

EL ALMA HUMANA O ENTE INTELECTUAL EN POTENCIA SEGUN TOMAS DE AQUINO

1. El significado y objeto de la psicología

El nombre de psicología, derivado del griego *psiché* y *lógos*, significa tradicionalmente la parte de la filosofía que trata del alma humana como principio de la vida del hombre. Se diferencia, pues, de lo que podría significar una antropología que estudiara tanto el alma como el cuerpo humano. La psicología ciertamente no podrá prescindir del estudio del cuerpo en su relación con el alma, pero su objeto directo de estudio será sólo el alma.

El alma es el principio de la vida del hombre. Pero hay en el hombre varias clases de vida: la vida vegetativa, que le es común con las plantas; la vida sensitiva, propia también de los animales; y la vida intelectual, que le distingue entre todos los demás seres materiales. Por esta última vida entra el hombre en la categoría de las *substancias separadas* de la materia, según Tomás de Aquino¹ y por ella es capaz de entrar en relaciones trascendentales con todo el mundo entitativo. Esta última vida es precisamente en el hombre el principio y raíz de sus otras vidas sensitiva y vegetativa. La psicología estudiará, pues, el alma humana en su entidad trascendental o intelectual, y en cuanto que es sujeto y raíz de las demás vidas inferiores del hombre y hasta de su misma entidad corpórea.

La psicología humana, por tanto, no es una psico-fisiología, ni una psicobiología, ni tampoco una psicología sensitiva, sino una psicología racional a la que corresponde un lugar después de la metafísica, y que constituye ella misma una verdadera metafísica².

1 TOMÁS DE AQUINO afirma que el alma humana es una substancia "separada" de la materia: "Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet, in anima, intelligentiis et causa prima" (*De ente et ess.*, cap. V, n.1). "Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam *essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia...*" (*De ente et ess.*, cap. VII, b). "Forma autem invenitur aliqua, cuius esse non dependet a materia, ut anima intellectualis..." (*De ente et ess.*, cap. VII, n.2.)

2 "Quaedam sunt —dice SANTO TOMÁS— quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt; quaedam vero sunt, quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit... Quaedam vero sunt

La psicología racional habrá de tratar también del cuerpo humano y de las demás vidas inferiores en su relación con el alma. Pero se diferenciará de una antropología científica que estudiase por igual el cuerpo y el alma, y de una antropología filosófica que tuviese por base la unidad substancial del cuerpo y del alma del hombre.

El objeto de la psicología podrá definirse, pues, como el alma del hombre en su entidad trascendental substancial, análoga a la de las demás substancias trascendentales, y principio de su vida racional y de los demás modos materiales de vida y entidad corpórea.

2. *Las metas alcanzadas por la psicología: naturaleza del alma*

1. En una primera consideración del hombre se nos presenta como perteneciente al mundo de los seres materiales, por estar dotado de un cuerpo como todos ellos.

Pero el que tenga un cuerpo dotado de vida nos delata que tiene un principio de vida distinto del mismo cuerpo. Si cuerpo y principio de vida fueran lo mismo, todo cuerpo sería vivo³. No. Un cuerpo vivo recibe su vida de un alma, vive por un alma.

Pero notemos también que cuerpo y alma no son dos substancias distintas y unidas luego accidentalmente, como pensaba Platón; sino que ambos, cuerpo y alma forman un mismo ser vivo, una substancia viviente. Por consiguiente, el alma principio de vida, tendrá que ser también el principio del mismo ser corpóreo del hombre, siendo, por tanto, su "forma substancial" única. El hombre tiene experiencia de su unidad de vida a la vez intelectual, sensitiva y corpórea; y si no afirmáramos esta unidad substancial, quedaría sin explicación aquella experiencia⁴.

Sólo un alma intelectual puede ser principio a la vez de todas estas otras vidas. Un alma sensitiva no podría ser principio de la vida intelectual, más perfecta que la sensitiva. Hay que afirmar, pues, que el alma intelectual es el principio substancial único del hombre, y que de ella procedente la vida intelectual, la sensitiva, la vegetativa y hasta su misma entidad corpórea⁵.

2. La vida intelectual es la que distingue propiamente al hombre elevándolo sobre todos los seres materiales con que está emparentado. Pues bien, del

quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem: vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae; vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De his igitur est Metaphysica; de his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est Mathematica; de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem est Naturalis, quae Physica dicitur" (*In I Phys.*, lec. 1, n.3).

3 V. S. Th., I^a q.75, a.1.

4 V. S. Th., I^a, q. 76, a.1, c.

5 V. S. Th., I^a, q.76.

hecho de que el hombre conozca o pueda conocer todas las cosas corpóreas, deducen Aristóteles y Tomás de Aquino que su principio vital intelectual no puede tener la naturaleza de ninguna cosa sensible⁶. Pues la naturaleza de los cuerpos no les permite tener en sí la naturaleza de otra cosa sin perder la propia. Si la naturaleza del alma fuera corpórea, no podría conocer ningún cuerpo, puesto que el conocimiento se realiza cuando la forma de lo conocido está en el que conoce.

El conocimiento sensible implica, pues, cierta inmaterialidad: inmaterialidad en cuanto a las formas que conoce cada sentido. Y el conocimiento intelectual implica una plena inmaterialidad, pues se realiza en el ámbito de todo lo sensible⁷.

Y esta inmaterialidad exige una independencia absoluta de la materia en la operación intelectual, de modo que sería imposible que el alma humana actuara subjetivamente por potencias u órganos corpóreos en sus operaciones intelectuales, pues se vería constreñida por una determinada naturaleza, sin poder conocer todas las naturalezas sensibles⁸.

3. El alma humana, por tanto, no tiene materia y, por consiguiente, no tiene en sí ningún principio de corrupción y de muerte: es inmaterial y subsistente. Por ella el hombre deja de estar inmerso en el tiempo y participa de la naturaleza común de los espíritus puros⁹.

El doble parentesco del hombre con los brutos y con los espíritus ha sido posible gracias al grado culminante de perfección animal del cuerpo humano y al grado ínfimo de perfección espiritual del alma humana. Es evidente que la vida sensitiva del hombre es muy superior a la de todos los animales, como se echa de ver en las obras de su imaginación y en las de su "razón particular" o "Memoria reminiscente", que suponen ya la congenieidad racional. ¡Qué maravillas logra hacer el hombre, por ejemplo, en los juegos deportivos! En cuanto al alma humana Tomás de Aquino la caracteriza muy bien diciendo que "ocupa el último lugar en el género de los seres intelectuales"¹⁰, porque los demás espíritus, Dios y los ángeles, en el género espiritual son como actos, mientras que el alma humana es "como la materia prima en el género de las cosas sensibles"¹¹. Nuestra alma en su misma naturaleza es como "una pizarra en la que todavía no se encuentra en ella nada escrito en acto"¹². Sin embargo, es como una pizarra inteligente, que puede entender los nombres de *todas las cosas*.

Esta condición del alma humana como pura potencia en el orden de lo inteligible hace que no pueda conocerse a sí misma con conocimiento directo,

⁶ V. In III De Anima, lect. 7, n.680; S. Th. 5ª, q.75, a.2.

⁷ V. In III De Anima, lect. 7, n.680; S. Th. 1ª, q.75, a.2.

⁸ V. S. Th., 1ª, q.76, a.1, ad. 1.

⁹ V. S. Th., 1ª, q.76, a.1, ad. 1; q. 75, a.6.

¹⁰ Q.D. de Veritate, q.10, a.8.

¹¹ V. S. Th., 1ª, q.4, a.2, ad. 3; 1ª, q.79, a.2, pº, 1ª, q.87, a.1.

¹² ARISTÓTELES, III De Anima, 430 a 1.; S. T., lect. IX.

sino que se conozca a sí misma al iluminarse su potencia con los actos en los que conoce los objetos exteriores a ella.

3. *La potencialidad del alma humana*

El alma humana es un "acto de un cuerpo físico orgánico", *entelégeia e prote sómatos physicoú*¹³, y al mismo tiempo es principio de los diversos modos de vida del hombre, y por tanto de aquellas relaciones trascendentales de éste con la comunidad de los entes.

Claramente se distingue en el alma su ser y su operación, su esencia y su potencialidad. Para Tomás de Aquino es del alma, "forma substancial" de un cuerpo que nace toda su "potencialidad". "El sujeto, —dice Tomás—, en cuanto está en potencia es receptor de las formas accidentales; y en cuanto está en acto es productor de las mismas"¹⁴. Por ello todas las potencias y accidentes del alma humana nos manifiestan la potencialidad radical de la misma, y la naturaleza misma del alma, ya que en cuanto que está en acto es ella quien la produce¹⁵.

Santo Tomás analiza los distintos modos de actividad vital del hombre y constata que exigen una diversidad de potencias de las que proceden inmediatamente sus distintos actos. La operación que tiene por objeto la pura vitalidad del cuerpo requiere una potencia vegetativa. Las operaciones que tienen por objeto no ya el cuerpo unido al alma, sino todo cuerpo sensible, reclaman una facultad sensitiva y otra apetitiva, según la diversidad objetiva de conocimiento y de amor sensibles. Y las operaciones vitales que tienen por objeto la cognoscibilidad o apetibilidad común de todas las cosas existentes, hacen necesarias las dos grandes potencias trascendentales, inteligencia y voluntad¹⁶. Así procede el análisis del Doctor Angélico.

4. *Interacción entre las potencias del alma humana*

Para Tomás de Aquino el hombre no es un conjunto inarmónico de operaciones diversas. Estas no pueden menos de estar ordenadas entre sí. Las potencias inferiores o menos perfectas sirven para ayudar a las superiores a conseguir su perfección¹⁷. Por ello vienen a ser como preámbulos temporales para las potencias superiores. Las potencias inferiores no intervienen intrínsecamente en la actividad de las potencias superiores. Sólo les suministran la *materia* sobre la que trabaja el entendimiento agente para producir el objeto intelectual de nuestra intelección. Del buen funcionamiento psíquico de estas potencias inferiores, es decir, de su buen servicio a las superiores, dependerá el equilibrio que posibilite también el funcionamiento correcto de las potencias superiores. Pero nótese siempre la unidad jerárquica que ha de

¹³ ARISTÓTELES, *II De Anima*, 412 a 27; S. T., lect. I.

¹⁴ S. Th., I^a, q. 77, a. 6; a. 1, ad 0.

¹⁵ V. S. Th., I^a, q. 75, a. 5, ad 1.

¹⁶ S. Th., I^a, q. 77 y 78; *Q.D. de Veritate*, q. 22, a. 11.

¹⁷ S. Th., I^a, q. 77, a. 2.

haber en todo el psiquismo, la cual se rompería en el momento en que cualquier potencia sensible o vegetativa se creyese independiente y suprema en el hombre. Las potencias vegetativas facilitan la unión y actividad del alma en el cuerpo. Las potencias sensitivas en su variedad de sentidos externos e internos y de apetito sensitivo contribuyen también a la producción de los actos superiores de inteligencia y voluntad, bien que con un condicionamiento extrínseco y material-objetivo.

5. *Las potencias superiores*

Dos únicos modos posibles de actividad intelectual o de relación trascendental con la universalidad de los seres determinan para Tomás de Aquino dos géneros supremos de potencias de alcance metafísico de este ente intelectual que es el alma humana. Si la relación objetiva de éste con los demás seres tiene por término su mismo modo de ser, *modus animae*, la operación intelectual es propia del entendimiento. Si la relación objetiva termina en el modo de ser de los demás seres, *modus ipsius rei in seipsa existentis*, la operación es de diverso género, en el presente caso pertenece a la voluntad¹⁸. Estos dos únicos modos posibles de relación trascendental positiva determinan también los trascendentales *verum y bonum*¹⁹. Entendimiento y voluntad son los dos únicos modos posibles de objetividad con los seres. La potencialidad de estas potencias de ámbito intelectual es máxima: todo el ámbito del ser. Por estas potencias puede el alma humana conocer todas las cosas, puede amar todas las cosas.

6. *La potencialidad de los hábitos*

Tomás de Aquino advierte que las potencias superiores por ser supra-corpóreas no están determinadas en sí mismas a la acción, como lo están las potencias activas o fuerzas físicas²⁰; sino que están indeterminadas a muchas cosas y necesitan determinarse a una sola cosa, *ad unum*, para su perfecta actuación. Ello es obra de la disposición cualitativa llamada "hábito" o "virtud", que no debe confundirse con el predicamento ontológico llamado también "hábito", cuyo significado lo toma de lo que es el "tener". El hábito cualitativo cualifica a la potencia en que está para que se la haya, *habeat se*, se comporte bien, y se habitúe a la perfecta operación²¹. Estas disposiciones o hábitos no se hallan en las potencias puramente sensitivas ni orgánicas que obran determinadas por el instinto natural o por la inclinación de la naturaleza, aunque cuando en el hombre han de entrar en la regulación de las facultades superiores, necesitan también distintos hábitos que las dispongan a obrar dócilmente bajo el imperio de la razón²².

¹⁸ *Q.D. de Verit.*, q.22, a.11.

¹⁹ *Q.D. de Verit.*, q.1, a.1.

²⁰ *S. Th.*, I-IIae, q.55, a.1.

²¹ *S. Th.*, I-IIae, q.49, a.1 y 2.

²² *S. Th.*, I-IIae, q.50, a.3.

En el entendimiento es evidente la presencia de los hábitos. Su diversidad nos la patentiza la misma diversidad de los hombres. Santo Tomás dice que “es manifiesto que los hombres se diferencian por sus hábitos”²³. No es éste el lugar de hacer una exposición sobre las diversas ciencias. Basta con aludir a los tres grados de abstracción. Las ciencias son los mismos hábitos de la inteligencia en toda su diversidad.

En la voluntad es aun más evidente la presencia de los hábitos, pues la voluntad racional, como libre, se encuentra ante el “bien en común”, no ante el “sumo bien” que es Dios en sí mismo, único que polarizaría todas sus fuerzas. De ahí también la diversidad consiguiente en la voluntad, según se cualifique al bien o al mal; y dentro del bien, la diversidad de las distintas virtudes, según los diversos objetos de bondad contenidos bajo el objeto común de la justicia, a los que deben ordenarse las diversas potencias del alma.

7. La actualidad operativa del alma humana

Hay que examinar la “actuación” de la potencialidad del alma humana, que es la que nos pondrá de manifiesto todas las posibilidades de su substancia. Y como las potencias inferiores se ordenan a las superiores, hay que examinar la actuación de los dos grandes géneros de potencias racionales.

Por el acto de conocimiento del sujeto cognoscente, el alma humana, extiende de alguna manera su propia forma a lo que está fuera de ella, recibiendo en sí inmaterialmente las formas de las cosas²⁴. Es un acto inmaterializador y universalizador de las cosas. El conocimiento humano en el estado de unión del alma con el cuerpo sólo se da en objetos proporcionados a él, es decir, en las naturalezas de las cosas corpóreas, bien que conocidas universalmente. Hay ciertamente un doble conocimiento: el de la naturaleza universal y el de la naturaleza particular en que aquella existe²⁵; y de ahí la doble necesidad de un entendimiento agente que universalice, y de la reflexión sobre la imagen, *conversio ad phantasmata*, que complete nuestro conocimiento natural de estos universales que sólo existen en lo particular²⁶. Nuestro conocimiento actual natural no es por “especies” o ideas infusas, ni tampoco por influencia de alguna substancia separada, como decían los árabes, ya que quedarían sin explicar muchos hechos, como el que un ciego de nacimiento no sepa lo que eson los colores²⁷; ni se trata tampoco de una visión en las “razones eternas” de Dios²⁸.

Nuestro conocimiento actual objetivo proviene de los sentidos y de la imaginación, que se comportan en expresión de Tomás de Aquino como “materia de la causa” de nuestro conocimiento. La causa es propiamente el entendi-

²³ S. Th., I-IIae, q.50, a.4.

²⁴ S. Th., I^a, q.84, a.1 y 2.

²⁵ S. Th., I^a, q.84, a.1,2,7.

²⁶ S. Th., I^a, q.84, a.7.

²⁷ S. Th., I^a, q.84, a.3,4,5.

²⁸ *Ibid.*

miento agente²⁹. Su misión es la de iluminar la imagen sensible, *phantasma*, con la luz inteligible y abstraer de ella la idea, *species*, inteligible que es recibida en el entendimiento, *species impressa*, para realizar en sí la operación de conocimiento, concibiendo o formando en sí la semejanza o concepto de la cosa, *species expressa*. Por esta especie o concepto el entendimiento entiende *la cosa exterior*³⁰. Omitimos aquí el examen y aplicación gnoseológica de la diferencia entre la universalidad y singularidad de nuestros conceptos.

La posibilidad de un conocimiento de las substancias separadas de la materia, Dios o los ángeles, se basa únicamente en este mismo objeto proporcionado al alma humana en su unión con el cuerpo. Solamente podrá conocer a Dios —con sola su razón y sin que hablemos ahora de la fe— como causa de estas naturalezas sensibles que conoce, por vía de negación y por cierta comparación con lo corpóreo³¹. Y a los ángeles, como posibles puramente, o como ciertamente existentes, supuesta la revelación divina, pero también de modo negativo y comparativo o analógico. “El entendimiento humano se halla como en medio entre los sentidos y el entendimiento angélico. No es acto de ningún órgano corpóreo, como el sentido, pero es acto del alma que es forma del cuerpo. Por ello le es propio conocer la forma, existente sí individualmente en una materia, aunque no en cuanto está en tal materia individual...³². He aquí la manera cómo el entendimiento humano por su conocimiento deviene todas las cosas *pòs pánta*.

Naturalmente en el conocimiento se dan grados diversos, aunque esencialmente habrá que distinguir los tres grados ya vistos de abstracción. En ellos se agrupan las diversas ciencias. Y es evidente la importancia del papel que juegan los hábitos de estas ciencias facilitando al entendimiento humano la plena y perfecta actuación de sus objetos, para que en sus distintos grados devenga todas las cosas.

Por el acto de amor las misas cosas exteriores perfeccionan al alma humana o ente intelectual “según el ser que tienen en su misma naturaleza” ellas mismas³³. Por el amor el alma humana se hace “tendencialmente” todas las cosas, al actuar la relación trascendental o intencional que termina en ellas.

El amor es la inclinación natural del ente intelectual al bien que aprehende la forma inteligible³⁴. De ahí el condicionamiento que ejerce el entendimiento en el amor. “El objeto de la voluntad es el bien apetecible cuya razón (o concepto) está en el entendimiento”³⁵ *Nihil volitum quin praecognitum*. nada es amado antes de ser conocido, es la expresión precisa de este condicionamiento. Por tanto, según sea nuestro conocimiento con relación a las cosas, será distinto de algún modo nuestro amor a ellas. A las cosas que son objeto de nuestro conocimiento inmediato, corresponderá un amor que podemos llamar de “razones adecuadas”, bien que el amor apunte siempre a la cosa

²⁹ V. S. Th., I^a, q.86, a.6.

³⁰ S. Th., I^a, p. 85, a.1.

³¹ S. Th., I^a, q. 84, a.7, ad 3; q.85, a.1, fi.

³² S. Th., I^a, q.85, a.1.

³³ Q.D. de Verit., q.21, a.1.

³⁴ S. Th., I^a, q.18, a.1.

³⁵ S. Th., I^a, q.82, a.3.

en sí misma. Por esto también es de "razones inadecuadas" el amor que suscita al hombre su propia alma. ¡Cuántos menosprecian y desprecian su propia alma por no ser objeto de un conocimiento directo! Y por esto el amor de razones más adecuadas del hombre en el estado presente es el de los demás hombres en razón de su cuerpo. Sin embargo, no quiere esto decir que el hombre ame más ni que deba de amar más a lo que ama con razones más adecuadas. En la jerarquía del amor es Dios quien ocupa el primer lugar, incluso en el plano de conocimiento puramente natural del hombre. Dios es el ser más amable para el hombre lo mismo que para cualquier otra criatura inteligente, y aun a su modo para todas las cosas, puesto que Dios es "el bien común de todas las cosas", pues de él reciben todas el ser y cualquier perfección; y todas las cosas naturalmente aman más al bien común que a su bien particular propio³⁶.

El segundo lugar en la jerarquía del amor lo ocupa el bien propio de la misma alma. El amor es la inclinación a lo bueno o conveniente, es decir, a lo que con-viene o puede uni-ficarse con el propio ser de una cosa. Por ello la unidad entitativa del alma humana es la raíz del amor unitivo a los demás entes racionales y humanos también³⁷.

El tercer lugar lo ocupa la naturaleza sensible y corpórea del hombre, que no tiene para él un lugar principal³⁸, sino un lugar secundario. Y luego viene el amor de las cosas exteriores naturales, que tampoco ocupan un lugar principal y no pueden ser amadas con amor de amistad, sino de puro dominio³⁹.

Los hábitos y virtudes de nuestra voluntad son los que le facilitan la plena y perfecta actuación del amor para que por éste y de una manera perfecta para el alma humana se haga también tendencialmente todas las cosas, *pòs pànta*. No entramos ahora en detalles ni en descripciones de las virtudes, que son objeto especial de estudio para la Etica.

Santo Tomás de Aquino establece una comparación, preguntándose si es más perfecto, si perfecciona más al alma, el conocimiento o el amor. Su respuesta es que la "operación del entendimiento se realiza en cuanto lo entendido está en el que entiende; y así la nobleza de la operación intelectual se mide con la medida del entendimiento. Pero la operación de la voluntad y de cualquier otra virtud apetitiva se realiza por la inclinación a la cosa como a término, y por tanto la dignidad de la operación se mide por la cosa que es objeto de esa operación. Y así las cosas inferiores del alma humana están en ésta de una manera más noble que en sí mismas, porque una cosa está en otra con el modo de aquello en que está, como se dice en el libro *De Causis*⁴⁰. Las cosas que son superiores al alma están de modo más noble en sí mismas que en el alma. Y por tanto, el conocimiento de las cosas que son inferiores al alma es más noble que el amor de las mismas. Por esto el filósofo (Aristóteles) puso las virtudes intelectuales antes que las morales en el libro VI de la

³⁶ S. Th., II-IIae, q. 26, a.3; I^a, q. 82, a.3.

³⁷ S. Th., II-IIae, q.25, a.4.

³⁸ S. Th., II-IIae, q.25, a.7; q.26, a.5.

³⁹ S. Th., II-IIae, q.25, a.3.

⁴⁰ Propos. 12 y 20.

Etica. Pero de las cosas que están por encima de nosotros, especialmente de Dios, es mejor el amor que el conocimiento⁴¹.

Notemos que se trata del conocimiento y amor del hombre, sin hacer entrar en la comparación la posibilidad del conocimiento inmediato de Dios tal como es en sí mismo en el cielo. Y en este plano, que es el nuestro también en psicología racional, es más perfecto el amor que el conocimiento de Dios. Y es por tanto por el amor de Dios que el alma humana o ente intelectual y trascendental realiza sus máximas posibilidades y actúa en sí la perfección mayor de que es capaz en esta vida, haciéndose más "todas las cosas". Con el conocimiento de las cosas inferiores se perfecciona el alma más que con el amor de ellas, porque si fueran término de su intención, rebajarían más bien su propia perfección.

En el orden natural Tomás de Aquino no es intelectualista, sino voluntarista. En el orden sobrenatural, cuando en la "visión beatífica" del cielo se hace posible conocer a Dios en sí mismo, entonces sí, para Tomás de Aquino es más perfecto el conocimiento que el amor, pues por el primero se posee a Dios mismo, mientras que por el segundo se tiene no ya el deseo de poseer a Dios mismo aun no alcanzado, sino el gozo que se sigue de tenerle ya presente⁴².

Después de examinar la actuación de las potencias superiores se nos ha puesto de manifiesto plenamente la potencialidad de que es capaz la substancia misma intelectual del alma, iluminada y reflejada indirectamente en sus actos. Así se nos muestra de algún modo como "todas las cosas", *pòs pánta*

8. Más sobre la naturaleza del alma.

Volvamos otra vez sobre la naturaleza del alma en una reducción o reenfoque de nuestro objeto.

Pensamos que el texto clave de Tomás de Aquino es la q. 10, a.8 de la *Q. D. De Veritate*. Cuando hablamos de "naturaleza" del alma es evidente que nos referimos al alma humana como objeto de "aprehensión". La calificación de "pura potencia" en el orden de lo inteligible, "como la materia prima en el género de lo sensible", según la expresión de Averroes aceptada por Tomás, nos marca el grado exacto de entidad que le corresponde. Entre los seres intelectuales el alma es como "pura potencia", *sicut potentia pura*, no tiene en sí ninguna forma actual inteligible, y por ello no puede aprehenderse inmediatamente a sí misma. Las formas que actúan esta potencia son las naturalezas universales de las cosas sensibles, que son las que especifican y limitan su grado de intelectualidad, su ámbito intelectual.

Pero es también enseñanza de Aristóteles y de Tomás de Aquino que el alma es "forma" y "acto de un cuerpo físico orgánico"⁴³, y no sólo esto, sino además "forma" inmaterial y subsistente⁴⁴. ¿Cómo compaginar estas ense-

⁴¹ *S. Th.*, II-IIae, q.23, a.6, ad 1.

⁴² *S. Th.*, I-IIae, q.3, a.4, c.

⁴³ ARISTÓT., *De Anima*, 412 a 27; *S. Th.*, I^a, q.76, a.1.

⁴⁴ *S. Th.*, I^a, q.75, a.5 y 2.

ñanzas aparentemente opuestas? He aquí un campo abierto a la investigación. Evidentemente la formalidad de la pura potencia inteligible ha de ser mínima, si realmente es formalidad. “La última de las formas naturales... separada por su virtud intelectual”⁴⁵, pero forma al fin, “más noble” que las formas materiales, que no queda “totalmente inmersa” sino que “domina sobre la materia corporal”... son expresiones certeras del mismo Tomás de Aquino⁴⁶ que nos pueden indicar un camino para solucionar el problema.

RICARDO MARIMÓN BATLLÓ

⁴⁵ *S. Th.*, I^a, q.75, a.1, ad 1.

⁴⁶ *S. Th.*, I^a, q.75, a.1.