28

STUDIA
UNIVERSITATIS
S. THOMAE IN URBE

L'ANIMA NELL'ANTROPOLOGIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

CON ALLOCUZIONE
di Sua Santità GIOVANNI PAOLO II

MASSIMO
MILANO

STUDIA UNIVERSITATIS S. THOMAE IN URBE

28

L'ANIMA NELL'ANTROPOLOGIA DI S. TOMMASO D'AQUINO

CON ALLOCUZIONE
di Sua Santità GIOVANNI PAOLO II

Atti del Congresso della Società Internazionale
S. Tommaso d'Aquino (S I T A)
Roma, 2-5 Gennaio 1986
a cura di

A. LOBATO, O.P.

MASSIMO - MILANO
1987

ANIMA QUASI HORIZON ET CONFINIUM

ABELARDO LOBATO O.P.

El hombre es problema para sí mismo, gran cuestión a la cual tiene que dar una respuesta adecuada para poder vivir como hombre. En definitiva se trata de encontrar solución auténtica a la unidad de los diversos estratos que experimenta en sí mismo. Todo lo real se encuentra en el hombre. En el hombre se concentra toda la amplitud del universo. La inteligencia humana no penetra la realidad sino en la medida en que percibe la unidad de la misma. El ser y el uno se convierten, y el proceso humano de conquista de la verdad implica la percepción de ambas caras de lo real, unidad y entidad. Toda multitud de elementos requiere una reducción a la unidad para ser comprendida, porque no logra el ser mientras no alcanza la unidad. Por ello el problema del hombre, radicalmente, es el problema del alma. Hay que llegar a un principio fontal del ser y del obrar del hombre, a una realidad constitutiva, desde la cual todo cobra sentido. El alma no puede absorber todos los componentes de lo humano. El hombre no es solo alma. Pero cada ser es aquello que es principalmente, aquello que lo hace ser tal, por lo cual se diferencia de todo lo demás. El alma ejerce esta función en el hombre. Por ello no es de extrañar que las antropologías, a partir de Aristóteles, se concentren en buscar la respuesta al problema del hombre, tratando del alma. Santo Tomás de Aquino es uno de los pensadores que ha ido directamente al núcleo de este problema del hombre y ha abordado la solución profunda desde el estudio del alma. Una de sus profundas intuiciones ha sido la de penetrar en el alma humana a través de la metáfora del horizonte. De la metáfora ha saltado a la realidad óntica, noética y trascendental. Lo hace desde el conocimiento profundo de las fuentes que le trasmiten una fecunda tradición de pensamiento en torno al hombre. Su aportación marca un hito en la historia de la comprensión del hombre desde esta dimensión. Quizá el pensamiento humano nunca ha logrado tal profundidad y verdad de autocomprensión. Tenemos la convicción de que en Tomás se conjugan

perfectamente estas dos afirmaciones, contrarias a primera vista, la de la dependencia de las fuentes, desde las cuales se le da la situación del problema, y la de la originalidad radical en la solución al problema antropológico. El estudio del alma como elemento decisivo de lo humano, en relación con los filósofos árabes, Avicena y Averroes, nos lo confirma. Con sus aciertos y sus desvíos son ellos los que han suscitado en Tomás la nueva comprensión del alma humana como horizonte y confín, como principio radical de todo lo humano. El intento de este estudio es una aproximación al tema del alma como horizonte en la obra de Tomás de Aquino, en esos tres niveles ya indicados, del ser, del conocer y del trascender.

1. La doble vía antropológica

Tomás de Aquino trató ampliamente *De Homine*. Puede decirse que el tema del hombre es una constante en su obra. Ya presenta un esbozo de antropología en su primer escrito de iniciación a los temas profundos: *del ser y de la esencia*. Ese primer ensayo tiene la marca de Avicena, cuyo influjo es patente en todo el tratado [1]. Las grandes obras de Tomás incluyen un amplio tratado *De Homine* [2] y diversas cuestiones disputadas se ocupan de la antropología [3]. La más acabada expresión del pensamiento de Tomás sobre el hombre la encontramos en el escrito polémico contra los averroistas parisienses, *De Unitate intellectus* [4]. El interés por llegar a fondo en el problema del hombre alcanzó su cima al ver las nefastas consecuencias a que llevaban los errores en torno al hombre. Tomàs de Aquino ha dejado una herencia muy abundante de especulación en torno al hombre y debe contarse entre los grandes antropólogos de la humanidad. El estudio tomista del hombre se refiere ante todo al elemento radical de lo humano, al alma. Y como la gran cuestión en este campo, que ya dejó abierta Aristóteles, era la relación del alma con la inteligencia, o la conexión de ésta con cada hombre concreto, Tomás de Aquino trata del entendimiento y del alma intelectiva para dar solución al problema del hombre.

El pensamiento tomista utiliza dos vías de acceso al hombre y al al-

[1] A. Lobato. *Avicena y Santo Tomás*, Granada, 1957.
[2] S. Tomas. *CG, II*, 58-90; *ST, I*, 75-102.
[3] S. Tomas. *Quaestio Disputata De Anima, De Spiritualibus Creaturis.*
[4] S. Tomas. *De Unitate Intellectus contra Averroistas.*

ma del hombre, aunque no las desarrolle por igual. La primera es la *vía ascendente,* propia del filósofo de la naturaleza al cual compete dar razón del hombre en conexión con los demás seres del mundo, los cuerpos y los vivientes. El plan general de este modo de hacer antropología lo dejó en esquema Santo Tomás al principio su comentario al *De Sensu et Sensato* [5]. Hace ya años que Festugière invitaba a la reflexión en torno a estos puntos de vista de Tomás [6], desarrollados con acierto por De Finance [7], y ya presentes en la tradición de la escluela tomista que ha tenido una reflexión constante en torno al problema del alma y a la psicología humana [8]. De hecho no llevó Tomás a cabo el desarrollo de su intuición, porque no escribió una *Summa Philosophiae,* en la que hubiera tenido el centro el tratado *De Homine*. Pero nos dejó reiteradas muestras de su aplicación de esta vía ascendente, en la cual el hombre viene concebido como en el vértice de la realidad que se manifiesta en grados diversos conforme a la perfección de la forma de los cuerpos que componen el mundo. Esos grados de perfección de los diversos seres en el mundo se nos hacen patentes en los actos. No tenemos otro modo de conocerlos. La operación es la que revela el principio de la misma y a través de ella el ser. Cada uno de los seres del cosmos se manifiesta tanto más perfecto cuanto más participa y se asemeja a las realidades superiores.

Esta vía ascendente puede partir de un *punto radical,* no accesible a la experiencia: *la materia,* entendida como potencia. Hay en ella un principio de ser que permite construir toda una escala hacia arriba: «In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine *ad primum principium quod est materia*» [9]. La escala resulta en la realidad, como en los números, por la adición de algo que trasciende lo anterior y lo contiene. Para Tomás la escala tiene el primer grado en los *elementos* de la realidad corpórea. Ocupan el último lugar, y se encuentran muy próximos a la materia. Sus operaciones no van más allá de la acción y la reacción de las cualidades. El grado segundo lo forman los cuerpos compuestos, el *mundo mineral*. Son los *mixtos*. Tomás admite una

[5] S. Tomas. Prol *In De Sensu et Sensatu Aristotelis.*

[6] A. M. Festugière. *La place du De Anima dans le système aristotelicienne, d'après S. Thomas,* AHDLMA. 1931, 25-47.

[7] J. De Finance. *Animal raisonnable, esprit incarné,* in *De Homine,* Act. VII Congr. Thom. Intern, 1970, vol. I p. 53-72.

[8] Caietanus Thomas de Vio Card., *Commentaria In De Anima Aristotelis edit. Laurent, Romae, 1938, n. 56 y ss. p. 49 y ss. «naturalis considerat de omni anima quodammodo sic, id est inquantum colligatur corpori, et quodammodo non, quia non de intellectiva quatenus intellectiva, absolute».*

[9] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 7 c.

gradación entre ellos, porque hay cuerpos que tienen virtudes superiores, como por una participación de los cuerpos celestes o una perfección en su misma composición. Aduce el ejemplo del imán, o el diamante que atrae el hierro: «adamas attrahit ferrum» [10]. Entre los elementos la tierra es lo *ínfimo,* el fuego es «nobilissimum» y entre los minerales ocupa ese alto lugar el oro: «in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri» [11]. Siguen *las plantas,* en las cuales ya la forma es alma y se asemejan a los motores de cuerpos celestes, porque son principio del movimiento en el ser viviente, y entre ellas hay una escala que llega hasta la planta perfecta «ad speciem arborum perfectarum» [12]. Sobre el mundo de los vegetales se alza el *mundo animal,* porque las almas de los brutos, dice Tomás, participan del ser en el grado de conocer, son cognoscentes, aunque solo conozcan las cosas materiales y esto a través de órganos corporales y en una escala interna que va desde las que no tienen movimiento y se asemejan a las plantas, hasta los animales superiores, entre los cuales se cuenta de algun modo el hombre, porque es un animal en el cual hay inteligencia: *anima rationale* [13]. El término de esta escala ascendente lo constituye *el hombre.* Este excede en su operación todos los grados anteriores, y por tanto su principio radical, su alma tiene un rango de ser que excede a los demás seres inmersos en la materia. El alejamiento del punto de partida se percibe en el análisis de su operación propia: el conocer o el acto libre. Es cierto que parte de la realidad material, que se comienza con la sensibilidad, pero la trasciende y alcanza lo inmaterial y lo universal. Eso solo es posible porque tiene un ser espiritual. Por la operación intelectual el alma humana se eleva sobre toda la realidad material y se aproxima a las realidades superiores, espirituales. El alma humana da ser al cuerpo y lo trasciende. Incluye toda la realidad, en sus diversos grados desde el punto de elevación de la materia y se aproxima a las substancias espirituales. El alma humana está en el horizonte de los cuerpos y de los espíritus. «Manifestum est quod ipsa [anima] est *in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta*» [14].

Si a este principio de alejamiento de la materia, que es solo *terminus a quo,* o de alejamiento, se añade el principio de finalidad o *terminus ad quem,* implicado en todo movimiento se obtiene una mayor comprensión de es-

[10] S. Tomas. *Q. De Anima,* 1 c.
[11] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 7.
[12] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 7.
[13] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 1.
[14] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 1.

te proceso ascendente de las formas en la naturaleza porque todas ellas son como una preparación para posibilitar la realidad humana sin saltos, en auténtica conexión. Ya Aristóteles había advertido que el alma es fin de los cuerpos que tienen vida, y que es el cuerpo para el alma y no al revés, porque no está contenida el alma en el cuerpo, cuanto el cuerpo esté contenido en el alma y por el alma, y ordenado a ella [15]. En Tomás de Aquino este pensamiento admite muchas aplicaciones y alcanza una comprensión dinámica de la realidad como si el hombre fuera el fin de toda la naturaleza: *finis totius generationis* [16], y por tanto el alma humana se encuentra en el vértice de la realidad cósmica, apoyada en ella y trascendiéndola; en el horizonte [17].

Esta vía antropológica implica otra complementaria y correlativa, la *descendente*. Para llegar a usarla se requiere una total comprensión del ser, *un primero* dal cual procede todo lo demás, un descenso de los seres, como los filósofos antiguos habían ensayado de muchos modos y como la revelación religiosa había revelado. El ser humano se realiza en un proceso causal y descendente desde un primero. Tomás de Aquino recorre esta vía con preferencia, por su oficio de teólogo. En esta vía hay un *primum* absoluto del cual todo participa. Es Dios. Es ser en plenitud, acto puro, *ipsum esse subsistens*, como Tomás lo define desde su primera obra [18]. Es él la causa fontal de todos los entes, *primum agens, perfectissimum*. «Summa atutem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem» [19]. Solo a él le compete producir el ser, crear. Puede ser participado de infinitos modos. Eso funda la escala descendente de las creaturas. El grado siguiente lo constituyen los seres cuya naturaleza es simple y solo participan el ser como puras formas, sin mezcla de materia. Cuanto más tengan de inmaterialidad más próximas están al primero. Y porque no hay multiplicación de individuos donde no hay materia, sino en especies diferentes [20], la escala de los seres superiores, que el hombre no puede conocer directamente, constituye un mundo sorprendente de perfección y de riqueza espiritual. Tomás de Aquino desarrolló en su oficio de teólogo el tratado de los ángeles con una perfección nunca lograda [21]. Por su plenitud de ser, por su perfec-

15 Aristoteles. *De Anima*, I, 415 b 15.
16 S. Tomas. *CG, III*, 22.
17 S. Tomas. *Sentencia libri De Anima*, II, c. 7. lin. 200.
18 S. Tomas. *De ente et essentia*, c. 5.
19 S. Tomas. *Q. De Anima*, art. 7.
20 S. Tomas. *De ente et essentia*, c. 4.
21 S. Tomas. *CG, II*, 46-55; 92-101; *ST*, I. 50-64. etc.

ción en las operaciones espirituales el mundo angélico constituye la porción más perfecta de todo lo creado. Cada uno de los espíritus constituye una especie diferente y encierra en un solo individuo todas las posibilidades de la misma, como si un solo hombre poseyera toda la plenitud de la que es capaz la especie humana en un grado aún mucho mayor. Y en esa escala descendente, por vía de participación en el ser, encontramos el alma humana, en estrecha relación con los seres espirituales, como la substancia que ocupa el último rango de la escala descendente, con toda la nobleza del ser espiritual, y por ello imágen del ser primero, de Dios. Tomás describe al alma humana en este proceso descendente: «*Et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum graduam*» [22]. Porque el alma humana está creada para unirse al cuerpo y mediante esta unión adquirir su perfección, dice una relación a la materia, tiene una vinculación con la corporeidad que la distingue de todas las susbtancias espirituales, y la sitúa más abajo de la eternidad y por encima del tiempo, en ese confín del espíritu y la materia de lo eterno y lo temporal. En esta perspectiva, el alma humana se presenta en el horizonte: «*Anima humana in confinio corporearum et incorporearum substantiarum, quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis, recedens ab infimo appropinquat ad summum*» [23].

Tomás teólogo trata de comprender al hombre en este proceso descendente, como una creatura que se sitúa entre los espíritus y los cuerpos, horizonte de ambos, vínculo de los dos, lazo admirable de toda la realidad. El teólogo se aproxima al hombre, creatura de Dios, imagen suya «qui ex spirituali et corporali substantia componitur», y atiende sobre todo al alma [24], y ve en ella el principio del retorno del hombre a Dios [25], y comprende la profundidad de lo humano solo desde la revelación que Dios hace en Jesucristo, quien descubrió la verdad del hombre en sí mismo «*viam veritatis nobis in seipso demonstravit*» [26]. El alma humana es el punto de partida y de llegada para la comprensión del hombre. Y en todo momento es un *horizonte* de encuentro de realidades diversas, de materia y espíritu, de naturaleza y gracia, de hombre y Dios. La obra de Dios sigue una ley de gradación en los seres y lo superior de un grado toca lo inferior del siguiente. Tomás recuerda siempre el principio de Dionisio:

[22] S. Tomas. *Q. De Anima*, art. 7.
[23] S. Tomas. *CG, II*, 81.
[24] S. Tomas. *ST, I*, 75 prol.
[25] S. Tomas. *ST, I.II*, prol.
[26] S. Tomas. *ST, III*, prol.

«divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum» [27]. Lo más alto de mundo corpóreo se realiza en el cuerpo humano, en su cerebro [28], y en él tiene lugar el punto de conexión con lo inferior del mundo de las substancias espirituales que realiza el alma humana. Y así resplandece en la obra de Dios la *mirabilis rerum connexio* [29].

Por la doble vía de aproximación al hombre, llegamos con Tomás a una consideración sobre el alma como horizonte. Y por ello se impone esta conclusión: *«Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma»* [30]. La penetración en esta realidad humana puede ser camino para una antropología tomista. La doble vía de acceso indica una realidad esencial en el hombre.

2. El horizonte: experiencia y hermenéutica

Tomás habla del *horizonte* humano, constituído por el alma en el cauce de una tradición que viene de lejos hasta él. La palabra es griega: *óridson*. Para darla a entender, cuando se aplica al alma del hombre, Tomás la prolonga en la latina *confinium*. «Horizonte, glosa Santo Tomás, es el círculo donde termina la visión, límite inferior del hemisferio de arriba y principio del hemisferio de abajo» [31]. Horizonte es el espacio en cuyo centro se sitúa el hombre mientras es *homo viator*. Y en este sentido la experiencia de horizonte es radical en lo humano, es una de las experiencias de mundo que por su fuerza acompañan al hombre toda la vida y sirven de punto de partida para una interpretaciòn de la realidad.

El cuerpo humano es el primer horizonte de límite. Los sentidos dan al hombre una cierta situación del propio cuerpo en relación con los demás. A medida que su conocimiento se extiende percibe que dice relación a la totalidad, y se siente como en el centro de la misma. El horizonte es su envolvente. El horizonte le da la imagen primera del mundo como totalidad circundante y una primera percepción de la centralidad que el hombre ocupa en el cosmos. Todo gira en torno al sujeto cognoscente. El horizonte es dinámico, le acompaña siempre, y no solo tiene una reali-

[27] S. Tomas. *CG, II,* 68.
[28] S. Tomas. *Q. De Anima,* art. 8.
[29] S. Tomas. *CG. II,* 68.
[30] S. Tomas. *CG, II, 68.*
[31] S. Tomas. *Expositio In Librum de Causis,* Pro. II, lect. 2 n. 61.

dad espacial, sino que puede trasladarse a todos los ámbitos de la comprensión. Se descubre un horizonte de temporalidad, como un horizonte de ser. El horizonte cósmico es encuentro entre cielo y tierra, el horizonte de la temporalidad es encuentro entre tiempo y eternidad. Y en ese punto medio parece situarse cada uno de los hombres. El horizonte es al mismo tiempo *límite* y es *vínculo* entre realidades diversas. Se presenta como *mediación* de contrarios.

Esta experiencia de *ser en el horizonte,* que incide en todo lo humano no podía quedar olvidada, tenía que ser traducida de muchos modos en las diversas culturas de la humanidad. El hombre ha sido objeto de interpretación desde esta experiencia de horizonte. Hay una lectura de la realidad a través de una imagen. Las metáforas son puntos de partida de la filosofía, porque el hombre solo conoce lo que tiene una presencia sensible y se le ofrece en los signos mediadores de los diversos sentidos. Los discípulos de Platón inician una poderosa tradición filosófica que gira en torno al horizonte, y al hombre como horizonte de dos mundos. Plotino la desarrolló reiteradas veces. A Tomás de Aquino le llega a través del *Liber de Causis,* que glosó con la misma comprensión que tuvo para los libros neoplatónicos del pseudo-Dionisio [32]. Todo el proceso descendente comienza en el *uno,* por la emanación que creían necesaria. Los grados del ser: *esse, vivere, intelligere* van enlazados en el descenso hasta los cuerpos. La *physis* de los primeros pensadores se convierte en *anima mundi* en los estoicos. Y de esta alma del mundo se dice en primer lugar que es el horizonte que enlaza la realidad espiritual y la corporal, el tiempo y la eternidad. «Esse autem quod est post aeternitatem et supra temmpus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus» [33]. Esa comprensión del alma del mundo como horizonte tiene pronto una traducción y aplicación al alma humana. Y en este contexto de aplicación se mueve Tomás, quien para salvar las distancias de la metáfora a la realidad, interpone la partícula *quasi.* He aquí textos bien significativos. «El hombre es como el horizonte y el confín de la naturaleza corporal y espiritual, como una mediación entre ambas bondades, partícipe de una y de otra» [34]. «El hombre consta de naturaleza corporal y espiritual como si fuera el horizonte entre ambas» [35]. «Es preciso tener en cuenta que el

[32] C. Pera. En la edición *De Divinis Nominibus,* Marietti, 1950, Introductio, p. VII-XXXV.

[33] S. Tomas. *Expositio In Librum de Causis,* pro. II. Edit. Pera, 1951 p. 14.

[34] S. Tomas. *In III Sent.* dist. 29 prol.

[35] S. Tomas. *CG, IV,* 55.

hombre, por su naturaleza, está constituído como punto medio entre las creaturas corruptibles y las incorruptibles, porque es incorruptible su alma y corruptible su cuerpo» [36].

De la metáfora se ha pasado a una realidad. La metáfora se va aplicando en los tres modos de comprensión, es frontera, es confín y es participación de los extremos. La metafora se ha demostrado fecunda y de un uso constante a través de la historia del pensamiento humano. G. Verbeke ha seguido los pasos de esta metáfora del hombre como «frontera» y horizonte en los pensadores de la antiguedad y de la edad media [37]. La metáfora continúa siendo fuente de inspiración y de lectura de la realidad en la fenomenología de Husserl [38], en el concepto de circunstancia de Ortega y Gasset [39] en las intuiciones de Gadamer para la interpretación de la historia y los fenómenos intersubjetivos [40], y sirve a Jaspers para verla como elemento omniabarcador que hace guiños y se esconde en todo lo humano [41].

A Tomás de Aquino le agradó esta hermeneútica de la tradición neoplatónica, que había pasado también a los filósofos árabes. Avicena y Averroes se interponen entre Aristóteles y Tomás a la hora de comprensión del hombre, en un contexto histórico bien determinado. Tomás conoce a fondo la obra de ambos. Sabe de las discrepancias de fondo entre ellos. Pero valora también las aportaciones que han hecho con sus obras en torno a Aristóteles. La metafóra del horizonte ha sido traducida y aplicada de modo diverso por cada uno. A Avicena le ayuda a la comprensión del alma con sus dos caras, una, vuelta hacia las sustancias superiores, y otra, dirigida a la corporeidad. Por la primera tiene la profunda vida espiritual y por la segunda se proyecta en el mundo de las realidades corporales, adquiere su perfección con el instrumento del cuerpo [42]. Averroes trata de encontrar una continuación entre la vida del entendimiento y el ejercicio de las facultades interiores, sobre todo de la cogitativa

[36] S. Tomas. *ST, I,* 98, 1.

[37] G. Verbeke. *Man as «frontier» according to Aquinas,* en el vol. *Aquinas and Problems of his Time,* The Hague 1976 p. 195-223.

[38] E. Husserl. *Husserliana* VI p. 267.

[39] J. Ortega y Gasset. *Meditaciones del Quijote,* 1914, OC, I, 220.

[40] H. G. Gadamer. *Verità e metodo,* Milano, 1972, p. 356-357.

[41] K. Jaspers. *Sulla verità,* Editrice La Scuola, 1970, p. 51-85.

[42] Avicena. *De Anima,* I, 5, p. 95 (edic. Van Riet): «Tamquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus... et aliam faciem sursum versus principia altissima».

que se convierte en horizonte entre dos mundos [43]. Ambos pensadores han acentuado la dimensión espiritual del alma y han tendido a quedar prendidos en las redes del neoplatonismo que comprendía mejor el alma del mundo, o el alma universal, que no el alma del hombre singular y por ello al hombre concreto en toda su profundidad. La hermeneutica de Tomás tiene en común el peso de esta tradición neoplatónica, pero añade una nueva modalidad, que será propia del genio, por la cual la antropología cristiana encuentra su auténtico intérprete en Tomás de Aquino. El alma es verdadero horizonte de todo lo humano. Por un lado es solo una de las partes del todo que se realiza en el hombre. Pero por otro es la parte decisiva, formal, de la cual depende el ser y desde la cual todo lo demás tiene consistencia. Por ello es horizonte en todas las dimensiones de lo humano: en el ser, como en el obrar. El orden de la naturaleza sirve de base al orden de la gracia. El horizonte se dilata con la irrupción de lo divino en la historia del hombre, con la apertura del alma hasta hacerse *capax Dei* [44]. El horizonte humano crece en todas las dimensiones.

Aquí será suficiente atender a las tres más radicales y en conexión histórica con la tradición neoplatónica, que llega a Tomás mediatizada por los filósofos árabes. Los esfuerzos de Tomás se centran en este campo. La comprensión tomista del hombre ha comenzado por lograr una penetración enn el alma como horizonte que unifica el ser y le da su realidad profunda. El hombre es lo que es por el alma y esta es forma substancial del cuerpo, horizonte de ser. Por ello actúa, desde su información en la corporeidad y penetra en el mundo de lo concreto, en la realidad existencial. Y tanto en el conocer como en el apetecer la trasciende desde una dimensión de subjetividad. El alma–horizonte se proyecta en las tres dimensiones humanas, la del ser la del conocer, la del trascender. El hombre para Tomás es un verdadero horizonte [45].

3. El alma, horizonte óntico

La situación histórica que encontró Tomás presentaba el problema del ser del hombre, el gran problema del alma, en forma de dilema: o

[43] C. Vansteenkiste. *San Tommaso d'Aquino ed Averroe*, in Scritti in onore di G. Furlani, Roma, 1957, 585–623.

[44] C. E, O'Neill. *L'homme ouvert a Dieu (capax Dei)*, en el vol. *L'anthropologie de saint Thomas*, edit. por N. A. Luyten, Fribourg, Suisse, 1974, p. 54–74.

[45] N. A. Luyten. *Anthropologie philosophique et philosophie de la nature*, en Tommaso d'Aquino nel suo VII Cent. Roma, 1974 p. 339 y ss. F. Van Steenberghen. *Introducción a la an-*

bien se defiende que el alma es substancia espiritual, en cuyo caso el cuerpo es solo instrumento del alma, o bien el alma es forma substancial del cuerpo, en cuyo caso no puede ser espiritual. En cualquiera de las dos soluciones el ser del hombre resulta mutilado en la comprensión racional. Ninguna de ellas responde a los datos de la revelación con toda garantía sobre el origen, la totalidad del ser y el destino del hombre. Por tanto esas soluciones son insuficientes. Es preciso superar el dilema y llegar a la integración real de ambos aspectos del mismo. El alma humana tiene que ser al mismo tiempo, como revela su condición de horizonte, substancia espiritual con el rango que compete a los espíritus, y forma substancial del cuerpo. Tal era el planteamiento, y ya en sus mismas exigencias de solución, queda claro que el problema del hombre no se puede resolver si se atiende solo a los datos de la mera antropología. Estos piden una fundamentación. Se hace necesario entrar en la esfera del ser, apelar a la metafísica. Y aún en este campo la ontología pide llegar a un primer principio de todo el ser, es necesario partir de Dios. Tal es la amplitud del horizonte humano. De no haber tenido presente todos estos datos, Tomás no hubiera llegado a la solución tan original, tan fundada y perenne como ha llegado casi de un salto. Ya en el primer artículo de la *Quaestio Disputata De Anima* queda planteada con toda su fuerza la cuestión: *utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid* [46].

La espiritualidad del alma humana parecía más garantizada, si se atendía a quienes la defendían en la larga tradición de pensadores platonizantes. El camino no había sido fácil. La concepción del espíritu había sido laboriosa en la historia del pensamiento. El mundo griego no lo alcanza del todo. Se conciben diversos niveles de materia, algunos sutiles como el soplo o el viento y a través de ellos se habla del espíritu [47]. En la revelación el concepto de espíritu va unido al de Dios, en el cual no cabe materia, cuyo misterio escapa e toda comprensión [48]. El alma humana comienza a concebirse como espíritu a partir de la época del helenismo, en los libros sapienciales, pero con sus dudas ante el hecho de la corrupción del cuerpo [49]. Tertuliano, el primer escritor cristiano que aborda el tema

tropología de Santo Tomás de Aquino, en Rev. de Filosofía, México, mayo–diciembre, 1977, p. 233–250.

[46] S. Tomas. *Q. De Anima*, art. 1.

[47] E. Schweitzer. *Pneuma, THWNT*, Stuttgart, 1959, 330–453.

[48] S. Tomas. *CG, I*, 17; *ST, I*, 3.

[49] Eccl. 3, 19: «Unus est interitus hominis et iumentorum, et aequa utriusque conditio». En la Q. De Anima, art. 14, comienza S. Tomás con este texto como dificultad y responde así: «Salomon in libro Sap. loquitur quasi *concionator*, nunc ex persona sapientum,

del alma, frente al paganismo, no acierta a concebirla como espíritu [50]. Hay que llegar a la mayor penetración del pensamiento neoplatónico en los medios cultos cristianos para que se dé una plena defensa de la espiritualidad del alma. Gregorio de Nyssa, Nemesio de Edessa, y Agustin de Hipona tienen ya una concepción del alma como substancia espiritual [51]. Pero ninguno de los pensadores medievales logra separar esta concepción del alma humana de toda materia. De hecho la opinión más corriente es la que ha defendido Avicebrón, de que todos los seres, excepto Dios, están compuestos de una cierta materia [52]. Pero lo grave, en el problema del hombre, es que minguno da razón profunda de la unidad del alma con todas las operaciones corporales, con el ser completo del hombre. Avicena había difundido una fórmula que expresa bien esta situación cultural. El alma humana es una *substantia solitaria* que usa de un organismo corporal para alcanzar su perfección mientras está en el mundo [53]. Era una nueva formulación de la clásica expresión de Platón, que «el hombre es el alma» [54]. Aristóteles había traducido este estilo de pensar de su maestro en fórmulas que no se leen en los escritos platónicos, pero que revelan su mentalidad: el alma está en el cuerpo como el marinero en la nave, o el caballero en su caballo [55].

La tradición aristotélica acentuaba la dimensión del alma *forma* del cuerpo. El mejor testigo de esta tradición en los medios escolares que llegan a Tomás, era Averroes. Este asumía la interpretación radical de Aristóteles, separando netamente la función del alma vegetativa y sensitiva, que eran forma del hombre singular, y la función del alma intelectiva que trascendía los individuos y era única y común para toda la especie. En esta interpretación hay un retorno hacia la hipóstasis platónica por un lado y una negación de la dimensión espiritual en el individuo concreto por otro [56]. En verdad tampoco se logra salvar la unidad del hombre. El alma

nunc ex persona stultorum; verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum». Ad. 1.

50 Tertuliano. *De Anima. De censu Animae*, edit. Waszinsk. c. 22. C. Fabro. *L'anima nell'età patristica*, en el vol. *L'Anima*, Morcelliana, 1954 p. 80-84.

51 Gregorio Nisseno. *De anima*, PG, 46 col 29 y ss. Nemesio de Edessa. *De Natura hominis*, Leiden 1975, S. Agustin. *De quantitate animae*, XIII, 22. *De Trinitate*, I, 4.

52 Avicebron. *Fons vitae*. (edit. Baeumker, Beiträge I, 2-4, 1892. trad. española, *La fuente de la vida* (Castro Fdz, Madrid, 1901). S. Tomas. *De ente et essentia* c. 4.

53 Avicena. *De Anima*, V, 1. p. 80 (Van Riet). Dos veces recurre a su argumento del *hombre volante*, anticipador del *Cogito* cartesiano. *De Anima*, V, 7.

54 Platon. *Alcibiades*, I, 130 a. Plotino. *Enn.* I, 1. 10.

55 Aristoteles. *De anima*, I, 2, 406 a 9.

56 Averroes. *De anima*, II, 8 p. 143 (edic. Crawford). S. Gomez Nogales. *El destino del*

no ejerce plenamente su función radical de ser horizonte de dos mundos que se dan cita en el hombre, el de la materia y el del espíritu.

El esfuerzo intelectual por lograr una sólida fundamentación antropológica abarca todo el itinerario de Tomás de Aquino. El tema del alma horizonte es una constante de este pensar. Desde la perspectiva del *desarrollo doctrinal* se pueden indicar algunas etapas de maduración. Hacia 1255 está más claro el influjo de Avicena en las fórmulas tomistas. Por los años 1267 Tomás ha logrado una expresión cabal de su pensar en torno al hombre. En los últimos años, a partir de 1270, en la acritud de la polémica antiaverroista, Tomás logra condensar con la mayor precisión todo el panorama de esta antropología original que hace del alma a un tiempo substancia espiritual y forma substancial del cuerpo. En todo momento el problema clave es el problema de la concepcion del ser como acto. No pudiendo seguir aquí de cerca, con los textos, todo este largo itinerario, podemos recoger en algunas afirmaciones el resultado de sus análisis y la síntesis doctrinal que comprende al alma desde las dos vertientes, como *espíritu y como forma,* traduciendo de modo original la formulación de la metáfora del *horizonte* neoplatónico, o la de las *dos caras* del tratado de Avicena. Este camino antropológico y metafísico al mismo tiempo implica tres grandes momentos. *El primero* es la demostración auténtica de la espiritualidad del alma. *El segundo* es el de la prueba de que es verdadera y única forma del cuerpo con el cual forma el compuesto que tiene un solo ser común a ambos. *El tercero* es llegar a comprender esta forma no inmersa totalmente en la corporeidad sino emergente por su origen, sus operaciones y su destino. Seguir el hilo de Tomás en cada uno de estos pasos requeriría un espacio más amplio. Pero lo esencial queda indicado con referencias a textos capitales. Por este proceso resulta probada la funcion de *horizonte* que compete al alma en el orden del ser, y con ello comprobada la unidad real del ser del hombre.

La *auténtica espiritualidad* del alma humana se manifiesta a través de los actos de la misma en los que es imposible que intervenga la materia. El pensar y el querer libre revelan la condición de trascendencia de toda materia en el hombre por parte del principio. El dato de experiencia nos instala en la realidad espiritual del propio ser. La comprensión de esta espiritualidad del hombre lleva a Tomás a remontarse al origen del alma. Como las demás substancias espirituales el alma procede directamente de Dios por vía de creación. Avicena le ha abierto dos pistas para la com-

hombre a la luz de la noética de Averroes, en el vol. *L'homme et son destin,* Louvain, 1960 p. 285 y ss.

prensión de estos presupuestos de la espiritualidad del alma. Uno con la noción de Dios como ser necesario, frente a todos los demás que solo son posibles y no tienen de suyo el ser [57]. Otra pista ha sido la afirmación de Avicena sobre la causa eficiente, que implica no solo movimiento sino producción del ser [58]. Maimónides había desarrollado la intuición de Avicena al tratar de los nombres de Dios, del nombre por excelencia que Dios revela a Moisés: *Ego sum qui sum* [59]. Tomás logró la fusión de los dos caminos de comprensión del ser, el de la perfección platónica, y el del acto aristotélico, hizo que éste prevaleciera sobre aquel, y tuvo una noción de Dios como acto pleno y por ello perfectissimo, de cuya participación todos los demás entes reciben el ser. Desde esta comprensión es posible un ser espiritual que no sea Dios, y que no tenga ninguna mezcla de materia, sino que sea una substancia espiritual. La via del ser es la via de la creación, que puede ser descrita como emanación, con tal que se entienda que no hay intermediarios, sino que es obra exclusiva de Dios, en cuya operación no cabe concurso de ninguna creatura. Solo la omnipotencia divina produce la totalidad del ser y hace pasar los entes de la nada de sí mismos a la realidad de la existencia. El alma humana no viene por una cadena de emanaciones, como pensó Avicena, ni es obra de ninguna inteligencia o alma universal, sino que es creada por Dios directamente. Y en ella no hay materia de ninguna clase. Es simple. En relación con el ser se encuentra en una situación singular. Solo Dios es su acto, acto puro. Los seres creados están en potencia de ser, lo reciben. El alma humana es potencia en relación con el ser. Pero por su condición espiritual le compete recibir el ser y comunicarlo al cuerpo para formar un solo compuesto. El alma humana excluye toda materia, y por ello goza de un rango espiritual en su mismo ser. Tomás aduce las dos pruebas: la proximidad a Dios que excluye la materia, y la operación propia del alma, entender y querer, que excluyen toda materia [60].

El alma espiritual es creada para ser *forma del cuerpo* ya que siendo completa en cuanto a la substancia no lo es en razón de la especie. Está destinada al cuerpo, a la unión con la materia para realizar su capacidad de perfección. Y la unión no basta que sea de concurso, o accidental. Se requiere una verdadera unidad en el compuesto. Aristoteles había desa-

[57] E. Gilson. *Maimonide et la philosophie de l'Exode*, Medieval Studies, 1965, p. 223-225.

[58] E. Gilson. *Avicenne et les origines de la cause efficiente*, Atti Cong. Intern. Fil. XII, Venezia, 1958, vol. IX, 121-130.

[59] *Ex.* 3, 14. Maimonides. *Dux Perplexorum*, I, 57, pag. 167.

[60] S. Tomas. *De Spiritualibus creaturis*, art. 1.

rrollado su teoría hilemórfica pero manifestó profundas dudas a la hora de aplicarla al hombre, por su condición intelectual. Con Tomás de Aquino cambia la faz del problema. Hay una comprensión mucho más plena del ser y por ello de la relación de la forma con el ser. De tal modo que la teoría hilemórfica va a tener su mejor aplicación en el caso del hombre, porque solo en él llegamos a conocer en verdad las operaciones y por tanto el principio real de las mismas. El alma humana cumple los dos requisitos de la forma substancial: dar el ser, y ser parte del compuesto: «*unum est,* ut forma sit *principium essendi substantialiter* ei cuius est forma, principium autem dico non factivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur *aliud,* scilicet quod *forma et materia conveniant in unum esse,* quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et *hoc esse est in quo subsistit substancia composita quae est una secundum esse, ex materia et forma constans*» [61]. Esta función radical de ser forma sustantiva del cuerpo humano, y la de persistir en un solo ser, hace que no haya sino una sola forma en el hombre, a la cual hay que atribuir, como a un único principio todas las operaciones. Todo lo que llega después de la forma substancial es accidental. Por ello no cabe sino una sola forma en el cuerpo y de ella viene el ser tal y el obrar en todas sus dimensiones. Tal es la función informante del alma humana en el cuerpo. La dimensión espiritual de la forma no impide esta función de dar el ser y ser principio del obrar en el cuerpo, sino que la cualifica. El ser humano queda penetrado todo él de dignidad, de espiritualidad, de un principio que lo transforma desde dentro y lo unifica profundamente. Por esta relación esencial al cuerpo no existe el alma antes de la unión con el mismo, pero por esa relación profunda que dice al ser, que le compete para comunicarlo al cuerpo, cuando éste no tenga aptitud para continuar unido y acaece la muerte, el alma no por ello pierde el ser, persiste, es inmortal [62].

Por su misma condición de substancia espiritual, *hoc aliquid,* del rango de los seres espirituales, con los cuales comunica en la capacidad de entender y de amar, el alma humana es una forma singular, que no puede equipararse a las demás formas del cosmos en su totalidad. Porque las demás están *inmersas* en la materia. Vienen de la potencia de la materia en su origen, por medio de los agentes de la naturaleza, y vuelven a la potencia de la materia en su fin, cuando acaece la corrupción [63]. Esta doctrina aristotélica se comprueba en todos los entes corpóreos, cuyo ser no tras-

[61] S. Tomas, *CG, II,* 68.
[62] S. Tomas, *Q. De anima,* art. 14.
[63] S. Tomas, *De ente et essentia,* 2.

ciende la materia, aún en el caso de los vivientes, de las plantas y de los animales. Pero el alma humana ni por *su origen* depende de la materia, ni en su fin se corrompe con la muerte, sino que dura en el ser con el cual está unida de modo inseparable. Por ello Santo Tomás designa al alma humana como forma noble, emergente, *forma emergens* [64], *forma nobilior* [65]. La emergencia y la nobleza del ser preservan al alma humana de los inconvenientes que parecen seguirse para el hombre si corre la suerte de las demás realidades corporales cuyo ser solo dura mientras dura el compuesto. Las operaciones espirituales son indicio suficiente del ser espiritual del hombre. «Perfectissima autem formarum, id est anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur eius operationi, cum unumquodque operetur secundum quod est ens, oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa, sed tamen aliquo modo attingatur ab ea» [66].

Tomás ha resuelto la antinomia que presenta el alma en su condición de ser en el horizonte: espiritual y forma del cuerpo a un tiempo. El espíritu subsiste, el cuerpo se corrompe. Cómo puede ser una substancia espiritual forma de un cuerpo no se ve de momento. «Contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma» [67]. Pero la fuerza de los hechos y el análisis profundo de los mismos lleva a una conciliación. Tomás de Aquino practicando la diligente y sutil inquisición que pedía para conocer la naturaleza del alma [68], nos indica el proceso por el cual él mismo llegó a esta conclusión que constituye como el núcleo de su antropología unificante y totalizadora de la realidad. He aquí sus palabras: «Si quis *diligenter consideret, evidenter apparet quod neccesse est aliquam substantiam formam humani corporis esse*. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni, convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem, vel accidentalem, quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam, vel substantialem, vel accidentalem, cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem actu calidus per calorem. Oportet igitur

[64] S. Tomas. *De ente et essentia*, 5.
[65] S. Tomas. *ST, I*, 76, 1.
[66] S. Tomas. *De spiritualibus creaturis*, art. 2.
[67] S. Tomas. *De spiritualibus creaturis*, art. 2.
[68] S. Tomas. ST, I, 87, 1. I Sent. d. 3. q. 3 ad 5: *vix magno studio pervenitur*.

principium huius operationis quod est intelligere, formaliter inesse huic homini. Principium autem huius operationis non est forma aliqua cuius esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive inmersum, quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in *III de Anima;* unde principium huius operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. *Oportet ergo dicere, si praedicta coniungantur, quod quaedam spiritualis substantia sit forma humani corporis»* [69]. Este denso texto, con diversas concatenaciones metafísicas, condensa todo el contenido de la antropología tomista desde la visión del alma como horizonte que fusiona los dos rangos del ser, el del espíritu y la materia, y puede al mismo tiempo, por su condición de participar en el ser, comunicarlo al cuerpo y trascenderlo, siendo forma emergente del mismo. Ha superado el peligro del dualismo en el hombre, porque ha llegado a la verdadera unidad en el ser, ha salvado la espiritualidad mucho mejor que ninguna de las concepciones precedentes, y ha puesto de relieve la eminente dignidad de cada sujeto humano en el cual se da esa participación del ser que viene de la forma espiritual a la materia concreta. El alma, en su condición de horizonte óntico, da razón plena del hombre. Aquí radica la aportación más original y profunda de Tomas de Aquino a la antropología. El pensamiento humano ha tocado un vértice y ha dado un paso definitivo. Por su densidad quedará velado a quienes no penetran al mismo tiempo en la ontología y en la concepción tomista del ser y de la participación en grados diversos que hace posible el alma como horizonte del cuerpo y de espíritu.

4. La cogitativa expresión concreta del horizonte

El alma humana como forma del cuerpo y substancia espiritual al mismo tiempo penetra todo lo humano. Porque afecta al ser del hombre nada se escapa a esta presencia y a esta dignificación que viene del espíritu. Hay una irrupción del espíritu en el hombre. La antropología de Santo Tomás presenta la primacía del ser espiritual en todos los momentos del hombre. Alma y cuerpo son simultáneamente en el principio temporal, no tienen el mismo rango en el ser aunque tienen un ser común. La

[69] S. Tomas. *De Spiritualibus Creaturis*, 2.

condición del alma horizonte está cualificando toda la realidad humana. No solo en el orden que podemos llamar estructural, sino también en el orden dinámico. El obrar del hombre revela en todas sus manifestaciones esta presencia de las dos caras del alma. Tomás de Aquino, atento a la totalidad de lo humano y a los momentos capitales donde se manifiesta y se realiza el destino concreto del hombre, ha aplicado su teoría del alma horizonte de un modo constante. Pero la ha puesto de manifiesto en las cuestiones controvertidas de su tiempo. Prestó atención especial, por su oficio de sabio y su entrega total al ejercicio de la teología, respondiendo a su vocación personal de tal modo que todo su lenguaje fuera una cierta locución de Dios [70], a las cuestiones discutidas y mal resueltas en su tiempo en las cuales se jugaba el destino del hombre. Conocer mejor al hombre era conocer mejor a Dios. Y todo error sobre el hombre redundaba en cierto modo en un error acerca de Dios [71]. Para Tomás de Aquino es capital en lo humano el problema del conocer y del ejercicio concreto de la libertad. Porque es lo propio del hombre, mediante el cual se expresa y se realiza. El hombre ha nacido para la verdad, para el bien. Tiene acceso a toda verdad y está capacitado para todo bien. El horizonte del alma se dilata hasta el infinito. Eso le compete por su dimensión espiritual. Pero al mismo tiempo, por ser forma de un cuerpo, su actividad está condicionada por la corporeidad, a la cual informa y de la cual tiene que emerger constantemente. El conocer humano comienza en lo sensible y necesita partir de él en el camino hacia la trascendencia. El apetito por el bien se realiza a través de los bienes concretos y sensibles. El *hacer* humano, lo mismo que el *conocer,* y el *querer,* requiere lo concreto, la salida al mundo de la corporeidad que transforma por las manos y por la mente. El alma humana penetra toda la corporeidad, ejerce sus funciones en órganos diversos, y no está en la caverna platónica, sino que se encuentra en todo como principio de actividades y de apertura a la realidad del mundo. Tomás de Aquino, buscando puntos concretos del alma-horizonte, en los que se manifiesta y se realiza la función de principio espiritual y formal de la realidad humana, acogió con simpatía las aportaciones de los filósofos Avicena y Averroes en torno a los sentidos internos del hombre y elaboró su teoría de la *cogitativa,* como sentido superior del hombre, en el cual se realiza y manifiesta esta conjunción del espíritu y la materia, del mundo y el hombre, de lo corporal y lo espiritual. La cogitativa es el sentido de la unidad del hombre en su totalidad, como el entendimiento es la

[70] S. Tomas. *CG, I,* 2.
[71] S. Tomas. *CG, II,* 3.

potencia específica del alma espiritual. El problema antropólogico, planteado y no resuelto totalmente por Aristóteles, de la conexión del fantasma elaborado en los sentidos internos, con la idea de la mente, y del deseo superior con su proyección hacia fuera en la corporeidad, encuentra solución en Tomás de Aquino mediante la cogitativa. En otro lugar he tratado esta cuestión de la cogitativa como sentido integral del hombre [72]. Aquí será suficiente ver en ella una aplicación de la doctrina tomista del alma horizonte de todo lo humano.

En realidad así la concibe Tomás y lo dice de múltiples formas. He aquí una muy apropiada: «*Cogitativa est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit*» [73].

Las fuentes árabes han dado a Tomás una elaboración bastante madura sobre este sentido, que solo tenía algunos indicios en la obra de Aristóteles [74]. Hoy conocemos la historia del desarrollo de los sentidos internos en el pensamiento árabe y en los filósofos judíos. Wolfson ha recogido pacientemente los textos capitales de esta historia y Klubertanz ha tratado de llevarlos a síntesis doctrinal [75]. Avicena recoge ya una herencia de filósofos árabes y por su parte, como buen observador y médico, desarrolla lo que llama *vis cogitans* y *cogitativa* en algunos pasajes de su tratado del alma [76]. Fué él quien descubrió un sentido análogo en los animales que llamó *estimativa,* capaz de percibir *intenciones* que no eran captadas por ninguno de los sentidos externos. La *intentio* iba de algún modo unida a la *forma* que capta el sentido externo y trasmite a los sentidos internos, pero era algo distinto. Se refiere a las cualidades de los objetos en relación con el singular, en cuanto convenientes o nocivos, en cuanto principio de una acción o pasión. Era un sentido de comportamiento en la circunstancia. Los ejemplos de su observación se hicieron clásicos. La oveja acoge al cordero que es su hijo y lo distingue de los demás que no lo son. La oveja no huye del perro y huye del lobo, aunque externamente sean muy parecidos [77]. Averroes había seguido esta línea de desarrollo

[72] A. Lobato. *La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino,* Journal philosophique, 3, 1985, p. 117-138.

[73] S. Tomas. *In III Sent.* d. 23. q. 1. art. 2. qla. 1 ad 3.

[74] F. Rahman. *A. History of Muslim Philosophy* c. 25 p. 494.

[75] H. A. Wolfson. *The internal Senses in latin, arabic, and hebrew philosophical Texts,* en Harvard Theol. Rev. 1935, 69-133. G. P. Klubertanz SJ, *The discursive Power, Sources and doctrina of the Vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas,* St. Louis Miss. 1952.

[76] Avicena. *De anima, I,* 5 p. 89 (Van Riet); III, 8, p. 271. *IV,* 1, p. 11, etc.

[77] Avicena. *De anima, I,* 5, p. 86.

de la interioridad. Por un lado impugna la doctrina de los sentidos internos de Avicena que son cinco, y se queda solo con cuatro. Pero por otro acepta su distinción entre *forma e intentio* y hace análisis especiales de la *vis cogitativa* que coloca en la parte suprema de la sensibilidad humana [78]. Su teoría del entendimiento único para toda la especie le llevó a buscar en el hombre un punto de conexión y de *continuación* con la inteligencia común para toda la especie. Y por ello dignificó la cogitativa, en la cual se elaboran todos los datos que proceden de los demás sentidos, se unifican y se fundan la *forma y* la *intentio* con la cual se elabora el *phantasma*. La cogitativa alcanza así los objetos concretos existentes en el mundo: conoce a este hombre singular y al caballo en cuanto es éste: «huius hominis individualis et hujus equi individualis». Es el entendimiento del hombre: que hace juicios, coordina, discierne en concreto, aplica y orienta lo humano. Es el entendimiento material, corruptible, piensa Averroes [79]. Tomás de Aquino acoge todos estos datos de la tradición y los llevará a un nuevo desarrollo. Para él es *sentido interno,* cuya función es la elaboración del fantasma para servicio del entendimiento. Sobre él recae la iluminación, la abstracción y la reflexión del entendimiento. Po ello es *ratio particularis* [80], o es una potencia que alcanza al singular existente, ejerciendo una cierta *collatio intentionum* [81].

La cogitativa alcanza el vértice de la sensibilidad y participa de la virtud del entendimiento. «La potencia cogitativa por ser lo más perfecto de la parte sensitiva del hombre, toca en cierto modo la parte intelectual, participando del discurso racional, actividad propia de la mente» [82]. Esta condición de *puente* y *confín* entre dos órdenes de la realidad es una manifestación y expresión del alma-horizonte. Su ejercicio y sus funciones afectan a todo lo humano tanto en el orden ascendente del conocer, que es un recibir, cuanto en el descendente del apetito que es un salir fuera de sí o del obrar que implica una proyección del sujeto en una materia exterior. La cogitativa en Tomás de Aquino es el sentido del hombre en el mundo. Realiza la conjunción en todas las direcciones del sentido y del entendimiento, o de la parte sensible y la espiritual, de lo concreto con el

[78] Avicena. *De Anima, I,* 5 p. 89.

[79] Averroes. *De anima III,* t. 5 (Crawford, p. 409): «Et intendit per intellectum passivum virtutem imaginativam».

[80] S. Tomas. *III Sent.* d. 26. q. 1 art. 2.; *Q. De anima* art. 13; *De Veritate,* 10, 5; *ST, I,* 78, 4.

[81] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima,* II, 13.

[82] S. Tomas. *De Veritate,* 14, 1 ad 9.

hombre que es un ser-en-el-mundo. Por ese poder de captar las intenciones no sentidas, llega hasta *la existencia del singular:* «conoce a este hombre en cuanto es este hombre, y a este leño en cuanto es este leño» [83]. La conjunción del alma con la realidad existente es fontal para todo lo humano, porque las acciones son siempre en singular, al cual no llega directamente el entendimiento. Tomás será muy explícito al hablar de este sentido central: «Sin esta potencia del alma corporal, nada entiende el entendimiento» [84]. Po ello todas las operaciones de la mente, la simple aprehensión, el juicio, el discurrir tienen que ver con ella. Y toda la vida apetitiva, en cuanto se proyecta en cosas concretas, pasa por la cogitativa [85]. Por eso mismo todo el hacer humano, en su doble dimensión de factivo o poético, tiene que ver con esta potencia de la sensibilidad. El mundo del arte vive de ella en su función proyectiva y en su percepción estética [86].

Esta manifestación del alma en el horizonte de la sensibilidad es la prueba de su realidad profunda de ser forma del cuerpo, y de no estar en él como en la caverna para vivir de la proyección de sombras, sino para dar alcance a lo real existente. La cogitativa es una prueba de la real vinculación del hombre con el mundo.

5. El alma horizonte de la trascendencia

En el dinamismo peculiar de todo lo humano se ofrecía otra gran cuestión, mal resuelta en el campo de la filosofía y expuesta a graves desvíos en el de la teología: la cuestión del *sujeto* humano y su conexión con el *objeto*. Si la *cogitativa* era el sentido de conexión con el mundo sensible y real de los cuerpos, el entendimiento humano tenía que ser la potencia del alma que fuera capaz de alcanzar la trascendencia. La condición espiritual del alma forma del cuerpo pedía este desarrollo. La mayor deformación de la cuestión antropológica se daba en este campo. Averroes la había llevado al límite de la deformación. Atribuyó a Aristóteles la separación entre el *alma* y el *nous* o entendimiento. Hizo del entendimiento una *substancia separada y única* para toda la espcie humana. Estas afirmaciones irritaban de modo especial a Tomás de Aquino porque afectaban

[83] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima*, II, 13.
[84] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima*, III, 10.
[85] S. Tomas. *ST, I*, 83, 3 ad 3.
[86] S. Babolin. *La cogitativa di S. Tommaso*, Atti del Congresso del VII Centenario Roma-Napoli, 1974, vol. 7. p. 363 y ss.

radicalmente al hombre singular, a la realidad humana, a la cual se la desposeía de su mejor prerrogativa, del fondo constitutivo espiritual para reducirlo a mero cuerpo entre los cuerpos vivientes. Le afectaba en cuanto él había arriesgado su vocación intelectual con la opción por Aristóteles, que había estado hasta entonces un tanto apartado de la cultura latina por muchas causas entre otras por ser sospechoso de llevar al materialismo, y Tomás había empatizado profundamente siguiendo la iniciativa de Alberto con este estilo realista de filosofar y de comprender lo real. Finalmente entraba en juego toda la comprensión del hombre desde el punto de vista de la teología. Ya no había posibilidad de sostener los postulados de la fe, de la creación del alma por Dios, de la salvación de cada hombre en Jesucristo, del destino final de cada uno de los hombres por la gracia y la visión beatífica en Dios. Este desvío del problema humano, en una comprensión deformada de la realidad singular, afectaba todas las grandes opciones de Tomás de Aquino. Por ello nos explicamos ahora el interés que puso en esta contienda y cómo volvía a explicar la solución que él había encontrado siempre que se ofrecía ocasión. Nos explicamos también el ardor que puso siempre en esta causa. En el fondo él compadecía a los pensadores que se habían extraviado buscando una solución al problema definitivo del hombre, que es el de su propia trascendencia [87].

La historia de este problema ha sido una constante incitación a buscar solución adecuada al problema del hombre. El punto de partida son los textos, un tanto enigmáticos de Aristóteles, y el desarrollo de los mismos se extiende por todo el panorama filosófico griego, árabe y latino, y pasa a constituir uno de los núcleos del pensamiento moderno, cuando el sujeto ha sido en cierto modo redescubierto y ha asumido la posición del sujeto absoluto, árbitro de la realidad [88].

Tomás de Aquino percibió en todo su alcance esta cuestión de la relación del sujeto y el objeto. Le dedicó gran atención y más de una vez dirá que ya ha escrito muchas cosas sobre él [89], pero que tiene que volver a examinarlo, porque si todos los errores deben ser combatidos, con mayor pasión por la causa de la verdad se ha de librar un combate por la defensa sobre el entendimiento, ya que el error sobre él es más peligroso e indigno del hombre: «indecentior» [90], y tal es el error de los averroistas

[87] S. Tomas. *CG, III,* 48: «In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia».

[88] R. Gilson. *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant,* AHDLMA. 1929, 1-158.

[89] S. Tomas. *De unitate intellectus contra averroistas,* prol.

[90] S. Tomas. *De unitate intellectus,* n. 1.

parisienses. Estos han tomado ocasión de algunas expresiones de Averroes. En su introducción al Comentario *De Anima,* de la edición leonina, que constituye todo un evento cultural, Gauthier afirma que Siger ha desarrollodo su averroismo partiendo de las exposiciones que Tomás hacía de Averroes en las Sentencias. Por eso el averroismo de Paris es propio de los medios escolares parisienses, de los teólogos latinos y tiene poco o nada que ver con el mismo Averroes [91]. De cualquier modo, a Tomás le sirvió de ocasión para exponer con mayor penetración una solución integral a la cuestión del sujeto y el objeto, desde su gran penetración en el alma humana, como horizonte que vincula los opuestos y hace unidad en la diversidad.

El hombre se encuentra consigo mismo como sujeto en el ejercicio de sus actividades. La presencia del sujeto a sí mismo, como tal, es un dato. Hay en ello algo objetivable y mucho inobjetivable. El hecho no se discute. Tomás dirá que si alguno lo discute ya no es digno de ser oído [92]. El dato es la presencia de la operación interior en toda su riqueza: *Intelligo, volo.* Son datos de evidencia. Están bien anclados en la experiencia de cada uno [93]. Y este hecho nos lleva a la interioridad fundante del hecho: al ser y al principio del acto, al *yo,* y al *me,* en el cual esta actividad acontece. Las vías de acceso a esa interioridad pueden ser diversas. Pero hay una presencia concomitante, por la cual todo lo mío lo percibo en mí. Hay acceso a la existencia, y de algún modo se abre el acceso al ser profundo del sujeto [94]. La subjetividad percibida, como cierto misterio, presente y fundante de todo cuanto acaece en mí, se ofrece al hombre como un camino que invita a ser recorrido. Agustin había sentido esta llamada hacia el interior: *Noli foras ire, in teipsum redi,* porque ahí habitaba la verdad, en el hombre interior [95]. Tomás recogió la herencia de ese pensamiento y la dejó abierta a la investigación. Las vías inobjetivas eran posibles para una mayor penetración en el sujeto humano. El ámbito de la libertad originaria, como el de la actividad del entendimiento agente estaban más allá del acceso de la objetivación que venía dada en el conocimiento que partía de los fantasmas [96]. A Tomás le preocupó hondamente la solución al problema del acceso a la trascendencia, de las vías objeti-

[91] R. A. Gauthier. Introducción a la *Sentencia libri de Anima,* Leonina, 1984. p. 222.

[92] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima, III,* 1, lin. 90-150.

[93] S. Tomas. *II Sent. d. 17,* q. 2 art. 1 ad 3; *ST, I,* 76, 1; *De Unitate intellectus,* n. 62.

[94] A. Lobato. *La metafisica dell'uomo nella filosofia contemporanea,* Sapienza, 1969, p. 356 y ss. A. Lobato. *L'uomo come soggettività,* en Incontri Culturali, 1970, p. 317 y ss.

[95] S. Agustin. *Conf. VII,* 10.

[96] A. Lobato. *El principio libertad,* Doctor communis, 1977, 33-81.

vas. Y en esto dió la solución concorde con su teoría del alma horizonte y forma emergente.

El sujeto humano es un sujeto espiritual y por ello abierto a la totalidad: está abierto al ser, proporcionado a él. El ser lo alcanza desde el primer momento, como si ya estuviera presente en todo el horizonte objetivo. Es un *primum, notissimum,* en expresión de Avicena, que Tomás ama repetir, punto de partida de todo el conocer y apetecer, punto de resolución de todo lo conocido [97]. En ese horizonte se mueve el hombre. Las potencias del alma la ayudan a recorrer ese campo en toda su extensión y profundidad: «*intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem,* et *voluntas est amativa universalis boni* [98]. Por la via objetiva el hombre, situado en el horizonte de la realidad, se trasciende a sí mismo, y logra una plenitud del sujeto, que es capaz de todas las cosas, logra el salto hacia la realidad que lo trasciende, tanto en el orden de las substancias corpóreas, como en el de las substancias espirituales, en las cuales está su perfección, sobre todo en Dios, que es su fin adecuado. El hombre por esta dimensión se manifiesta total apertura, *capax entis* y por ello *capax Dei.* La gracia podrá llevar hasta su plenitud esta capacidad humana. Toda la obra de Tomás es un desarrollo de esta capacidad en la conquista de la verdad, en el itinerario de la mente a Dios, en la proyección del hombre en todos los campos. Avicena había descrito al hombre como el ser que se proyecta más allá de si mismo en diversas direcciones de modos muy distintos a los de los demás seres: en la sociedad, en el lenguaje, en la cultura el hombre realiza una proyección de sí mismo [99]. Tomás de Aquino va más a fondo para fundamentar el acceso a la trascendencia desde la adecuación al ser y a sus propiedades. El alma humana dice una relación al ser y tiene una adecuación con él en toda su amplitud. Por ello lo puede conocer y lo puede apetecer, en la verdad y en la bondad. El hombre encuentra su realización en esa conquista de las propiedades del ser y en la penetración profunda en si mismo por la vida de la objetividad. Sujeto y objeto tienen su encuentro en el profundo de la realidad, en la actuación de las posibilidades del ser espiritual, de suyo abierto a todo [100].

El Comentario al *De Anima* nos ofrece algunos pasajes que contienen en todo su relieve de aportacion de Tomás a este gran problema hu-

[97] S. Tomas. *De Veritate,* I. 1.

[98] S. Tomas. *De Spiritualibus creaturis,* art. 1 ad 1.

[99] G. Verbeke. *Le «De Anima» d'Avicenne. Une conception spiritualiste de l'homme.* Introducción a la edición crítica *De Anima* de Avicena, por S. Van Riet, Louvain, 1968 p. 3-20.

[100] S. Tomas. *De Veritate,* 1, 1.

mano, que da toda la profundidad al horizonte del ser. Quiero aludir solo a tres, reveladores de esta conjunción y distinción entre sujeto y objeto. En el libro I Tomás hace una profunda distinción entre *instrumento* de inteleccion y *objeto* de la misma. El instrumento es corporal. El objeto trasciende el cuerpo. El entender humano va más allá del instrumento, pero requiere la presencia de los objetos en la sensibilidad. «Cum ergo phantasmata non sint sine corpore, inde est quod intelligere non est sine corpore, *ita tamen quod sit sicut objectum, non sicut instrumentum*» [101]. El sujeto humano trasciende la singularidad y la materia por via objetiva. Es apertura hacia la trascendencia. En el libro II continúa este discurso y habla de un *duplex esse* que se da en los vivientes, material el uno, inmaterial el otro. Y este se caracteriza porque es «amplum et quodammodo infinitum, inquantum non est per materiam terminatum. *Res non solum est id quod est, sed est quodammodo alia*» [102]. En el libro III se lleva a cabo esta proyección del sujeto hacia la realidad total. Aristoteles ha dicho del hombre que es *quodammodo omnia* [103]. Lo indican algunos signos de esta capacidad de trascendencia, como son la mano y la mente, que manifestan la condición de apertura del alma humana: «*anima data est homini loco omnium formarum, ut sit quodammodo totum ens, in quantum secundum animam est quodammodo omnia,* prout eius anima est receptiva omnium formarum: nam intellectus est quaedam forma receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam forma receptiva omnium formarum sensibilium» [104]. A esta capacidad cognoscitiva sigue siempre y en algún modo antecede en el orde operativo, como Tomás también anota, la capacidad de tendencia al bien, de proyección de la propia libertad y del dinamismo del hombre hacia el horizonte radical del bien [105].

La solución tomista conjuga los dos extremos opuestos: por un lado la singularidad irrepetible del sujeto humano, que se clausura en el ser con la dignidad del mas alto rango y se llema *persona,* lo más perfecto en toda la naturaleza. Y esta dignidad le viene por su condición de naturaleza espiritual y por su plenitud entitativa. El sujeto personal tiene una plenitud de ser y por ello la profundidad peculiar de las substancias espirituales. Y este sujeto se realiza en la corporeidad, a través de una cierta sujección a la materia, en el tiempo y en el espacio, a través de un dinamis-

[101] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima,* I, 2 lin. 46–81.
[102] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima,* II, 5, lin. 55–100.
[103] Aristoteles. *De Anima, III,* 431 b 20.
[104] S. Tomas. *Sentencia libri de Anima,* III, 7, lin. 14–61.
[105] S. Tomas. *De Malo, q. VI, De electione humana.*

mo de los propios actos, que por un lado son proyección de esa interioridad subjetiva, y por otro son medio de actualización de las potencias que laten en el sujeto y solo desde los objetos pueden ser llevadas a término. El sujeto no se basta. La apertura a la trascendencia lo actualiza y lo realiza. Esta es la condición de su finitud y de su atadura a la corporeidad. El alma humana necesita de los sentidos. Por una ley de armonía y de horizonte que unifica los extremos el alma humana que es *«subtilissima formarum»* en cuanto intelligencia, se nutre del sentido inferior y fundamental que es el tacto. Tomás recuerda muchas veces, quizá porque se lo podía aplicar a sí mismo, la sentencia de Aristóteles que expresa esta conjunción de extremos: *«Molles enim carne, qui sunt boni tactus, aptos mente videmus»* [106]. El acceso a la trascendencia se realiza desde las funciones de la sensibilidad trascendidas por las operaciones espirituales.

El acceso a la trascendencia desde el sujeto, sin perder éste su interioridad singular, ni ser aquella pura proyección subjetiva sino realidad autónoma, se realiza en el hombre no solo por los caminos de la naturaleza del ser espiritual, sino también en las aventuras de la gracia y en la historia de la salvación. Tomás en su análisis de lo humano ejerce el oficio de teólogo. Por ello tiene ante todo presente la dimensión teologal del hombre, su capacidad de acceso y de encuentro con Dios. En realidad solo Dios es trascendente en el sentido absoluto y referido al mundo. Y Dios mismo ha querido hacer posible al hombre el encuentro con él. Ha hecho al hombre imagen suya [107]. Ha enviado a su hijo al mundo, ha compartido en todo nuestra condición, y nos ha manifestado la vía de la plena humanidad, la verdad del hombre limpio de pecado y elevado por la gracia a la condición de ser hijo de Dios [108]. El sujeto humano singular, creado por Dios, está llamado a vivir con él por toda la eternidad. La muerte en este mundo crea una situación en cierto modo violenta para el sujeto humano. Pero el alma subsiste en su ser espiritual y en su condición de *separada*. Tomás de Aquino estudia con diligencia esta nueva situación del alma y de su relación con Dios y con las sustancias separadas, como un modo nuevo de penetrar en lo profundo del hombre [109]. Y llegará a todo hombre la resurrección para el encuentro definitivo con Dios [110]. Esa profunda y sublime unión se anticipa en esta vida por la gracia, mediante

[106] S. Tomas. *Q. De Anima*, art. 8.
[107] *Gen*, 1, 26-28.
[108] S. Tomas. *ST, III*, prol.
[109] S. Tomas. *Q. De Anima*, 14-21.
[110] S. Tomas. *CG, IV*, 82.

la cual ya Dios vive en el hombre, y se desarrolla del todo en la gloria, en la visión beatificante. El horizonte humano de unión con la trascendencia y con el ser supremo se puede dilatar sin término. En definitiva el hombre es *capax Dei*, y Dios ha querido llenar esta capacidad del modo más perfecto [111].

La consideración del horizonte de la vida espiritual, por la gracia y la participación de la vida que viene al hombre por Jesucristo afecta mucho más profundamente al tema que aquí se esboza. Es el alma humana en su condición de espíritu y es la totalidad del ser humano, la persona, que adquiere una mayor integración de todos los elementos constitutivos, el núcleo en el que radica esta posibilidad de dilatar sin fin este horizonte, que ya Aristóteles designaba como lo divino en el hombre [112]. La concepción de Tomás de Aquino del alma humana como horizonte abierto a la trascendencia se dilata en todas las dimensiones. La capacidad del ser se hace concreta en la capacidad de Dios. El hombre está abierto a Dios, es *capax Dei*. El tema es agustiniano y estaba formulado en el pórtico mismo de las *Confessiones: Fecisti nos Domine ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te»* [113]. Tomàs ha buceado en lo profundo del alma y ha encontrado en ella un deseo natural de ver a Dios, que no puede ser frustrado [114]. El horizonte del alma en el encuentro con Dios como principio y fin, como bien supremo se hace a lo largo del *motus rationalis creaturae in Deum* [115], que es todo un itinerario libre, como respuesta al proceso amoroso y creador, que infunde la bondad en las cosas y ha puesto al alma en la existencia conjunta con el cuerpo. El horizonte del alma es horizonte abierto y por ello puede crecer hasta el infinito, hasta Dios, por las vias de la naturaleza y de la gracia.

* * *

Podemos cortar el hilo de la reflexión en torno al alma como horizonte. Tomás ha acogido esta ya rica tradición neoplatónica y la ha incorporado a su pensamiento. Ha llenado la metáfora de un nuevo contenido. Trasformada por obra de su genio se ha mostrado adecuada expre-

[111] J. H. Nicolas. *L'humanité perdue et retrouvé dans le Christ*, en *L'anthropologie de saint Thomas*, Fribourg, 1974, p. 161 y ss.

[112] Aristoteles. *Etic. Nic.* X, 1177 b 30.

[113] S. Agustin. *Confess. I.* 1.

[114] S. Tomas. *ST, I*, 12, 1.

[115] S. Tomas. *ST, I-II.* prol.

sión de una nueva antropología. Lo estructural y lo dinámico quedan bien ensamblados en el hombre. Ha superado la oposición de los contrarios: el espíritu y la forma. Ha salvado la unidad de cada hombre. Y no ha anulado ninguno de los niveles del ser. La metafora es apta para expresar y significar la plural realidad humana, bien ensamblada arquitectónicamente y, no obstante, en tensión de opuestos, realidad dramática. El alma humana emerge por el peso ontológico de su espiritualidad, pero está amenazada siempre de quedar ahogada en el océano de la sensibilidad y de la corporeidad. El horizonte puede dilatarse y puede resultar angosto para la nobleza del espíritu. Y este mismo drama del horizonte humano se ha hecho realidad en la misma teoria tomista del alma como horizonte. Condenada al principio, aún espera ser totalmente asimilada y aplicada en las antropologías vigentes.

Roma. Universidad de Santo Tomás