hombre una vida que va más allá de la corporeidad: *la vida intelectual* (intelecto y voluntad) que, del espléndido balcón de la realidad física, permite al hombre asomarse al horizonte infinito del ser total. Tomás la llama «maxime vita»⁴⁵:

«Entre las perfecciones de las cosas, la más grandiosa es que un ente sea intelectual, porque esto lo hace en cierto modo todas las cosas, colmo de la perfección de todos» (Gent. I, 44 n. 377).

El espíritu hace así al hombre un *ser total, portador en sí de un universo modal*. Con expresión aristotélica, él es *quodammodo omnia* (=«de algún modo todas las cosas») ⁴⁶, con expresión platónica «*plenitudo formarum*» (plenitud de formas)⁴⁷, y con expresión árabe «*kulliat(in)*»⁴⁸. Por lo cual resulta posible el ideal del filósofo y la fe del teólogo:

«En tal modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo: por este motivo, según los filósofos, la última

⁴⁵ «Inter opera autem vitae altius est opus intelligentiae, quod est intelligere, et ideo operatio intellectus maxime est vita» (=«Entre las obras de la vida es más profunda la obra de la inteligencia, es decir, el entender, y por lo mismo la operación del intelecto es sobre todo vida») (In Johan. 17, lc. 1 n. 2186).

⁴⁶ I, q.14 a.1; cf. Aristóteles, *De Anima* III 8, 431a 21: «ε ψίχη τὰ οντα πὸς ἐστὶ πάντα» . «Intellectus est *species specierum*, quia non habet tantum species determinatam ad unum, ut lapis, sed speciem omnium specierum capacem» (=«el intelecto es especie de especies, porque no tiene solo una especie determinada a una sola cosa, como la piedra, sino una especie capaz de todas las especies») (Comp. Theol. c.103) («kai o nous eídos idón kai e aísthesis eidos aisthetón»: de Anima III, 8 432a 2).

⁴⁷ Cf. *In de Causis* lc. 10.

⁴⁸ Cuando Tomás en el *De Causis* encontra esta expresión: «Intelligentia habe *yleathin*» (cf. lc. 9, n. 230s), la creyó corrupción del griego «hylé», y la tradujo como «material». En realidad significaba *pleroma*, holotes, totalidad completa. Véase a este propósito la nota erudita del *In Librum de Causis*, Ed. Marietti, Torino 1955, de C. Pera (ed.), pp. 63-65. G. Scialub, que cuidó la versión alemana del *De Causis*, traducía muy bien la expresión al alemán: «Die Intelligenz endlic est etwas Ganzes (Zusammengesetztes), weil sie Sein und Form ist, und ebenso ist auch die Seele etwas Ganzes und die Natur gleichfalls» (Ib. p. 64).

perfección a la que el alma puede llegar es que en ella se describa todo el orden del universo y de sus Causas. En esto aquellos pusieron también el fin último del hombre, que según nosotros consistirá en la visión de Dios, porque como dice Gregorio: "¿qué cosa no ven aquellos que ven a Aquel que todo lo ve?"» (De Verit., q.2 a.2).

Para este tipo de ser el hombre lleva la «*semejanza con Dios*» «*ad imaginem*» (cf. I, q.93), se muestra «*capax Dei* cognoscendo et amando»⁴⁹, y es «*persona*» cargada de dignidad. El es como una participación modal diminutiva del «*Ipsium esse subsistens*», perfección de todas las perfecciones.

Por ello la inteligencia será: «*Divinissimum inter omnia quae sunt in nobis*» (=«lo más divino entre todo lo que hay en nosotros») (In X Ethic. lc. 10 n. 2085; cf. In X Ethic. lc. 11 nn. 2106-2108).

3. La definición natural del hombre⁵⁰

Partiendo del obrar humano, físico, vegetativo, sensitivo e intelectual (porque: «*Illud autem est unaquaeque res, quod operatur*

⁴⁹ «*Capax Dei, ad imaginem eius existens, quod est secundum mentem, quae spiritus dicitur*» (=capaz de Dios, existiendo a su imagen, lo que sucede según la mente, que se dice espíritu) (III, q.6 a.2). «*Sola natura rationalis est capax Dei, cognoscendo et amando*» (=Solo la naturaleza racional es capaz de Dios, conociendo y amando) (In Psal. 8, n. 4). «*Sola creatura rationalis est capax Dei, quia ipsa sola potest ipsum cognoscere et amare explicitè*» (=Solo la creatura racional es capaz de Dios, porque solo ella puede conocerlo y amarlo explícitamente) (De Verit. q.22 a.2 ad 5). Santo Tomás liga con Agustín el tema de la imagen al de la capacidad de Dios: cf. In II Sent. d.16 q.1 a.2.

⁵⁰ Aunque nuestra cultura desconfíe mucho de las definiciones, la definición es fruto y victoria de la mente sobre la indeterminación, la confusión y el desorden. Una buena definición comporta en cierto modo una *plenitud de movimiento*, (*fruto de una «epagogé»*), como una meta es la plenitud de la carrera: el descanso actual del movimiento o el gozo del deseo. Se la concibe mal cuando se piensa en ella como algo «estático», porque ella, como culminación del movimiento, es también como un *record* que -subjektivamente hablando- todavía se podría llevar más delante. Ella es dinamismo colmado y simultáneamente «*principio*» de ciencia: punto de donde toda ciencia parte para nuevas deducciones. Ahora bien, la definición de las cosas materiales es *sinéctica*, porque refleja la esencia compuesta; por esto comporta algo de material (género) y de formal (diferencia) que mutuamente se determinan.

operationes illius rei. Unde illud est homo, quod operatur operationes hominis» [=«cada cosa es aquello por lo que realiza sus operaciones. Por tanto el hombre es aquello que realiza las operaciones del hombre»]: I, q.75 a.4); y buscando responder a la pregunta: *¿qué cosa es el hombre?*, pero de modo preciso, que realmente capte su diferencia, Tomás vuelve muy conscientemente sobre aquella definición de Aristóteles: «*animal racional*»:

«Es propio del hombre ser animal racional» (*Proprium hominis est esse animal rationale*) (Gent. III, 39); «porque si tú le añades o le quitas algo, será otra cosa la definición y la naturaleza de la especie. Por ejemplo, la substancia animada solo "sensible", es la definición de animal; pero si tú le añades "racional", la haces ser la especie del hombre; y si le quitas "sensible", la haces ser la especie de planta» (In VIII Metaph., lc. 3 n. 1724).

Con esta definición sintética Tomás cree centrar de lleno lo que es el hombre, *diferenciándolo perfectamente* de todo el entorno. Por arriba, de las puras inteligencias; por abajo, de los animales sensitivos:

«En los entes jerárquicamente dispuestos, una perfección puede encontrarse de *tres modos*: es decir, de modo *apropiado*, de modo *excedente* y de modo *participado*. Una perfección se encuentra en modo apropiado en un sujeto cuando ella es adecuada y proporcionada a la naturaleza del sujeto. Se encuentra, en cambio, en modo excedente, cuando la perfección está por debajo del sujeto al que se le atribuye, y conviene al mismo en grado supraeminente; como se dijo de todos los nombres atribuidos a Dios. Se encuentra, en fin, en modo participado, cuando dicha perfección no alcanza en el sujeto toda su plenitud; así los santos son llamados *dioses* por participación».

«Cuando, pues, a un ser dado se quiera imponer un nombre que denote su intrínseca propiedad, este nombre no se toma ni de lo que él participa imperfectamente, ni de lo que posee en grado excedente, sino de lo que él es medido consigo mismo. Así, queriendo denominar con nombre propio al hombre, se lo deberá llamar *substancia racional* y no *substancia intelectual*, que es el nombre propio del ángel; ya que, mientras la simple inteligencia conviene al ángel como propiedad, al hombre conviene solo por

participación; ni se podrá llamar *substantia sensitiva*, que es el nombre propio del bruto, porque la sensitividad es algo menos de lo que es propio del hombre, y ella, en comparación a los otros animales, conviene al hombre en grado excedente» (I, q.108 a.5)⁵¹.

Pero Tomás aún añade una precisión sobre el modo de entender aquí «racional y sensible»:

«Racional y sensible, en cuanto diferencias de animal, no se toman de las potencias del sentido o de la razón, sino *de la misma alma sensitiva y racional*. Pero puesto que las formas substanciales, que en sí mismas son desconocidas para nosotros, son conocidas por nosotros en los accidentes, pues frecuentemente empleamos los accidentes para significar las diferencias substanciales» (I, q.77 a.1 ad 7).

Por tanto, lo que Tomás pone en la definición de hombre cuando lo llama «racional», no es la razón *como facultad* o la razón *como acto* de razonar, lo que él llama «*intellectus in actu*» o «*adeptus*», sino *la racionalidad «como substancia»*: la racionalidad como «*acto primero*» del cual fluye, la *potencia* (razón como facultad), la posible *operación* (acto de razonar), y el *hábito* que puede generarse mediante los actos (la ciencia). Pero todos éstos son ya racionalidad en el sentido de «actos segundos accidentales».

Ahora bien, como Tomás señala también, nosotros (justamente porque somos racionales) no conocemos la esencia de las cosas intuyendo inmediatamente en ella, sino penetrando en ella *por las puertas estrechas de sus accidentes manifestativos*. Por lo mismo para describir en qué consiste la racionalidad esencial debemos volver siempre sobre la racionalidad accidental y referir el modo como se comporta en el obrar⁵². Mas entonces la proporción de nuestro

⁵¹ «Anima autem intellectiva habet completissime virtutem sensitivam» (= «el alma intelectual posee el más alto grado de capacidad de sentir») (I, q.76 a.5).

⁵² Para nosotros que comenzamos a conocer por los sentidos y no tenemos intuición directa de las esencias, tienen una prioridad noética («*quoad nos*») los accidentes o actos segundos que brotan del acto primero de la substancia y manifiestan el ser de la esencia. Por esto, del obrar entramos al ser, con un movimiento inverso al dinamismo metafísico, según el cual «*agere sequitur esse*» (=«el obrar sigue al ser»). Por lo mismo, empleamos el nombre de accidente para significar la esencia. «*Quia vero rerum essentiae sunt nobis ignotae*,

intelecto-razón *no aparece tan gloriosa*: ni en relación al objeto en torno al cual desarrolla su vida intelectual (la «quidditas rei materialis»); *ni en relación al modo* como ella desarrolla el acto racional, apoyándose en la sensibilidad fantasmal, y con apertura al error; *ni en relación al poder operativo* («quantitas virtutis») de nuestra razón, que es el intelecto más potencial de cuantos existen, hasta el punto que parece más al ojo de un buho que al del águila⁵³.

Entonces la razón aparece solo como un intelecto en verdad minúsculo, como un «obscurecimiento de la naturaleza intelectual», como algo que nace «in umbra intelligentiae»⁵⁴.

La racionalidad así entendida designa la misma esencia del hombre en cuanto por el alma él es espiritual (intelectivo y libre), aun-

virtutes autem earum innotescunt nobis per actus, utimur frequenter nominibus virtutum vel potentiarum ad essentias significandas» (=«Puesto que las esencias de las cosas nos son desconocidas y, sin embargo, sus virtualidades nos son conocidas por los actos, usamos frecuentemente los nombres de las virtualidades o potencias para significar dichas esencias») (De Verit. q.10 a.1).

⁵³ «Intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia, quae inter omnia sunt maxime manifesta secundum suam naturam, sicut se habent *oculi nycticoracum ad lucem diei*, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum...; sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum *oculus aquilae*» (=«el intelecto de nuestra alma se comporta ante los entes inmateriales que entre todos son maximamente manifiestos, como los ojos de los buhos ante la luz del día a la que no pueden ver, aunque vean en la obscuridad. Y esto es debido a la debilidad de su vista...; aunque el ojo del buho no vea el sol, sin embargo lo ve el ojo del águila»): II Met., lc. 1 n. 282-286. Para una meditación de Tomás sobre los límites del intelecto humano, «última de las inteligencias», cf. II Met., lc. 1 n. 276-286.

⁵⁴ «Ratio dicit quamdam obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae, quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas, sed per inquisitionem discurrendo invenit» (=«la razón dice cierto obscurecimiento de la naturaleza intelectual, como dice Isaac que la razón nace en la sombra de la inteligencia, lo que se manifiesta por el hecho de que no se le ofrece directamente la verdad, sino que la encuentra discurrendo por medio de la investigación») (I Sent., d.25 q.1 a.1 ad 4); «quasi intellectus obumbratus» (II Sent., d.3 q.1 a.6). «Intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo, et tempore, et discurrendo de uno in aliud» (=«la luz inteligible se ensombrece hasta el punto de necesitar recibir de las imágenes, continuamente y con tiempo y pasando de uno en otro») (De Verit., q.8 a.3 ad 3). Sobre la razón sigue siendo todavía óptimo el estudio de J.Peghaire, *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris-Ottawa 1936.

que en un nivel de extrema potencialidad y debilidad. El alma, que organiza y vivifica su cuerpo, lo abre también substancial y operativamente más allá de la animalidad sensible, en continuo cambio interactivo, a esta vida superior de la razón.

En este sentido *la cogitativa*, que también será llamada «razón particular», a nivel operativo dinámico es como el punto de sutura o de filtración de la unión substancial. El punto donde acontece la filtración de los grados y dinamismos de la razón en la sensibilidad, y la apoteosis del dato sensorial y del impulso pasional al servicio de la razón⁵⁵. «Experimentum», abstracción, inducción, silogismo,

⁵⁵ «Potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii quam dicit, VII cap. De Divin. Nomin., quod principia secundorum coniunguntur finibus primorum. Unde etiam ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de Anima» (=«La potencia cogitativa es aquello que es lo más alto en la parte sensitiva, de donde alcanza de alguna manera la parte intelectiva para participar en algo de lo que es ínfimo en la parte intelectiva, es decir, el discurso de la razón, según la regla de Dionisio que dice en VII cap. De Divin. Nomin., que los principios de los segundos se unen con los fines de los primeros. De aquí también que la misma fuerza cogitativa se llame razón particular, como consta por el Comentador en III De Anima») (De Verit. q.14 a.1 ad 9).

«Mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quae circa particularia versantur. Quae quidem continuatio est dupliciter. Uno modo in quantum motus sensitivae partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam. Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est sui actus principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit. Alio modo secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit a mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires. Et sic singularibus se immiscet mediante ratione particulari, quae est potentia quaedam sensitivae partis componens et dividens intentiones individuales quae alio nomine dicitur cogitativa, et habet determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem enim sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare, ut sic fiat quidam syllogismus, cuius maior sit universalis, quae est sententia mentis; minor autem singularis, quae est apprehensio particularis rationis; conclusio vero electio singularis operis, ut patet per id quod habetur III De Anima» (=«La mente accidentalmente se mezcla con los singulares en cuanto se continúa en las fuerzas sensitivas, que tratan de los particulares. Tal continuidad se da de dos modos: uno, en cuanto el movimiento de la parte sensitiva termina en la mente, como sucede

lenguaje, prudencia, arte, elección, amor..., todos estos fenómenos humanos muestran el doble componente humano, sensitivo, racional, y el doble movimiento ascendente y descendente, con la cogitativa, como aquél *trait d'union* donde la razón universal transita la razón particular.

Heidegger critica la definición clásica del hombre («ánthrôpos zôon lógon éjôn») y propone trastocarla en «lógos ánthrôpon éjôn», para poder sostener su teoría de la identidad entre ser y pensar, de marca parmenídea, y su visión de la casa del lenguaje originario, que precede y acoge la aparición del hombre⁵⁶. Tomás confirmaría tal iniciativa si esto hubiera sido dicho de Cristo, el Verbo originario (cf. *Jn* 1, 1), que ilumina a todo hombre que viene a este mundo (cf. *Jn* 1, 4): «cuius participatione omnes habentes verbum, dicuntur dicentes» (In Johan. 1 lc. 1). Cristo sí es el verdadero «Lógos anthrôpon éjôn», donde la naturaleza humana está totalmente bajo la Persona divina.

De este modo Tomás delinea la grandiosa naturaleza de este hombre esencial, con los rasgos de una tradición a la vez aristotélica, platónica y cristiana.

con el movimiento que va de las cosas al alma. Y así la mente conoce las cosas singulares por cierta reflexión, es decir, en cuanto la mente conociendo su objeto, que es una naturaleza universal, vuelve al conocimiento de su acto, a la especie que es principio de su acto y aun a la imagen de la cual la especie fue abstraída; y así recibe un conocimiento de lo singular. De otro modo, en cuanto el movimiento que va del alma a las cosas empieza en la mente y procede hacia la parte sensitiva, en cuanto la mente rige las fuerzas inferiores. Y así se mezcla con los singulares mediante una razón particular, que es cierta potencia de la parte sensitiva que compone y divide las intenciones individuales, que con otro nombre es llamada cogitativa, y tiene un órgano determinado en el cuerpo, es decir, la parte media de la cabeza. Pues la sentencia universal que la mente tiene sobre las cosas operables, no se puede aplicar a un acto particular si no por una potencia intermedia que aferre lo singular, y así se haga un silogismo, cuya mayor sea universal, que es la sentencia de la mente; la menor, singular, que es la aprehensión particular de la razón; y la conclusión, sea la elección de la obra singular, como consta por lo que refiere el III *De Anima*) (De Verit. q.10 a.5). Sobre este tema, cf. C. Fabro, *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

⁵⁶ «El ser, el todo-dominante que aparece (physis), lleva necesariamente consigo el recogimiento (logos) que funda y posee el hombre»: M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1953, p. 134. «El lenguaje es la casa del ser y el hombre habita en élla» (M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, 1947, p. 45).

JOSÉ A. IZQUIERDO LABEAGA

Nació en Viana, Navarra (España) en 1948. Es licenciado en teología y doctor en filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma y miembro de la Pontificia Academia de S. Tomás. Desde 1980 enseña cuestiones del conocimiento y antropología tomista en la Universidad Gregoriana, y desde 1991 enseña Crítica del conocimiento en el Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Ha participado en Congresos internacionales y publicado libros y artículos en diversas revistas: *La visión analógica de la esperanza según S. Tomás* (Roma 1981); *La Vita Intelletiva. Lectio Sancti Thomae Aquinatis* (Città del Vaticano 1994); *La verità nei suoi splendori* (Milano 1994); *Homo analogicus* (Gregorianum, 1988); *El hombre entre dos hermenéuticas* (Gregorianum, 1992); *Nove definizioni di verità. L'«aletheia» nel confronto tra Heidegger e Tommaso* (Il Cannocchiale, 1993); *Ente: il crocevia di ogni ragionamento* (Il Cannocchiale, 1996). También en nuestra revista ha publicado: *Ateísmo. La gran hazaña del hombre* (Ecclesia 1989).

