

EL ESTUDIO DEL ALMA

I

Llamamos hoy Antropología Filosófica a un saber filosófico que se propone como tarea principal —no única— responder a la pregunta ¿qué es el hombre? Hablando con rigurosa precisión tomista, este saber acerca del hombre es parte de la Filosofía de la Naturaleza. Como estudio del ente natural, *ens mobile*, la Filosofía de la Naturaleza culmina con la consideración del ser natural viviente cuya forma más alta es el hombre. Ello está impuesto por la estructura misma del hombre y por el típico *modus definiendi* (modo de elaborar los conceptos primordiales mediante los cuales definimos el objeto o sujeto de un saber) que caracteriza el saber natural¹.

Esta afirmación puede ser hoy mal entendida por dos razones. Por una parte podría pensarse que la afirmación del hombre como ser natural comporta una reducción naturalista: concebir y explicar al hombre mediante cualquiera de los modelos epistémicos que nos ofrecen las ciencias de la naturaleza y que, en último término, conducen a una visión naturalista del hombre. Tal confusión tiene su raíz en un concepto de naturaleza que circunscribe su contenido en oposición al concepto de espíritu o de cultura. Nada más ajeno al pensamiento de Santo Tomás que tal reducción².

Por otra parte podría entenderse la afirmación del carácter filosófico de la Antropología como atribuyendo a este saber una neta estructura metafísica. Así se lo ha entendido en ciertos ambientes escolásticos y no escolásticos, y se habla de una "Metafísica del hombre" o de "Antropología Metafísica". Esta segunda confusión tiene su origen en la pérdida

¹ Con esta expresión se designa el modo peculiar como la inteligencia, en un proceso de abstracción considerativa, elabora las definiciones básicas de un campo o género epistémico, en nuestro caso, del género del saber natural. Como en este ámbito las definiciones incluyen la materia, que es constitutiva de los objetos naturales, este género difiere fundamentalmente del de los objetos matemáticos y de los metafísicos.

² No difiere sólo de filosofías naturalistas sino también de otros enfoques como el de la *Naturphilosophie* de Schelling.

del sentido estricto y de precisión en el uso del término "Metafísica"—caracterizado tomísticamente por su especial *modus definiendi*— y haberse convertido en un término ambiguo que designaría cualquier tipo de reflexión, sobre cualquier tipo de objeto que trasciende a un saber científico.

Antropología Filosófica (no el término "antropología", como sustantivo y "antropológico", como adjetivo, que han sido usados ya en el siglo XVII), es un término ya usado por escolásticos del siglo XIX³. A fines de ese mismo siglo el Cardenal Mercier, en 1897, en *Los orígenes de la Psicología Contemporánea*, Mercier, que conocía a fondo los orígenes cartesianos y wolffianos de la Psicología del siglo XIX, nos propone este nuevo uso que nos sirve para deslindar dos formas de filosofía que difieren radicalmente en el objeto a tratar⁴.

En el medio cultural alemán o hispano-americano, por obra de Scheler y de su inmediata divulgación en el mundo de habla española, gracias a la labor editorial de la Revista de Occidente, y de Francisco Romero, entre nosotros, a partir de 1930, más a menos, se impone el uso de la expresión Antropología Filosófica, expresión que más tardíamente ingresa en otros países.

De las cuatro formas de Antropología que hoy se cultivan: la Física o Natural, la Cultural, la Teológica y la Filosófica, esta última cubre para nosotros el contenido de la parte última de la Física Aristotélica que estudia el ser natural viviente en su totalidad, y substituye, por consiguiente, a la antigua Psicología Racional, de origen wolffiano, concebida como *Metaphysica Specialis*, cuya divulgación y permanencia constituye un signo más del impacto del racionalismo en la escolástica moderna.

Hecha esta aclaración nos preguntamos por la Antropología Filosófica de Santo Tomás, que, como la de Aristóteles, sobre la cual se apoya, no puede ser descalificada por el hecho de ser Antropología Filosófica en tercera persona y no angustiosa pregunta en primera persona, como en San Agustín, por ejemplo (*¿Quid sum ego, et quae est natura mea?*)⁵.

Pensamos que lo que define a una virtud intelectual o exis dianoética es su ordenación a la verdad de su objeto, de la realidad que estudia, y no el modo subjetivo de vivenciar la pregunta, modo que puede estar condicionado por factores histórico-culturales (p.e. en época de crisis, por el estado caótico del pensamiento) o por factores de personalidad.

³ Véase J. P. DALLAIRE, S.J., "L'objet de la psychologie" en *Revue de l'Université d'Ottawa*, pág. 82-106, vol. 21 n° 2, Ottawa, 1951.

⁴ MERCIER, D. J., *Les origines de la psychologie contemporaine*, pág. 285, Louvain, Paris, 1908.

⁵ BUBER, M., *¿Qué es el hombre?* pág. 31, F.C.E., México, 1950.

Y nos preguntamos por la Antropología Filosófica de Santo Tomás, como lección para el pensamiento actual, como magisterio vivo al que pedimos una luz frente a los problemas que se plantean hoy en torno al tema del hombre.

La base —no digo la construcción acabada y realizada— de la Antropología de Santo Tomás de Aquino, está dada por un conjunto de tesis formalmente aristotélicas, cuya fuente principal es la obra *Acerca del Alma*; estas tesis podrían enunciarse así:

1. — Toda substancia corpórea, viviente o no, está compuesta hilemórficamente, es decir por un principio formal que actualiza, en un sentido dado, la potencialidad real de la materia.

2. — En los vivientes, el alma realiza este papel de forma como fundamento primero intrínseco y constitutivo del ser vivo (*actus primus*).

3. — En el estudio del viviente debemos distinguir a la substancia del viviente (*ousía*), sus potencias o dinamismos operativos (*dínamis*), sus actos (*enérgeia*) y los objetos de sus actos (*antikeímena*); en el orden del proceso de conocimiento epistémico partimos del análisis de los objetos para llegar, en último lugar, a la substancia.

4. — En los grados del ser viviente, la vegetatividad ocupa el lugar básico, fundamento sobre el cual se dan los demás, cuando se dan.

5. — La sensación como actividad del animal (irracional o racional) es un proceso esencialmente orgánico, que supone corporeidad viva (y no, agregaríamos, cartesianamente, un mero concienciar intelectualmente un movimiento que se realiza en el cuerpo, de lo cual inferimos un conocimiento del mundo).

6. — Nuestra inteligencia, como *intellectus possibilis* —*nous dínámei*— es radical indeterminación y carencia de contenidos inteligibles, y depende, en cuanto a sus objetos, de la fantasía (*intelligere phantasticum*). Esta inteligencia es espiritual. La actualización o iluminación de los contenidos de la fantasía es función de un dinamismo activo, más perfecto (*nobilior*), productor (*nous poietikós*). (A este nivel posiblemente cabe hablar de inmortalidad)⁶.

Dos observaciones sobre el *De Anima*:

1. — Este libro forma parte del *corpus aristotelicum* de escritos Físicos. Es decir, que ni Aristóteles, ni Santo Tomás, ni sus grandes discípulos pensaron nunca que el *De Anima* era un tratado total como

⁶ No nos ocuparemos aquí de en qué sentido Aristóteles habla de inmortalidad, cuestión exegética no resuelta. Para Santo Tomás la afirmación de la inmortalidad personal constituye el punto límite al cual puede llegar la razón, y está ligado a la tesis del alma humana como realidad individual subsistente, de la que nos ocuparemos más adelante.

es, por ejemplo, la *Metafísica*, sino que formaba parte de la totalidad del saber natural. Hay sin embargo una curiosa diferencia con Santo Tomás, que ha sido puesta de manifiesto en un célebre artículo del P Festugière⁷: Aristóteles coloca el *De Anima*, en el centro, precedido de los tratados sobre el organismo y la locomoción y seguido de los *Parva Naturalia*, es decir: estudio del organismo —del alma— de las propiedades. Santo Tomás coloca el *De Anima* en primer lugar: estudio del alma —del cuerpo— de las propiedades. La razón de este cambio por parte de Santo Tomás parecería ser de tipo didáctico⁸, pero quizás también se apoye en la consideración del alma como *telos*, fin, en razón de lo cual el cuerpo tiene su taleidad, según luego veremos. Juan de Santo Tomás nos recuerda en el Proemio de la 4ª parte de la *Filosofía Natural* que "*libri isti de Anima non sunt integer tractatus sed pars quaedam tractatus de corpore animato*" (T. 3 p. 4 a 34 - 36)⁹. Pero podríamos preguntarnos también si el estudio del *De Anima*, con omisión de los otros tratados *naturales* de Aristóteles, no ha sido uno de los factores históricos que han conducido al nacimiento de la *Psychologia Rationalis*.

2. — Sabemos hoy que el *De Anima* constituye la culminación de un proceso evolutivo del pensamiento aristotélico, cuyo momento inicial, de corte netamente platónico (a la edad de 30 años, más o menos en el 354 a. C. en Atenas) estaría representado por el *Protréptico* y el terminal (a los 54 años, hacia el 330 a. C.) por el *De Anima*, dándose un momento intermedio (desde los 36 años en Asos hasta los 49 años en Atenas) caracterizado en la *Antropología* de Aristóteles por la tesis de un alma que instrumentaliza el cuerpo, la negación de toda inmortalidad y la elaboración de una *Ética* (la *Nicomáquea*) en la que Dios no aparece como fundamento o Fin último del hombre. Estas ideas han sido sostenidas hoy por Nuyens¹⁰ avanzando sobre los presupuestos de Jaeger¹¹ y corrigiendo ciertos puntos de éste.

Santo Tomás, por supuesto, ignoraba tal evolución del pensamiento aristotélico, y no por falta de sentido crítico: recordemos su fina percepción de la inautenticidad agustiniana del *De Spiritu et Anima*, y que hablando del *De causa motus animalium* diga: "*tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis*"¹². Santo Tomás se esfuerza, con todo,

⁷ FESTUGIERE, O. P., "La Place du *De Anima* dans le système aristotélicien d'après Saint Thomas d'Aquin", en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, pág. 24-50, Vrin, Paris, 1932.

⁸ Se apoya en el conocido principio metodológico de Santo Tomás de la primacía, en el tratamiento epistémico de los *communia* sobre los *propria*.

⁹ IOANNIS A. SANCTO THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 3º, pars. IV, Proem, pág. 4 a 34-36, ed. Reiser, Marietti, Taurini, 1937.

¹⁰ NUYENS, F., *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

¹¹ JAEGER, W., *Aristóteles*, F.C.E., México, 1946.

¹² Q. *De spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 9.

en explicar fórmulas francamente dualistas de su maestro. Pero lo cierto es que lo asistía una poderosa razón: que Aristóteles en el *De Anima*, L. II Cap. IV¹³, había expresado la triple causalidad del alma: como forma, motor y fin, y a su luz interpretaba los textos oscuros del Filósofo, como él lo llama. La verdad es que la afirmación aristotélica del Libro II Cap. IV nos debe hacer críticamente más prudentes frente a la tesis de Nuyens, porque quizá en la evolución del pensamiento aristotélico hay sí el hallazgo del alma como forma pero no en absoluta oposición al alma motor, como franca substitución de una por otra, sino incorporando el aspecto de verdad que esta teoría revela, como trataremos de explicar a propósito de Santo Tomás¹⁴.

II

La investigación sobre el alma supone como punto de partida la realidad del viviente, de la vida. Tal punto de partida está dado en la experiencia inmediata del propio vivir y en la experiencia, no menos inmediata, de la vida ajena¹⁵. Sobre esta experiencia Santo Tomás elabora un concepto filosófico de vida como el de "substancia a la que por naturaleza le compete moverse a sí misma o actuarse a sí misma de cualquier manera"¹⁶.

¹³ ARISTOTELES, *De Anima*, L. II, Cap. IV, 415b8-415b23.

¹⁴ Nuestra intención es exponer aquí el pensamiento de Santo Tomás al respecto; ver cómo, admitida el alma como forma substancial, Santo Tomás entiende y explica los dos ulteriores modos de causalidad, el eficiente o motor y el final.

¹⁵ Este tema tan importante de la "experiencia" y en especial de la "experiencia de la vida ajena" ha sido tratado por S. Ramírez, O. P., recurriendo a un texto de Santo Tomás donde el Angélico habla del *sensibile per accidens* (II *De Anima*, nos: 395-6). Véase J. RAMÍREZ, *De Beatitudine*, T. 1, pág. 216-221, 1ª ed. Salmanticae, 1942. Sobre el valor de esta experiencia de la vida propia, véase también CH. DE KONINCK, en *Introduction à l'étude de l'âme*, pág. XIII-XVIII, del *Précis de Psychologie thomiste* de ST. CANTIN, éd. Laval, Québec, Canada, 1948. Creo que la explicación que X. Zubiri da de la inteligencia sentiente —en: *La dimensión histórica del ser humano*, pág. 45-7, *Realitas*, Seminario Xavier Zubiri I, 1972-3, sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1974— no está lejos de la explicación tomista del *sensibile per accidens*. Creo también válida la distinción que hace Zubiri entre *potentia* y *facultas* y pienso que si hubiera analizado el lenguaje de Santo Tomás no habría sido tan categórico acerca de una global comprensión de los dos términos.

Santo Tomás nunca deja de advertir que la vida en la planta es cosa oscura, y por ello, conforme a su método —*a facilitioribus, a clarioribus*— nunca empieza por ella. En un célebre texto en que comenta el Pseudo-Dyonisio nos dice que la planta tiene vida "secundum ultimam resonantiam", como si el vivir de la planta fuera el eco último de la vida, que viene de Dios (S. THOMAE AQUINATIS, *In librum beati Dyonisii De divinis nominibus expositio*, C. VI, lect. 1. N° 681, Marietti, Romae, 1950).

¹⁶ Esta elaboración ha sido ex profeso hecha por Santo Tomás en la *Suma Teológica* como prerrequisito al problema de la vida de Dios. Véase I, 18, 1-4 y lugares paralelos. Véase también el Comentario al *De Anima*, Nos. 209 y 219. Esta explicación filosófica en Santo Tomás diferencia cuidadosamente los seres naturales vivientes de los entes artificiales y de los naturales. Es importante consignar que esta noción tomista de la vida ha sido asumida como uno de sus enunciados mayores, figurando como tesis n° 13 de las célebres 24 tesis tomistas.

Se sabe que sobre la base de una primera noción de vida restringida a la vegetatividad, y supuesta una serie de divisiones esenciales, Aristóteles enuncia su primera definición de alma como "actualidad primera de un cuerpo natural organizado"¹⁷. Con la noción de *actus primus* o forma substancial, Aristóteles ha establecido en términos universales el carácter de toda alma, de todo principio de vida. Esta afirmación implica no sólo que toda clase de alma ejerce causalidad formal, que sea forma de una materia a la que actualiza como cuerpo natural organizado, en su realidad ontológica primera, sino también que esta definición *vale para toda alma*, incluso la intelectiva, lo cual constituye el primer apoyo exegético para Santo Tomás en su discusión con los averroístas¹⁸.

Interesa notar, a) que el problema de la unión cuerpo-alma en todo viviente, no merece en Aristóteles un planteo especial sino que se sigue a modo de corolario, de la noción de alma como forma¹⁹; b) que Aristóteles tiene conciencia del carácter general y provisorio de su primera definición²⁰.

La afirmación de que la segunda definición del alma demuestra a la primera es para Santo Tomás una demostración "per effectum" y "ex posteriori"²¹: lo que es principio de vida en todos sus modos, es actualidad y forma de los cuerpos vivientes. La característica de esta segunda definición es que parte de un concepto más amplio de vida, no circunscripto a la vegetatividad sino sobre la base de los clásicos cuatro modos de vida²². El alma será entonces principio radical o primero de vida según los modos predichos²³. Lo importante radica aquí para Santo Tomás en el señalamiento de que el alma, que es acto primero de un cuerpo, es también "por lo que entendemos"²⁴, es decir que el principio radical intelectivo es forma del cuerpo²⁵.

Después de haber justificado la causalidad formal del alma, de haber establecido los géneros de potencias y su orden en los sectores vivientes, en el capítulo IV del libro II, que trata de la vegetatividad, Aristóteles introduce una consideración sobre la triple causalidad del alma, cuya importancia ya hemos mencionado²⁶. Allí nos dice que el alma no es solamente forma sino también fin —telos— y motor. Vamos ahora a considerar el papel especial que desempeña el alma humana en su

¹⁷ No es intención nuestra aquí comentar las definiciones del alma y los problemas que plantean en la escolástica posterior.

¹⁸ S. THOMAE AQUINATIS, *De unitate intellectus contra averroistas*, cap. 1, n° 3-4, ed. crítica a L. Keeler, S. J., Romae, 1946.

¹⁹ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 1, n° 234.

²⁰ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 2, n° 243-244.

²¹ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, n° 253.

²² Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, nos. 254-255.

²³ Véase el Comentario al *De Anima*, Libro II, lect. 3, n° 256.

²⁴ *De unitate intellectus contra averroistas*, n° 10-11, ed. cit.

²⁵ S. T. 1,76, 1c (primer argumento).

causalidad de forma, dejamos para más adelante algunas consideraciones sobre los restantes aspectos causales.

Conforme al pensamiento griego, Santo Tomás ve en el hombre el microcosmos, el *minor mundus*²⁷ que contiene y recapitula en sí la totalidad de lo real, todos los grados del ser real. Esta pluralidad de grados se da en el ser humano, en esta realidad concreta, substancia singular individual, en este subsistente que es el hombre, *hic homo*. Los grados del ser, en el hombre, no rompen su unidad, no se superponen simplemente como capas, estratos, sino que se interpenetran. Este pensamiento de la pluralidad jerarquizada del hombre ha sido ganado para la filosofía contemporánea y para la actual psicología de la personalidad, en especial gracias a la obra de Nicolai Hartmann y los filósofos y psicólogos que de él dependen. Esto supone un gran avance frente al dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*, de espíritu y materia. Pero queda sin resolver el problema de la unidad de este ser, a no ser que se quiera convertir esta totalidad concreta en una realidad límite más allá de la cual no se puede ir. Pero el filósofo piensa con pleno derecho que el *factum* de la unidad substancial del hombre es al mismo tiempo un problema y que entonces tiene sentido la pregunta por el factor de totalidad o aquello que en términos aristotélicos se enunciaría como *illud quo aliquid est unum*, la *ratio unitatis*²⁸.

Esta pluralidad de aspectos en la unidad del hombre se expresa en su definición, al decir que el hombre es animal racional. Santo Tomás acepta esta expresión de origen griego, básicamente aristotélica. Pero esta definición, como toda definición, enuncia conceptos lógicos, intenciones lógicas²⁹ o razones inteligibles³⁰, mediante las cuales el discurso racional piensa la realidad. Y al pensar el mundo animal establecemos la comunidad de género y la diferencia específica. Como dice Santo Tomás en lenguaje muy concreto "aquello en lo cual convienen y en lo cual difieren el hombre y el asno"³¹. La diferencia específica *juega*, en el orden lógico, el papel de forma pues determina al género a tal o cual especie; el género, al ser determinable, *juega* en el orden lógico el papel de materia. La definición no expresa *de por sí* los componentes físicos o naturales, materia y forma, pero implícitamente los supone. En el caso de la definición del hombre, y es hoy muy importante notarlo, la comunidad del género permite cómodamente al filósofo tomista asumir todo lo que en el hombre es estructura corpórea vegeto-sensitiva, y lo

²⁶ ARISTOTELES, *De Anima*, 415b8-415b23. Véase el Comentario de Santo Tomás al *De Anima*, nos. 318-323; también ROQUIER, *Aristote. Traité de l'âme*, t. 2, pág. 232 y 233, Leroux éd., Paris, 1900; y P. SEWEK, *Aristotelis Tractatus de Anima*, pág. 287-288, Desclée, Roma, 1965.

²⁷ S. T. 1,91, 1c.

²⁸ Q. *De spiritualibus creaturis*, art. 3, c.

²⁹ S. T. 1,73, 6 ad 4.

³⁰ Q. *de spiritualibus creaturis*, art. 3, c.

³¹ S. T. 1,90, 1 ad 3.

que ello implica: situación espacio-temporal, real biologicidad del hombre, etc.

Por otra parte, su diferencia específica establece su comunidad con el mundo de los espíritus. Pero quede clara una cosa: la definición responde a la pregunta *¿Quid?* *¿Qué es el hombre?* No responde, como hemos dicho, ni primariamente a la pregunta por sus principios constitutivos, ni a la pregunta por el sujeto (*Quis?*, quién), hipóstasis o persona, ni a la pregunta por la individualidad concreta y existencial de cada uno, Juan, Pedro, etc, que se realiza históricamente por sus actos y cae dentro del gran principio: *Omne individuum ineffabile*: toda individualidad es inexpresable.

La justificación de la diferencia específica en el hombre la hace Santo Tomás a partir del análisis de la inteligencia. Santo Tomás siguiendo a su maestro Aristóteles usa lo que se ha llamado despectivamente un método "cosmológico"³² por parte de los sostenedores del método "reflexivo". Es decir, Santo Tomás no se instala derechamente en el hombre ni menos en su capacidad reflexiva (que, entendámonos, no niega; ni infravalora, porque la valora y mucho, pero no es su punto de partida en la Antropología) sino que laboriosamente va estudiando la vida vegetal, lo que diferencia al animal del vegetal, con un maravilloso análisis del sentir; lo que diferencia al hombre del irracional, con un minucioso análisis de la inteligencia en su función de conocimiento directo de las esencias inteligibles de lo corpóreo, su objeto propio y de la reflexión sobre sí mismo; y así llega al alma intelectual —al *intellectuale principium*— como raíz y fundamento ontológico del hombre, constitutivo de su ser y de sus capas de realidad, y al mismo tiempo principio de esa trascendencia sobre la corporeidad, que llamamos espíritu. A partir del análisis de la inteligencia se llega a la racionalidad como diferencia específica y al alma espiritual como constitutivo formal, raíz y fuente de toda la realidad orgánica del hombre —*anima ut anima*— y principio trascendente —*anima ut spiritus*—.

De aquí que Santo Tomás no tenga reparos en hablar de un *homo interior* siguiendo a San Pablo, para designar la parte más alta de todo el hombre y a su luz interpreta un texto platonizante de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*: "*Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur homo: a liquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior*"³³.

Santo Tomás ha defendido no sólo la unidad del hombre sino su diferencia específica, y en ambos casos contra Averroes, cuándo éste ha

³² STEPHANE STRASSER, "La Psychologie néothomiste", en *Revue Philosophique de Louvain*, pág. 702, t. 49 nov. 1951, Louvain. La afirmación de la presencia en el hombre de los grados de vida inferiores a la vida intelectual no significa que estos grados de vida se dan del mismo modo que en la planta o en el animal, sino al revés, que por provenir de una forma espiritual, se dan como vegetatividad humana y sensibilidad humana, pero se dan.

³³ S. T. 1, 75, 5 ad 1.

querido definir al hombre por el intelecto pasivo o *ratio particularis*, la forma más alta de la sensibilidad interna —lo cual equivale a una forma de naturalismo—³⁴ lo que nos hace recordar la posición de algunos psicólogos que ven la diferencia con el animal, concretamente con los antropoides, en la característica ciertamente humana, de una imaginación capaz de imágenes libres y consiguientemente anticipación del futuro.

Recapitulemos:

El hombre es animal racional. El análisis de sus actos intelectuales justifica esta diferencia específica. Si vamos, como iremos luego, a buscar un fundamento ontológico de esta inteligencia, llegamos a un alma substancial espiritual que es forma constitutiva del hombre y raíz de todos sus grados de realidad.

Si el análisis del acto intelectual conduce a Santo Tomás a reconocer en él el carácter de acto propio y específico del hombre, y por ende, nos lleva al conocimiento de la diferencia específica en el orden de la definición lógica; la investigación sobre este mismo acto en plano ontológico funda la afirmación de la subsistencia espiritual del principio radical de estos actos, del *intellectuale principium*. Dicha investigación no se apoya en el carácter psíquico de los actos (que pueden ser orgánicos) sino en la estructura del objeto inteligible, que muestra cuál debe ser la naturaleza del acto intelectual y de la potencia a dicho objeto ordenados, y consiguientemente la esencia del principio radical; lo cual si implica afirmar por una parte una dependencia genética (*abstrahit a phantasmate*) y funcional (*intelligit in phantasmatis*) con relación a la sensibilidad, por otra arguye una intrínseca trascendencia sobre toda organicidad, exclusión de órgano propio, que se expresa mediante el término de *independencia*, de espiritualidad en sentido estricto.

Tanto Averroes como Santo Tomás han subrayado el valor y dignidad del principio intelectual que se da en el hombre. La diferencia profunda entre ambos radica en que para Averroes este principio intelectual no puede con propiedad llamarse *alma*, no puede ser dicho forma y acto de un cuerpo; para Santo Tomás sí, el principio intelectual es alma, forma en materia. La disputa exegetica es ardua e inconclusa, hasta nuestros días, sobre la base de los textos de Aristóteles que poseemos. Dejamos este problema; queremos seguir a Santo Tomás en el orden de su pensamiento sistemático.

La universalidad del objeto del acto intelectual conduce a una primera afirmación: el principio intelectual que llamamos alma es

³⁴ *Summa contra Gentiles*, L. II, cap. 60, Marietti, Romae, 1961.

realidad incorpórea y subsistente³⁵ *hoc aliquid*³⁶. Es lo que clásicamente se conoce como substancialidad y espiritualidad del alma; substancialidad a título diverso de todo otro principio formal que actualice una materia y que por ello es reductivamente substancial; substancialidad que no es indebida cosificación (como piensa Scheler), sino en el estricto sentido de subsistente, *realidad en sí*, portadora de potencias, hábitos y actos espirituales. La substancialidad del alma como espíritu significa que el acto existencial (*esse*) le compete como propio y hace de él participe al cuerpo, dándose así la unidad de un ser (*hic homo*) que es uno y subsiste en virtud del *esse* que le viene de un alma espiritual. Y esta *independencia* del alma con respecto al cuerpo no significa que estamos frente a una realidad flotante, separada del cuerpo, sino que es el cuerpo el que depende del alma, del *esse* que corresponde al espíritu. Y esto porque el análisis del hombre nos ha revelado un acto, un *agere*, que en su estructura más profunda es independiente de la organicidad corpórea. Es fácil caer en la tentación de pensar que tal tipo de realidad espiritual y subsistente es el todo del hombre³⁷.

Que el alma no es el hombre lo discute expresamente Santo Tomás en los dos sentidos posibles: a) “*el principio formal es la especie, la materia es parte del individuo y no de la especie*”. Esto es falso porque la definición de los entes naturales, definición que expresa la especie, incluye forma y materia común: carnes y huesos. b) “*Esta alma es este hombre*”. es también falso, porque este hombre *también siente* y el sentir no es operación del alma como el entender, sino del compuesto orgánico. Porque Platón hace del sentir un acto espiritual, es que puede definir al hombre como “*alma que usa de un cuerpo*”³⁸.

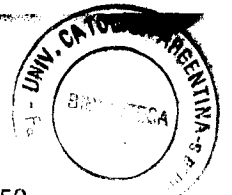
Si el alma es forma de un cuerpo, constituye un todo que es corporal, Santo Tomás admite las consecuencias de la explicación hilemórfica: siendo *forma in materia*, las almas humanas son multiplicables por la multiplicación de los cuerpos; la individuación radical o multiplicabilidad de almas humanas en la misma especie está vinculada a la diversidad o división de la materia —*materia signata*— que están

³⁵ Toda filosofía que admita actos espirituales en la persona humana va a tener que plantearse el problema de la naturaleza última del portador ontológico de esos actos y de su posición en el hombre. Se sabe que a partir de la crítica de Kant a Wolff se convierte en una constante dogmática del pensamiento moderno y contemporáneo el rechazo de la validez del concepto de substancia y su substitución por el concepto de sujeto trascendental, que reviste variadas formas.

³⁶ Véase *Q. disputata De Anima*, art. 1. “*Et primo queritur utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid*”. En *Questiones Disputatae*, vol. 2, Marietti, Romae, 1949.

³⁷ El alma es el hombre, dice Platón, *anima utens corpore*. Es sintomático que un filósofo actual como Gaston Berger, en el capítulo final de su *Caractereet Personalité* (P.U.F., Paris, 1954), se pregunte por el yo y sus pertenencias —en el sentido de Husserl— y concluya diciendo que el hombre propiamente hablando no tiene alma sino que es alma, y ésta es sujeto trascendental (pág. 104-5).

³⁸ S. T. I, 75, 4c.



destinadas a informar. Y aquí también tenemos una radical diferencia con Averroes: la individuación del alma, de la inteligencia y del acto de entender no afecta a la universalidad del objeto.

Pero el nudo básico de la cuestión radica en esto: un principio intelectual subsistente ¿puede ser forma de un cuerpo? ¿No son conceptos contradictorios? Santo Tomás ha enunciado esta dificultad con absoluta claridad en las primeras líneas del cuerpo del artículo 2º de la cuestión *De spiritualibus creaturis*: "Se ha de decir que la dificultad de este asunto reside en que la substancia espiritual es cierta realidad subsistente de por sí. Pero a la forma le es debido existir en otro, es decir, en la materia de la cual es acto y perfección". En la *Summa contra Gentiles*³⁹ Santo Tomás ha considerado todos los modos de posibilidad de unión de una substancia espiritual con el cuerpo y enunciado las dificultades fundamentales del problema. Y después de una larga discusión de diez capítulos, en especial sobre las tentativas de explicación platónica y averroista, concluye en el capítulo 68 (del Libro II) que la substancia espiritual que llamamos alma cumple con las dos condiciones para ser principio formal: es principio del existir substancial de aquello de lo cual es forma y ambos convienen en un mismo acto existencial (*esse*)⁴⁰. Santo Tomás añade siempre dos aclaraciones de singular importancia: a) el acto existencial (*esse*) por el cual subsiste el alma espiritual es el acto del cual el cuerpo participa, a cuya participación es elevado el cuerpo y acto que afecta al todo que es el hombre (*hic homo*); b) esa alma espiritual, que es el alma humana, está en el punto más alto de la escala de los seres naturales, y por ello no es *forma immersa in materia* o *totaliter comprehensa a materia* (forma que agota sus virtualidades en la información) sino que es *excedens*, que *supergrreditur* (que trasciende el orden material), *anima ut spiritus*. En la *Suma Teológica*⁴¹, frente a este problema Santo Tomás aduce como primer argumento el argumento aristotélico de que "aquello por lo que primero... entendemos" es forma del cuerpo, con lo cual evidentemente no se trata *aquí* de justificar la primera definición sino de responder a una cuestión *an sit*: si el principio intelectual es forma del cuerpo. El segundo argumento ("Si quis autem...") es de singular importancia porque se apoya en la experiencia que este hombre tiene de su entender ("*experitur enim seipsum esse qui intelligit*") y en la experiencia que este mismo hombre tiene de su entender y sentir ("*idem ipso homo est qui percipit se et intelligere et sentire*"). La razón de ser de esta unión que constituye una substancia humana, un ser específico humano (*hic homo*), unión que es natural, es precisamente posibilitar el acto intelectual y todo lo que éste hace posible en el hombre⁴².

³⁹ *Summa contra Gentiles*. L. II, c. 56, ed. cit.

⁴⁰ *Summa contra Gentiles*. L. II, c. 68, nº 1450, ed. cit.

⁴¹ S. T. 1, 76, 1c.

⁴² *Q. de spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 11.

Otra tesis, que es también originalmente aristotélica, desempeña un papel fundamental en la exégesis de Santo Tomás: la de la distinción real de alma y potencias. En virtud de ella podrá decir nuestro Maestro que el término aristotélico *separatus*, con el que caracteriza a cada uno de los dos intellectus, se refiere a la potencia intelectiva y no al alma intelectiva⁴³.

En rigurosa afirmación del hilemorfismo Santo Tomás enuncia que la afirmación, tradicionalmente atribuida a Platón, de las tres almas en el hombre, rompe la unidad ontológica del ser humano. El argumento es extensamente desarrollado en *Suma contra Gentiles*, L. II, cap: 58. En *De spiritualibus creaturis*, art. 3, ve Santo Tomás la común raíz del error, tanto de la teoría de las tres almas de Platón, como de la pluralidad de formas de Avicébron, en el método platónico —siempre tan actual— de hipostasiar en la realidad concreta las razones inteligibles o aspectos lógicos que pertenecen a la modalidad de la razón, a los objetos por ser pensados, y que acriticamente se atribuyen a los objetos en sí.

Indudablemente no cabe en la tarea del psicólogo, como se lo piensa hoy, la consideración de la estructura ontológica del hombre. Pero esta verdad de la Antropología Filosófica, la verdad del hombre que lo es por un principio espiritual constitutivo y al cual se ordenan teleológicamente todos sus dinamismos, debe ser una luz y una guía para impedir la intromisión de filosofías implícitas que falsean su visión en su propio campo de psicólogo.

III

La afirmación de Santo Tomás de que el alma es forma del cuerpo justifica el rechazo de la teoría platónica del alma motor o de la averroísta latina del intelecto motor; la proyección histórica que esta doctrina del alma como forma ha tenido en la filosofía y en la teología cristiana (hasta llegar a ser incluida en alguna fórmula dogmática), ha dejado en penumbra dos aspectos que queremos destacar. Hablemos del primero de ellos.

Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles niega que el esquema motor-móvil pueda explicar la estructura constitutiva del viviente pero afirma que dicho esquema sirve para pensar (y así lo hace él) el aspecto operativo del viviente, el aspecto motor. El alma es, por sus potencias, causa eficiente, no del cuerpo, sino de toda actividad vital, o mejor aún, es motora como totalidad potencial que incluye alma y potencias.

Esto permite a Santo Tomás dos cosas: a) interpretar ciertos textos de Aristóteles que sabemos hoy pertenecen a la época intermedia, la de la teoría instrumentalista, sin negar la causalidad formal; así expresio-

⁴³ Esta distinción de alma y potencia, y su aplicación constante a variados problemas, constituye uno de los pilares sobre el cual Santo Tomás elabora la exégesis del pensamiento aristotélico, en especial en el *De unitate intellectus contra averroistas*, obra que pertenece a los últimos años de la vida de Santo Tomás.

nes que localizan el alma en el corazón del animal ⁴⁴ o enunciados en que la relación de alma y cuerpo es propuesta en términos de imperio político o imperio despótico o en términos de obediencia del apetito a la racionalidad; b) asumir ciertas fórmulas agustinianas, de neto sabor dualista, en un sentido más comprensivo, como por ejemplo la expresión de que el alma *administra al cuerpo* ⁴⁵.

La teoría del alma motor supone por una parte la doctrina de la emanación de las potencias como *accidentes propios* del alma (propiedades) y la consiguiente distinción real de las mismas con respecto a la substancia anímica.

Esta doctrina encierra aspectos que hoy fácilmente dejamos en sombra, y creo que son de singular importancia. Me refiero en especial al orden de naturaleza y al orden de generación de las potencias, lo cual supone una cronología y una teleología en la aparición de los dinamismos psíquicos y una implicación mutua de estos dinamismos en su actualización operativa. El hecho de que una realidad espiritual como el alma humana sea el origen de todas las potencias —vegetativas, sensitivas e intelectuales—, y de que ellas se ordenen a las más altas en una intrínseca finalidad, y de que unas emanen del alma mediante otras (y no todas inmediatamente del alma) nos ilumina frente a un difícil problema que es el siguiente: el reproche de que una teoría de las facultades o potencias parcela la realidad psíquico-espiritual que se da como vivencia con carácter de totalidad, es injusto, pero es explicable, si se tiene en cuenta el modo de enunciar a veces esta teoría de las facultades y de aplicarla en muchos casos concretos. La "actividad psíquica" en el sentido contemporáneo de la palabra "actividad", no es un acto u operación en el sentido tomista de la palabra y por ende no es una potencia la que está en juego. Santo Tomás ha estudiado luminosamente el problema al ocuparse del análisis de los actos voluntarios al comienzo de la *Suma Teológica*, pars 1^a - 2^a, y allí nos hace ver que una operación puede proceder de varias potencias y hábitos, "*non ex aequo sed ordine quodam*", lo que equivale a decir que en la operación "decision", por ejemplo, se incluye el juego de varias potencias, hábitos y actos, que por su mutua inclusividad e implicancia, dan por resultado una "actividad volitiva o electiva" en sentido actual.

Hemos dicho que el alma y potencias constituyen un todo potencial que se piensa como principio efector, motor, causa eficiente de la actividad vital. Esta noción, como la de todo integral y todo esencial, son radicalmente aristotélicas, pero su explícita formulación y ciertas aplicaciones como tres tipos de totalidad son obra de San Alberto Magno.

En Santo Tomás aparece un esclarecimiento constante de estas expresiones a propósito de dos temas, el del modo de presencia del alma

⁴⁴ Véase por ejemplo el texto de la objeción y la respuesta en S. T. 1, 76, 8 ad 1. Puede verse también *Q. de Spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 9.

⁴⁵ Véase, por ejemplo *Q. de spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 7; también S. T. 1, 76, 7 ad 1 y 2.

en el cuerpo, que retoma la expresión agustiniana de *tota in toto et in qualibet parte, tota*; y del ordenamiento de las virtudes cardinales en un sistema acabado que incluye la totalidad de las virtudes morales.

Así, en el todo del hombre, el alma constituye un *motor coniunctus*, motor que es fuente de actividad mediante el apetito, ya que esta potencia es la fuente de todo movimiento, en el orden de la ejecución. Mediante el apetito se ponen en subordinación instrumental, un conjunto de potencias y órganos, que se interrelacionan según un ordenamiento preestablecido⁴⁶.

En este sentido, la corporeidad viviente en cuanto instrumento de la acción del alma motor, puede ser llamada "*instrumentum coniunctum*", Esto hace necesarias ciertas aclaraciones:

1. — Tanto el concepto del alma motor y del cuerpo como *instrumentum coniunctum* denotan aspectos, partes de la unidad total del viviente, en nuestro caso, del hombre. Por eso Santo Tomás definirá la vida primero en este orden de la operación para pasar últimamente al de la substancia, que es tal por su forma. Y en este orden de la operación remitirá al alma motor, que se mueve *per accidens*. Por esa misma razón verá en el movimiento intelectual-volitivo la forma más alta de automoción, de vida, en el orden del ser natural.

2. — Decir que el cuerpo es *instrumentum coniunctum* no implica que pensemos esta afirmación con nuestra mentalidad técnica, en la cual el instrumento es ante todo el instrumento *separatum*.

En este sentido somos víctimas del error que denunció Scheler en las últimas páginas de *El resentimiento en la moral*, cuando censura el pensar el cuerpo orgánico, la vida orgánica, conforme al modelo mecanicista del rendimiento, cuando precisamente es lo contrario lo que corresponde: el instrumento artificial es prolongación del *instrumentum coniunctum* natural, que es la corporeidad orgánica.

3. — En el orden de los factores instrumentalizados para la motricidad, Santo Tomás enumera el *pneuma* o *spiritus*, el calor, el corazón como órgano principal motor del cuerpo, y sobre todo el apetito sensitivo. Lo importante de todo esto reside en lo siguiente: que no es la voluntad por un *fiat* absoluto lo que causa todo movimiento vital, sino que se supone una jerarquía de funciones y un buen estado general de las funciones intermedias, para que la actividad se haga efectiva. Por eso, en este orden de cosas, nada prueba contra la realidad del origen voluntario del movimiento, el hecho de que a veces éste no se realice. Lo cual constituía un argumento apodíctico contra el *fiat* de Maine de Biran, a juicio de ciertos psicólogos del siglo XIX.

4. — Esta relación supone dos términos reales y actuales, el motor y el móvil, si bien en orden a un movimiento dado uno está en acto y el

⁴⁶ Véase la *Q. de Spiritualibus creaturis*, art. 3 ad 4. Esta respuesta es muy importante porque distingue el modo del movimiento vital y su fuente en el irracional y en el hombre.

otro en potencia. Por eso dirá Santo Tomás que el alma como principio formal de realidad del viviente está supuesta en los dos términos del movimiento: motor y móvil⁴⁷.

5. — Creo que se pueden extraer de todo lo dicho dos observaciones importantes para la Psicología, como se la concibe actualmente:

- a) una, que el planteo psicológico actual, por ubicarse en el juego de los dinamismos psíquicos, se mueve en el orden de la causalidad motora (y por ello mismo, en el orden de la causa final como *motivación*). Lo cual de por sí no implica necesariamente ningún mecanicismo;
- b) otra, que los teóricos de la Psicología de la Personalidad, por estar atentos a la aparición de los primeros dinamismos en la infancia (primeros en el *ordo originis*) y querer elaborar con ellos una teoría de la personalidad, olvidan los dinamismos más importantes y que son los últimos en aparecer (inteligencia y voluntad), pero que tienen su primacía en el orden de la naturaleza y perfección, y a ellos teleológicamente se ordenan los primeros, y no deben de ninguna manera ser considerados como una sobreestructura secundaria.

IV

Vengamos al segundo aspecto que queríamos destacar.

Si el alma instrumentaliza la corporeidad, de alguna manera ya apunta aquí que el alma es *telos* o fin del cuerpo. Sin embargo esta relación es explícitamente enunciada y desarrollada por Santo Tomás sobre la base del principio "*materia est propter formam*", "*Corpus est propter animam*". Como antes, nos interesa señalar este aspecto mirando en especial al alma humana.

No hablamos del fin del alma sino del *alma como fin* o *telos* del cuerpo, aspectos por otra parte esencialmente vinculados, ya que el fin del alma es para Santo Tomás la operación o aquello que mediante la operación se alcanza. Esto lo podemos ver en el siguiente texto: "*Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis et operationes ipsius: materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis*"⁴⁸.

⁴⁷ Véase S. T., 1, 76, 4 ad 2. Lo cual es en el fondo la verdadera razón por la cual en la primera definición del alma se la ha definido como forma de *un cuerpo*. . . y no de una materia. Véase en el mismo lugar la respuesta ad I. Cayetano ha entendido y expuesto magistralmente este punto en *In de Ente et Essentia S. Thomae Aquinatis Commentaria*, n° 47, pág. 70-71, ed. Laurent O. P., Marietti, Taurini, 1934.

⁴⁸ S. T. 1, 91, 3c. El problema del fin del alma humana nos llevaría al problema ético de Dios como Sumo Bien del hombre. Hay una manera moderna de entender la noción de *entelequia* como si ella fuera el fin de sí misma, como si la finalidad última de la *entelequia* fuera el pleno desenvolvimiento inmanente de sí misma. Para Santo Tomás el alma, por sus potencias y operaciones, está ordenada a su verdadero y trascendente fin último, cuya posesión es para el alma, al mismo tiempo, su autorrealización perfecta.

Esta alma que es fin como término último de la generación es la razón de ser de la determinada organización del cuerpo, conforme al ejemplo, que repite Santo Tomás, tomado de Aristóteles, del artífice que dispone la materia en orden a la forma que quiere poner en existencia.

Esta enseñanza del carácter final télico del alma espiritual encierra distintos aspectos que juzgamos importante deslindar y subrayar:

1. — En primer lugar, el carácter de *taleidad* del cuerpo se determina en función del alma. Por tratarse del alma humana o espiritual que es fuente de múltiples operaciones, por la posición ontológica del alma como confín u horizonte entre las substancias corporales y espirituales y porque para la adquisición de su felicidad necesita de pluralidad de operaciones y consiguientemente de pluralidad de potencias, el alma humana requiere un cuerpo orgánico altamente especializado⁴⁹.

2. — Su cuerpo debe ser un cuerpo compuesto, en el cual los cuatro elementos estén constituyendo una complejión equilibrada, alejada de extremos, y en esto semejante a los cuerpos celestes⁵⁰. En función de esta "temperatissima complexio"⁵¹, Santo Tomás establece que en virtud de la finura del tacto —órgano por excelencia de la sensibilidad en función biológica y por eso no puede haber sensibilidad animal sin tacto—, supera el hombre a los demás animales y entre los hombres mismos a mayor perfección o finura táctil corresponde mayor inteligencia⁵². Tampoco escapa a Santo Tomás en cuanto a los restantes sentidos externos que puede haber mayor perfección en los irracionales, pero en lo que toca a la sensibilidad interna, localizada en el cerebro, el hombre supera a los demás animales, y además, toda la sensibilidad humana no sólo tiene una función biológica como en los irracionales, sino que se subordina al conocimiento desinteresado de la verdad. Por ese motivo la razón principal de la corporeidad humana no es sólo su ordenamiento a hacer posible el conocimiento de la verdad a partir de la sensibilidad (*intelligere phantasticum*), sino también para constituir al hombre como naturaleza específica y para todo tipo de operación que el hombre realiza mediante su cuerpo⁵³.

3. — Santo Tomás ha llamado la atención sobre la razón de ser o finalidad de la estructura vertical en el hombre⁵⁴. A este respecto señala como primera razón el ejercicio de la sensibilidad no en función de fines biológicos sino con finalidad contemplativa de lo bello en sí y capacidad de ser fuente de conocimiento inteligible. Como segunda razón, la libertad del cerebro por su puesto elevado. Como tercera, la libertad de

⁴⁹ S. T. 1, 77, 2c y S. T., 1, 77, 5 ad 2 y 3.

⁵⁰ S. T. 1, 76, 5 ad 2.

⁵¹ S. T., 1, 91, 3 ad 1.

⁵² S. T., 1, 76, 5c.

⁵³ Q. de spiritualibus creaturis, art. 3 ad 11.

⁵⁴ S. T., 1, 91, 3 ad 3.

disposición de sus brazos. Y como cuarta la libertad de su boca en orden a la locución que es la obra propia de la razón.

4. — Tampoco el hecho biológico de la mano humana escapó a una consideración teleológica en el pensamiento de Santo Tomás.

La comparación con el mundo de los irracionales y sus especializaciones biológicas ha sido objeto de profunda consideración por parte del Santo Doctor. Está agudamente planteada como problema del hombre como ser biológicamente inmaduro⁵⁵ y encierra la respuesta a la cuestión actual de la deficiencia biológica del hombre y de la no-especialización de la mano humana. El hecho de la pobreza de conductas instintivas en el hombre y la ausencia de especializaciones como vasos, cuernos, espesor de la piel, abundancia de pelos, plumas, etc. induce a Santo Tomás a preguntarse sobre si tal cuerpo, el humano, no aparece como desmantelado, en inferioridad al animal. He aquí la respuesta:

“El alma intelectual, al poder comprender las cosas universales, tiene capacidad para infinitas cosas. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas estimaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen conocimiento y poder para determinados objetos particulares. Pero en su lugar posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son “el órgano de los órganos” ya que por ellas puede preparar una variedad infinita de instrumentos y en orden a infinitos efectos”⁵⁶.

Esta respuesta es muy importante, a mi juicio, por tres razones:

- a) Señala un uso biológico de la inteligencia humana, que no siempre destacamos suficientemente, preocupados, con toda razón, por salvar el fin específico de la inteligencia humana que es el fin teórico, el más alto pero no el único.
- b) Como base para una filosofía de la técnica, subraya que el fundamento de la producción indefinida y variada de utensilios en la humanidad se encuentra en la universalidad de la razón y no es una mera prolongación ampliada de la estructura instintiva del animal.
- c) Esta inteligencia, en su dimensión técnica, da el porqué de la existencia de un predicamento esencialmente humano como es el *habitus* (no nos referimos al hábito, primera especie de la cualidad, sino al hábito-predicamento.) Santo Tomás enseña en la Física que el hecho de que el hombre tenga que llevar su abrigo o su calzado o sus armas, no designa partes reales de la substancia, como lo son pies, manos, etc., sino que funda una denomina-

⁵⁵ S. T., 1, 76, 5 ad 4 y S. T., 1, 91, 3 ad 2.

⁵⁶ S. T., 1, 76, 5 ad 4.

ción extrínseca especial, razón de ser del predicamento *hábito* (calzado, armado, etc.) que por extensión se puede también atribuir al animal en cuanto viene en uso del hombre, y así hablamos de un caballo *ensillado* o *armado*⁵⁷.

5. — Queremos pasar ahora a señalar otro aspecto de la doctrina tomista del alma como fin. Se refiere exclusivamente al alma humana y se funda en el carácter espiritual de ésta. Comencemos por este texto:

“Perfectissima autem formarum i. e. anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium. . .”⁵⁸.

Este texto nos dice que la totalidad de las formas naturales se ordena al alma humana, la más perfecta de todas las formas, como a su fin. Podríamos también citar una serie de textos, más frecuentes todavía, en los que se dice que el alma humana como forma espiritual es el fin al que aspira, con apetito natural, toda materia. Santo Tomás ha concebido el orden cósmico como apuntando al alma humana y al hombre como fin del universo. Y usa de esta concepción ya para dar razón del hecho de que para sus fines, biológicos o no, el hombre instrumentaliza toda la totalidad natural inferior a él; ya para explicar que por el conocimiento que el hombre tiene de ella, es capaz de asumirla y dar gloria formal a Dios; ya también para poner en la materia primera un apetito natural a llegar a ser cuerpo de la forma más perfecta, que es serlo del alma humana. La razón inmediata de este ordenamiento es la multiplicación de los individuos humanos en la especie. Cuando Santo Tomás quiere dar un porqué de la multiplicación de los hombres, pasa al orden de la fe, como razón última y nos responde: “Complectio numeri electorum propter quos omnia alia esse videntur”⁵⁹.

GUILLERMO P. BLANCO

⁵⁷ S. THOMAE AQUINATIS, *In Octo libros Physicorum expositio*, L. III, lect. 5, n° 322 (15), Marietti, Romae, 1954.

⁵⁸ Q. de spiritualibus creaturis, art. 2, c.

⁵⁹ Q. de spiritualibus creaturis, art. 6, c. Los textos fundamentales sobre el tema del hombre como fin del universo y su interpretación pueden encontrarse en J. LEGRAND, S. J., *L'Univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas*, t. 1, pág. 230-249, Desclée de Brouwer, Paris, 1946. Se sabe que uno de los textos fundamentales al respecto es el célebre capítulo 22 del Libro III de la *Summa contra Gentiles*. Santo Tomás no era evolucionista pero hoy algunos tomistas (Ch. de Koninck, J. Maritain y otros) se han preguntado si no es posible incorporar al tomismo una visión evolucionista del cosmos, y su respuesta ha sido afirmativa, precisamente apoyándose en los elementos de inteligibilidad contenidos en la tesis del hombre como fin último del universo y en las expresiones del célebre capítulo mencionado.