

# Necesidad y posibilidad del alma humana como sustancia según Tomás de Aquino

NICOLÁS OLIVARES BØGESKOV<sup>1</sup>

## **Resumen**

*A partir de un análisis de una parte de los argumentos de Tomás de Aquino sobre la subsistencia del alma racional, el artículo expone la razón de la necesidad y posibilidad de sostener que el alma humana es sustancia en sentido propio, aun cuando no complete la especie humana al subsistir sin el cuerpo. Se busca resolver de esta manera una cuestión planteada por B.C. Bazán. El análisis se articula aplicando de modos distintos el principio *nihil agit nisi secundum quod est actu a fin* de hacer explícitas las razones por las que se comprende que el alma es sujeto de las operaciones y potencias intelectivas y, por tanto, sustancia; luego se reafirma que la forma sustancial se define en relación al acto de ser para distinguir el modo “virtual” en que toda forma sustancial posee la especie completa, del modo “real” en que toda sustancia completa una esencia sustancial.*

## **Palabras-clave**

*Tomás de Aquino. Alma. Sustancia. Forma. Inmortalidad.*

## **Abstract**

*Through an analysis of a part of Thomas' arguments on the rational soul's subsistence, the article exposes the reasons why it is necessary and possible to affirm that the human soul is a substance in its proper sense, even if it does not have the entire human essence when it subsists apart from the body. Thus the article intends to answer a question raised by B.C. Bazán. The analysis is articulated applying the principle *nihil agit nisi secundum quod est actu* in different ways in order to make explicit the reason why the soul is the *suppositum* of intellectual operations and faculties and therefore a substance; then the article reaffirms that the substantial form's definition is related to the act of being in order to distinguish the “virtual” way in which any substantial form has the entire species, from the “real” way in which any substance has an entire substantial essence.*

## **Keywords**

*Thomas Aquinas. Soul. Substance. Form. Immortality.*

---

<sup>1</sup> Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. *E-mail:* nolivaresb@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

En el contexto de la filosofía aristotélica, una de las dificultades para admitir la inmortalidad del alma humana (entendida en este caso como su subsistencia y no como incorruptibilidad) radica en la dificultad para conciliar que el alma humana, en tanto que es acto del cuerpo, pueda ser a la vez intrínsecamente independiente del cuerpo con respecto al ser. La dificultad es doble: por una parte, si el alma es subsistente, entonces es una sustancia, por lo que no parece posible que pueda formar una unidad sustancial con el cuerpo; por otra parte, si se sostiene que al alma racional le compete ser acto del cuerpo, entonces, en tanto que co-principio y parte integral de la esencia del hombre, no parece posible considerarla como algo subsistente. Parece inconciliable, por tanto, definir al alma como sustancia y como acto del cuerpo a la vez.

Tomás<sup>2</sup> enfrenta esta dificultad y concluye que no es conceptualmente imposible que una sustancia cuya esencia sea sólo forma sustancial (como es el caso del alma racional que es sustancia inmaterial) pueda unirse a una materia como acto suyo constituyendo así una unidad sustancial.

Sin embargo, un conocido artículo de Bernardo Carlos Bazán referido a esta cuestión postula una tesis que afecta la posibilidad de tomar en consideración la argumentación de Tomás haciéndola parecer extraña al pensamiento tardío del mismo Aquinate<sup>3</sup>. El autor sostiene que Tomás habría modificado su concepción

<sup>2</sup> El texto latino de Tomás de Aquino que hemos seguido es *Opera omnia ut sunt in Indice thomistico*, curante BUSA R., Frommann-Hoolzbog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1980, así como también su versión electrónica editada por Enrique Alarcón en <http://www.corpusthomicum.org>. Las traducciones son nuestras.

El modo de citar los textos es el siguiente:

- CG Suma contra los gentiles
- CTh Compendio de Teología
- De Spirit. Sobre la criaturas espirituales
- DV Cuestiones disputadas sobre la verdad
- EE Sobre el ente y la esencia
- In DA Comentario al libro del alma de Aristóteles
- In Sent. Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo
- QDA Cuestión disputada sobre el alma
- Quodl. Cuestiones cuolibetales
- STh Suma de Teología

<sup>3</sup> BAZÁN, B. Carlos. «The human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism». *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, nº 64 (1997): 95-126.

del alma, de modo que en sus escritos tardíos habría dejado de llamarla “sustancia”, prefiriendo en cambio el término “forma subsistente” o “forma que tiene ser” (*forma esse habens*). Según Bazán, Tomás habría dejado de considerar que el alma fuese una sustancia en sentido propio, porque no cumpliría con todos los requisitos para poder ser considerada propiamente tal. De esta manera, comentando el primer artículo de la Cuestión disputada sobre el alma, Bazán sostiene:

«Tomás ha probado que el alma es auto-subsistente y que tiene uno de los dos requisitos ontológicos de un *hoc aliquid*. Pero también ha probado que el alma es una forma sustancial, un correlato ontológico de la materia que, en cuanto tal, es sólo parte de la sustancia y no tiene una esencia completa por sí sola (sólo el compuesto tiene una esencia completa) [...]. Mediante el análisis de la doble característica del *hoc aliquid*, Tomás es capaz de determinar que tal noción puede ser predicada del alma sólo en un sentido derivado, porque el alma, cuya verdadera naturaleza es ser una forma sustancial, carece de plenitud en el nivel de la esencia»<sup>4</sup>.

Así, según Bazán, Tomás habría intentado disipar las dificultades para concebir al compuesto alma-cuerpo como una unidad sustancial, sin echar pie atrás respecto de la subsistencia del alma. Sin embargo, como nota el mismo Bazán, si el alma no puede ser considerada sustancia en sentido propio al carecer de plenitud en el nivel de la esencia, entonces el mismo concepto de subsistencia se debilita. Porque el ser (*esse*) es concebido por Tomás como acto de la esencia, de modo que si no se completa la esencia, entonces tampoco se tiene la capacidad para recibir el ser. De esta manera, esta supuesta solución tardía de Tomás al problema de la subsistencia del alma, habría contenido el germen de la negación de la posibilidad de demostrar la inmortalidad del alma.

<sup>4</sup> BAZÁN, B. Carlos. «The human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism». p. 116s: «*Thomas has proven that the soul is self-subsistent and that it meets one of the two ontological requirements of a hoc aliquid. But he has also proven that the soul is a substantial form, an ontological correlate of matter which, as such, is only a part of substance and does not have a complete essence by itself (only the composite has a complete essence) [...] Through the analysis of the dual characteristic of hoc aliquid, Thomas is able to determine that the notion can be predicated of the soul only in a derivative way, because the soul, whose true nature is to be a substantial form, lacks completeness at the level of essence*».

Por otra parte, Bazán también hace notar –como se aprecia en el texto citado– que el concepto mismo de “forma sustancial” hace problemática la atribución de subsistencia al alma, ya que la forma sustancial sólo es “un correlato ontológico de la materia que, en cuanto tal, es sólo parte de la sustancia y no tiene una esencia completa por sí sola”. En otras palabras, si lo distintivo de la forma sustancial en cuanto tal es ser acto de la materia, entonces la idea de una forma subsistente es en sí misma absurda.

Ahora bien, frente a los planteamientos de Bazán tenemos la siguiente posición: reconocemos que Bazán hace un planteamiento acertado al notar que si el alma no es una sustancia en sentido propio, sino sólo derivado, entonces tampoco puede ser algo subsistente; asimismo juzgamos correcto sostener que si algo no puede completar por sí solo una esencia en el género de sustancia, entonces tampoco puede ser sustancia en sentido propio.

Sin embargo, somos de la opinión que Tomás de Aquino prueba satisfactoriamente la subsistencia (e incorruptibilidad) del alma humana; consideramos además que su concepto de forma sustancial subsistente no es en sí mismo contradictorio; y finalmente, sostenemos que, de acuerdo al pensamiento de Tomás, el alma intelectual por sí sola constituye una sustancia en sentido propio pudiendo constituir a la vez una unidad sustancial con el cuerpo.

Para fundamentar estas afirmaciones desarrollaremos la parte de los argumentos de la subsistencia en que se determina como necesario reconocer como subsistente y como sustancia en sentido propio al alma racional en tanto que es sujeto de las operaciones y potencias intelectivas. No nos referimos a los argumentos en que se muestra la incorporeidad de las operaciones intelectivas, sino a un segundo momento de la argumentación que no suele ser analizado en profundidad. El análisis de esta parte de la argumentación se articula distinguiendo cuatro modos de aplicar el principio *nihil agit nisi quod est actu*.

La segunda parte del artículo trata acerca, no ya de la necesidad, sino de la posibilidad del alma racional como sustancia en sentido propio. Lo primero será determinar el concepto de forma sustancial que tiene Tomás, ya que si en efecto fuera correcto según él definir lo que es el ser de la forma sustancial

por su función de acto con respecto a la materia, entonces el concepto de una forma subsistente sería contradictorio o vacío. Sin embargo, intentaremos mostrar que, de acuerdo al pensamiento de Tomás, la forma sustancial debe definirse como *principium essendi* y *principium speciei*, no por su relación a la materia, sino por su relación directa al acto mismo de ser. Lo segundo será mostrar que si bien el alma no puede completar por sí sola la especie humana, no deja de completar la esencia de un género de sustancia. Para mostrar esto es preciso distinguir dos modos en que algo posee la especie, y que nos ha parecido bien llamar “modo virtual” y “modo real”.

## 1. NECESIDAD DEL ALMA COMO SUSTANCIA

Tomás de Aquino llega a la conclusión de que el principio intelectual del hombre o alma racional es subsistente –vale decir, sujeto propio del acto de ser– a partir de la afirmación de su subsistencia operativa del entendimiento.

Como señalamos en la introducción, no es de nuestro interés analizar aquí los argumentos por los que Tomás concluye que el principio intelectual realiza su operación propia sin la mediación de un órgano corporal –aunque sí mencionaremos estos argumentos de un modo sumario–, sino que, una vez asumida la conclusión de estos argumentos, nos interesa desarrollar el razonamiento –mucho menos estudiado– por el que se demuestra la subsistencia según el ser de aquello que es subsistente según la operación. De este modo se verá con claridad que la razón por la que es necesario decir del alma que es sustancia en sentido propio se encuentra precisamente en su condición de sujeto propio del acto de ser, la que se llega a conocer una vez que se la reconoce como sujeto de las operaciones y potencias intelectivas.

### a) Cuestiones preliminares

Encontramos en las obras de Tomás diferentes argumentos para mostrar la subsistencia del alma: algunos argumentos son indirectos y otros directos. Los argumentos indirectos son aquellos en que se remite a distintos aspectos involucrados en el perfeccionamiento del alma, y que pueden considerarse como signos de la independencia intrínseca del alma con respecto al cuerpo:

por una parte, se habla de un perfeccionamiento por una cierta abstracción del cuerpo<sup>5</sup>, y por otra parte, por la mayor intensidad de lo inteligible<sup>6</sup>. Los argumentos directos son aquellos que, a diferencia de los anteriores, permiten reconocer la subsistencia del alma al concluir señalando un atributo predicable de la esencia misma del principio intelectual. Podemos encontrar dos tipos de argumentos directos: en un tipo de argumentación directa se concluye que el principio intelectual es una forma sustancial subsistente<sup>7</sup>, mientras que en el otro se concluye que es una sustancia inmaterial<sup>8</sup>. Como ya señalamos, los argumentos directos tienen en común que consideran lo que el principio intelectual es en sí mismo, pero se distinguen en que el segundo argumento lo considera negando algo (la materialidad), mientras que el primero lo considera de un modo afirmativo, por lo que este argumento tiene prioridad con respecto al otro.

Para llegar a sostener con fundamento que el principio intelectual del hombre es una forma subsistente, Tomás debe mostrar antes que el principio intelectual es por sí mismo sujeto de la operación intelectual; pero para esto es necesario antes mostrar que la operación intelectual no comprende en sí misma la participación de ningún órgano corporal. La afirmación de esta independencia operativa con respecto al cuerpo la encontramos fundamentada por tres vías: en la primera considera algo por parte del sujeto de la operación, en la segunda se considera algo por parte del objeto, mientras que en la tercera considera algo por parte de la operación misma. De esta manera tenemos que la primera vía es por la receptividad del entendimiento humano con respecto a toda naturaleza corpórea<sup>9</sup>, la segunda es por la universalidad de lo inteligible<sup>10</sup>, y la tercera es por la inteligibilidad de la misma operación intelectual por la que el entendimiento es capaz de conocer su propia operación sin mediación

<sup>5</sup> Cf. *CG*, II 55 n.12; *CG* II 79 n. 4.

<sup>6</sup> Cf. *CTb* I 79.

<sup>7</sup> Cf. *In II sent.* d19 q1 a1; *Quodl.* X q3 a2; *QDA* a14; *CTb* I 84; *STb* I q75 a2 co.

<sup>8</sup> Este tipo de argumentación indirecta se encuentra formulado en *CG* II 50 n.3, en *STb* I q75 a5, y en la segunda fundamentación de la premisa menor del primer argumento de *QDA* a14

<sup>9</sup> Cf. *In II sent.* d19 q1 a1; *Quodl.* X q3 a2; *QDA* a14; *CTb* I 79; *STb* I q75 a2 co.

<sup>10</sup> *In II sent.* d19 q1 a1; *CTb* I 79 y *STb* I q75 a5 co.

alguna<sup>11</sup>. Al tratar sobre la subsistencia del alma humana, Tomás manifiesta su preferencia por la primera vía<sup>12</sup>. La razón de esta preferencia radica probablemente en que es la única vía que se restringe al campo del principio intelectivo específicamente humano, mientras que las otras vías son extensibles a todo inteligente.

b) «Nihil agit nisi secundum quod est actu»

Una vez establecido que el entender es una operación que se realiza sin la mediación directa de un órgano corporal, Tomás concluye que el principio intelectivo es sujeto del acto de ser<sup>13</sup>. La razón que se da para realizar este paso es que el alma racional o principio intelectivo del hombre es por sí misma sin el cuerpo sujeto de la operación intelectiva –ya que ésta se realiza sin la participación del cuerpo–, y por ser tal, es también algo que tiene ser por sí sin depender del cuerpo<sup>14</sup>.

Se pueden encontrar distintas formulaciones de esta parte de la argumentación, y todas ellas son muy breves. Esta brevedad se justifica por una cierta evidencia de las dos afirmaciones anteriores: que la operación incorpórea tiene por sujeto, no a la sustancia corpórea, sino sólo al alma racional, y que el sujeto de operaciones no puede ser sino aquello que es, antes que nada, sujeto del acto de ser. Con todo, con el objetivo de llegar a

<sup>11</sup> *In II sent.* d19 q1 a1.

<sup>12</sup> Si se comparan las tres notas anteriores se puede constatar esta preferencia.

<sup>13</sup> Cf. *QDA* a14 co.: «Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es la forma que tiene ser, y no sólo aquello como por lo que algo es. Porque entender [...] no es un acto completado por un órgano corporal» (*Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est. Intelligere enim [...] non est actus expletus per organum corporale*).

<sup>14</sup> *Quodl.* X q3 a2: «Pero esto no puede decirse del alma racional [es decir, que no tenga ser por sí, sino sólo estando unida a la materia]. Ya que lo que no tiene ser por sí mismo, es imposible que opere por sí mismo. De ahí que otras formas no operen, sino lo compuesto por las formas. Sin embargo, el alma racional tiene una operación por sí misma, que se ejecuta sin la mediación de algún órgano corporal, esta es entender, como prueba el Filósofo en el libro III De anima» (*Hoc autem de anima rationali dici non potest. Nam quod non habet per se esse, impossibile est quod per se operetur; unde etiam aliae formae non operantur, sed composita per formas. Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, scilicet intelligere, ut probat philosophus III de anima*).

comprender en profundidad la razón por la que se debe decir que el alma racional es sustancia en sentido propio, resulta conveniente, pese a la brevedad de los textos, hacer un análisis que nos permita desarrollar un razonamiento que haga explícitas las razones de la evidencia de las anteriores afirmaciones.

Al leer los textos en que aparece el argumento directo positivo de la subsistencia no encontramos un desarrollo extenso de un argumento que explique por qué, si se tiene una operación que no requiere de la participación del cuerpo, es necesario que el alma racional sea por sí misma sujeto de tal operación y del acto de ser; pero, aun así, es posible encontrar un elemento explicativo que merece ser analizado: nos referimos al principio *nihil agit nisi secundum quod est actu*.

Tomás sostiene que el alma, al ser por sí misma sujeto de una operación, debe ser también una forma que por sí misma tiene ser, ya que “cada cosa obra en tanto que es en acto”<sup>15</sup>. La razón por la que entendemos que el alma intelectual es subsistente se encuentra en que sólo es posible que algo sea por sí mismo sujeto de alguna operación si se encuentra también por sí mismo actualizado por el ser (*esse*). De esta manera vemos que el principio (*nihil agit nisi secundum quod est actu*) expresa la condición necesaria para que algo pueda ser sujeto operativo.

Ahora bien, es posible encontrar que el principio mencionado, no sólo tiene distintas formulaciones, sino también distintas aplicaciones o funciones. Así por ejemplo, en alguna de sus formulaciones, este principio manifiesta la razón por la que la naturaleza del agente se reconoce a partir de la naturaleza de su operación<sup>16</sup>. Vemos así que las distintas aplicaciones del principio

<sup>15</sup> QDA a1 co.: «Y ya que cada cosa obra según que es en acto, es preciso que el alma intelectual tenga ser por sí de modo absoluto sin depender del cuerpo. En efecto, las formas que tienen ser dependiendo de la materia como sujeto, no tienen por sí mismas una operación: de esta manera, no es el calor lo que actúa, sino lo cálido» (*Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subiecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum*).

<sup>16</sup> Cf. CG II 79 n.4: «Porque la operación de una cosa indica su sustancia y su ser, pues cada cosa obra en cuanto es ente, y la operación propia de la cosa se sigue de su propia naturaleza» (*Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam*).

dependen de qué sea aquello que se está considerando como constitutivo del acto. Así, por ejemplo, puede entenderse constitutivo del acto al mismo acto de ser, y de este modo el principio es utilizado para explicar por qué lo que opera por sí es aquello que tiene ser por sí; o bien, es posible considerar como constitutivo del acto a la forma sustancial por la que cada cosa tiene su especie, y de este modo el principio es introducido para mostrar la razón por la que se conoce la naturaleza del agente a partir de la naturaleza de su operación.

Sin embargo, estos dos modos de aplicar el principio no son adecuados para comprender la razón por la que se deba decir que el alma racional deba ser por sí sola sujeto de la operación que se realiza sin intervención directa de algún órgano corpóreo. Es preciso, por tanto, encontrar de qué otros modos es posible aplicar el mencionado principio.

De acuerdo a Tomás, el sujeto de la operación no sólo se encuentra en acto por el ser y la forma sustancial, sino también por una forma accidental<sup>17</sup>; pero a su vez, la forma accidental por la que se está en acto puede ser tanto una potencia operativa<sup>18</sup>, como el objeto propio de tal potencia<sup>19</sup>. Ahora bien, dado que tanto el objeto de una operación como la

<sup>17</sup> Cf. De spirit. a2 co.: « Pero ninguna operación le conviene a algo sino por alguna forma existente en él, sea sustancial o accidental; ya que nada actúa sino en tanto que está en acto» (*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*).

<sup>18</sup> Cf. In III DA lecc.7 n.20: «Por lo tanto, el entendimiento posible es aquello por lo que este hombre formalmente hablando, entiende. Ahora bien, aquello por lo que algo opera como un principio activo puede separarse realmente del que opera, como si dijéramos que la ballesta es operada por el rey porque el rey la mueve a operar. Pero es imposible que aquello por lo que algo opera formalmente se separe realmente. Esto es así porque nada actúa sino en cuanto está en acto. Empero, algo no se hace ente en acto con otro si está realmente separado de él. De donde es imposible que aquello por lo que algo formalmente actúa esté realmente separado de él» (*Intellectus ergo possibilis est, quo hic homo, formaliter loquendo, intelligit. Illud autem, quo aliquid operatur, sicut activus principio, potest secundum esse separari ab eo quod operatur: ut si dicamus, quod balivus operatur per regem, quia rex movet eum ad operandum. Sed impossibile est illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse. Quod ideo est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Sic igitur aliquid formaliter operatur per aliquid, si cum eo sit actu. Non autem fit aliquid cum aliquo ens actu, si sit separatum ab eo secundum esse. Unde impossibile est quod illud, quo aliquid agit formaliter, sit separatum ab eo secundum esse*).

<sup>19</sup> Cf. CG IV 19 n.2: «El entendimiento pasa a estar en acto por una forma inteligible en cuanto entiende, así como una cosa natural pasa a tener ser en acto por la propia forma» (*Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem inquantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam*).

potencia operativa son formas accidentales, ellas sólo pueden encontrarse teniendo como sujeto a una sustancia; y como buscamos comprender la razón por la que una cierta operación se encuentra en el alma como en su sujeto, vemos que resulta conveniente usar el principio *nihil operatur nisi secundum quod est actu* tomando como constitutivo del acto a la potencia operativa y al objeto de ella.

c) El principio intelectivo como sujeto del entender

De esta manera tenemos que una operación se encontrará en algo como en su sujeto, si éste se encuentra en acto por el objeto de la operación<sup>20</sup> y por la potencia operativa<sup>21</sup>. Pero como el objeto de una operación se encuentra en una sustancia por la potencia, para comprender la razón por la que una operación se encuentra en algo como en su sujeto, es preciso reconocer que es sujeto de la potencia que es principio próximo de la operación.

En efecto, sólo puede ser sujeto de una operación a aquello que puede realizar la operación; pero como la capacidad de actuar se tiene por la potencia operativa —ya que no cabe pensar que algo pueda actuar y a la vez no tenga la potencia operativa—, es preciso que el sujeto de una operación sea también sujeto de la potencia operativa<sup>22</sup>. Por tanto, es necesario decir

<sup>20</sup> Cf. *CG* II 59 n.9: «Ahora bien, se entiende aquello cuya especie inteligible se une al entendimiento» (*Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur*).

<sup>21</sup> Cf. *STh* I q77 a5 co.: «Hay que decir que el sujeto de la potencia operativa es aquello que es capaz de obrar, ya que todo accidente da nombre a su sujeto propio. Una misma cosa es, por tanto, el que puede obrar y el que obra. De ahí que sea necesario que la potencia tenga como sujeto al que realiza la operación, como también dice el Filósofo al comienzo del *De Somno et Vigilantia*» (*Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia*).

<sup>22</sup> Cf. *Ibid.*: «... aquello que es sujeto de una potencia operativa es también lo que puede obrar. En efecto, aquello que puede obrar es lo mismo que aquello que obra. De ahí que sea preciso que la potencia tenga como sujeto a aquello de lo que es la operación» (*Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio*).

que nada opera si no se encuentra en acto al poseer en sí mismo de un modo formal la potencia por la que se es capaz de obrar<sup>23</sup>.

Ahora bien, para que algo pueda ser sujeto de una potencia operativa es preciso que la potencia le pertenezca como algo propio, y esto sucede cuando la potencia procede de los principios de la especie del sujeto<sup>24</sup>. En efecto, una potencia operativa es principio próximo de una acción por la que se identifica algún aspecto perteneciente a la naturaleza del sujeto. Así por ejemplo, consideramos que los actos intelectuales, sensitivos y otras actividades vitales nos permiten conocer que el hombre es una realidad sustancial corpórea dotada de una vitalidad sensitiva, afectiva y racional. Por tanto, si ciertas acciones, aún siendo realidades accidentales, manifiestan igualmente lo que el hombre es en sí, entonces es necesario que las potencias de las que dependen directamente tales actividades sean causadas de algún modo por la esencia del hombre.

Tomás explica que la forma sustancial del hombre, no sólo es causa de la actualidad de su sujeto (la materia), sino que de cierta manera también es causa de la actualidad de la potencia operativa. En efecto, a diferencia de la forma sustancial que es causa de la actualidad de su sujeto, la actualidad de toda forma accidental es causada por la actualidad de su sujeto: la sustancia<sup>25</sup>. Pero una sustancia puede ser causa de la actualidad de una

<sup>23</sup> *STh* I q79 a4 co.: «Ninguna acción le conviene a una cosa, sino por algún principio formalmente presente en él, como se dijo anteriormente al hablar del entendimiento posible. Por tanto, es preciso que la virtud que es principio de su acción sea algo en el alma» (*Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens; ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quae est principium huius actionis, esse aliquid in anima*).

<sup>24</sup> Cf. *QDA* a12 ad7: «Al séptimo hay que decir que son tres los géneros de accidentes: unos son causados por los principios de la especie; [...] Pero la especie no puede pensarse sin los accidentes que se siguen de los principios de la especie. [...] Las potencias del alma son accidentes como propiedades» (*Ad septimum dicendum quod tria sunt genera accidentium: quaedam enim causantur ex principiis speciei [...]. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei. [...] Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates*).

<sup>25</sup> Cf. *STh* I q77 a6 co.: «... la forma sustancial y la accidental en parte coinciden y en parte difieren. Coinciden en que cada una de ellas es acto, y por cada una de ellas algo está de algún modo en acto. Difieren, sin embargo, en dos cosas. En primer lugar, porque la forma sustancial hace ser de un modo absoluto a su sujeto, el cual es ente sólo en potencia. En cambio la forma accidental no hace ser de modo absoluto, sino ser así, o ser tanto, o ser de un modo u otro, y su sujeto es un ente en acto. De ahí resulta evidente que la actualidad se encuentra en la forma sustancial antes que en su sujeto, y como lo primero en cualquier género siempre es causa, la

forma accidental de dos maneras: como lo receptivo de ella, o como lo que la produce. Para lo primero la sustancia requiere de cierta potencialidad pasiva, mientras que para lo segundo se requiere de algún principio activo. Las formas accidentales producidas de la primera manera manifiestan la naturaleza o virtud del agente que las produce y que es externo al receptor, y de esta manera se da origen a accidentes que no muestran la esencia del sujeto<sup>26</sup>. De modo semejante, ya que las actividades de las potencias operativas manifiestan la esencia de su sujeto, es preciso considerar al sujeto como cierto principio agente de tales potencias. Y dado que una sustancia tiene su receptividad del principio material y su actualidad de la forma sustancial, se concluye que los accidentes propios del hombre (sus potencias operativas) deben fluir, no de la materia, sino de la esencia de su forma sustancial como de su principio<sup>27</sup>. De acuerdo a esto, por tanto, es preciso decir que nada opera si no se encuentra en acto por la forma sustancial de cuya esencia fluyen las potencias operativas.

---

forma sustancial causa el ser en acto en su sujeto. Por el contrario, la actualidad se encuentra en el sujeto de la forma accidental antes que en la forma accidental, de ahí que la actualidad de la forma accidental sea causada por la actualidad del sujeto» (...*forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens, subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto, et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentalis, unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti*).

<sup>26</sup> Cf. Ibid.: «De este modo el sujeto, en cuanto está en potencia, es receptivo de la forma accidental, mientras que en cuanto que está en acto es productivo de ella. Y esto lo digo del accidente propio y esencial, ya que respecto del accidente que no es propio, el sujeto es sólo receptivo, y lo productivo de tal accidente es un agente extrínseco» (*Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis, inquantum autem est in actu, est eius productivum. Et hoc dico de proprio et per se accidente, nam respectu accidentis extranei, subiectum est susceptivum tantum; productivum vero talis accidentis est agens extrinsecum*).

<sup>27</sup> Cf. Ibid.: «De ahí que sea evidente que todas las potencias del alma –tanto si su sujeto es el alma sola, como si lo es el compuesto– fluyen de la esencia del alma como de su principio, porque ya se dijo que el accidente es causado por el sujeto en tanto que está en acto, y es recibido en cuanto está en potencia» (Unde manifestum est quod omnes potentiae animae, sive subiectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentia animae sicut a principio, quia iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia).

Sin embargo, aun cuando el alma humana sea la raíz o principio activo por el que las potencias operativas proceden de un sujeto, ella por sí sola no puede ser el sujeto de las potencias cuya operación se completa con la participación de algún órgano corpóreo. Porque si se requiere del cuerpo para realizar una operación, es obvio que el alma por sí sola no es lo que puede obrar, y si no es lo que puede obrar, entonces tampoco es por sí sola sujeto de la potencia operativa. En otras palabras, el alma humana por sí sola no es algo que esté completo para poder sustentar las potencias operativas de las acciones vitales corpóreas. Por el contrario, si se da alguna operación del hombre que no se complete con la intervención del cuerpo, entonces el alma no sólo será la el principio formal del que emane la potencia operativa, sino también el sujeto del que procede y que la sustenta. De esta manera, dado que nada puede obrar sin estar en acto por la potencia operativa, es preciso decir que el alma intelectual está por sí sola en acto por la potencia operativa de la operación que no se completa con la participación de algún órgano corpóreo, de modo que no es sólo principio formal de la potencia intelectual, sino también su sujeto<sup>28</sup>.

d) El principio intelectual como sujeto del acto de ser

Una vez que se ha mostrado que el alma racional es por sí sola sujeto de la actividad intelectual –al estar por sí sola en acto por la presencia de la potencia operativa–, es posible llegar a concluir también que es por sí sola sujeto propio del acto de ser. La razón de esto se comprende al aplicar nuevamente

<sup>28</sup> Cf. *STh* I q77 a5 co.: «Es evidente por lo dicho anteriormente que las operaciones que se ejercen sin órgano corporal –como el entender y el querer– son del alma. Por lo que las potencias que son principio de aquellas operaciones se encuentran en el alma como en su sujeto. En cambio hay operaciones que son del alma que se ejercen por órganos corporales, como la visión por el ojo, la audición por el oído; y lo mismo sucede en el caso de todas las otras operaciones nutritivas y sensitivas. Y así, las potencias que son principios de tales operaciones, tiene por sujeto al compuesto y no al alma sola» (*Manifestum est autem ex supra dictis quod quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola*).

el principio que ya hemos mencionado: *nihil agit nisi secundum quod est acto*. Pero en este caso, la aplicación del principio es doble, ya que requiere que se considere como constitutivo del acto tanto al mismo ser (*ipsum esse*), como a la forma sustancial en tanto que es principio constitutivo de la esencia del agente. En otras palabras, nada obra por sí mismo si no está por sí mismo en acto por la forma sustancial y por el acto, de ser.

Para comenzar, se debe recordar que toda potencia operativa es un ente accidental. Lo propio del accidente es ser en otro (*accidens esse est inesse*), de modo que el accidente no tiene ser propio, sino que su acto de ser es el acto de ser de la sustancia en la que radica<sup>29</sup>. Pero si el ser del accidente es el ser de la sustancia, entonces resulta evidente que algo no podrá obrar si no se encuentra en acto por el ser. Por eso Tomás sostiene que la operación es del existente en acto (*operatio sit existentis in actu*)<sup>30</sup>. En otras palabras, como para poder obrar se requiere estar actualizado por una potencia operativa, y como el ser de la potencia operativa depende —por ser accidente— del ser de la sustancia, es preciso que aquello en lo que se encuentra la potencia esté ya en acto por el mismo acto de ser. Es por esto que Tomás sostiene que si el alma racional es por sí sujeto de la operación intelectual, entonces también debe ser por sí sujeto del acto de ser.

Ahora bien, al decir que el alma tiene por sí (*per se*) la operación y el acto de ser, se alude al modo en que se posee la operación y el ser; pero este modo de poseer la operación y el ser puede entenderse de dos maneras: por una parte, se puede entender que algo es y obra separado de otra cosa, y así se dice del alma que tiene ser y obra por sí entendiendo que para esto no tiene necesidad de estar unida al cuerpo; por otra parte, el *per se* puede aludir a “lo que es el ser” (*quod quid erat esse*) de lo que tiene ser y obra. De esta manera, no se puede decir de algo que obra *per se* si no tiene ser *per se*, pero no se dice

<sup>29</sup> Cf. *STb* I q28 a2 co.: «... en cualquiera de los nueve géneros de accidentes se deben considerar dos cosas. Lo primero es el ser que le compete a cada uno de ellos en tanto que es accidente: y esto que es común a todos es estar en un sujeto, en efecto el ser del accidente es estar-en» (... *considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens. Et hoc communiter in omnibus est inesse subiecto, accidentis enim esse est inesse*).

<sup>30</sup> Cf. *QDA* a9 co.

de algo que tiene ser per se, sino sólo porque completa actualmente por sí solo “lo que es su ser”, vale decir, la esencia de algo en el género de la sustancia. De esta manera lo subsistente (lo que tiene ser per se) lo es en dos aspectos: como algo que tiene ser por sí mismo y no en otro, y como lo que está formalmente determinado por sí mismo y no por estar en otro. Pero lo que tiene ser por sí mismo por estar separado de otros<sup>31</sup> y por estar por sí mismo determinado<sup>32</sup>, es precisamente aquello que propiamente se denomina sustancia.

Por tanto, como sólo puede obrar aquello que está en acto por el ser y por la forma que le confiere su especie, es preciso que todo lo que obra por sí, posea por sí mismo el acto de ser y complete por sí mismo una esencia en la que se determine su acto de ser. Y como lo que tiene ser por sí y es por sí mismo determinado no es otra cosa que la sustancia, resulta necesario concluir que el alma intelectual, al ser por sí misma sujeto de la operación intelectual, es también sustancia en sentido propio.

## 2. POSIBILIDAD DEL ALMA COMO SUSTANCIA

### a) La forma sustancial como principio del ser y la especie

<sup>31</sup> In VII Met. lecc.1, n.13: «Que sea lo primero en el tiempo se prueba porque ninguno de los otros predicamentos es separable de la sustancia, sino que sólo la sustancia es separable de los otros, ya que ningún accidente se encuentra sin la sustancia, en cambio alguna sustancia se da sin los accidentes. Y, así, es evidente que no siempre que existe una sustancia existe un accidente, sino al contrario: y, por esto, la sustancia es anterior en el tiempo» (*Et quod sit prima tempore aliis, ex hoc probatur, quod nullum aliorum praedicamentorum est separabile a substantia, sola autem substantia est separabilis ab aliis: nullum enim accidens invenitur sine substantia, sed aliqua substantia invenitur sine accidente. Et sic patet, quod non quandocumque est substantia, est accidens, sed e contrario: et propter hoc substantia est prior tempore*).

<sup>32</sup> In VII Met. lecc.1, n.14: «Que, también, sea anterior en el orden del conocimiento, es evidente, pues es primero en el conocimiento lo que es más evidente y manifiesta la cosa. Cada cosa se conoce más cuando se conoce su sustancia, que cuando se conocen su cualidad o su cantidad. [...] Así como los demás predicamentos no tienen ser sino en cuanto inhiere en la sustancia, de la misma manera no tienen cognoscibilidad sino en cuanto participan de algún modo del conocimiento de la sustancia, que es conocer el “quid est”» (*Quod etiam sit prior ordine cognitionis, patet. Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem. Res autem unaquaque magis noscitur, quando scitur eius substantia, quam quando scitur eius quantitas aut qualitas. [...] Sicut enim alia praedicamenta non habent esse nisi per hoc quod insunt substantiae, ita non habent cognosci nisi in quantum participant aliquid de modo cognitionis substantiae, quae est cognoscere quid est*).

De lo dicho anteriormente es preciso decir que, de acuerdo a los textos de Tomás, el principio intelectual del hombre o alma racional es sustancia en sentido propio.

Ahora bien, el término «alma» por sí mismo no designa en primer lugar una sustancia, sino el primer principio vital en las sustancias corpóreas que reconocemos como vivientes, y en virtud de esto a todo tipo de alma –racional o no– se le atribuye la función informadora del cuerpo por la que se la define como acto primero del cuerpo natural orgánico<sup>33</sup>.

Con todo, de acuerdo al pensamiento de Tomás –como veremos a continuación–, la función informadora de la forma con respecto a la materia no define a la forma sustancial en cuanto tal. Incluso tratándose de la forma sustancial de sustancias corpóreas, lo que define a la forma sustancial en cuanto tal, no es el ser acto de la materia, sino cierto orden con respecto al ser por el que la forma sustancial debe definirse propia y primeramente como principio de la especie y del ser en todo ente sustancial, tanto corpóreo como incorpóreo.

Para mostrar esto, conviene estudiar los capítulos 52 a 54 del segundo libro de la *Suma Contra Gentiles*. Aquí Tomás desarrolla su doctrina de la composición esencia-ser en los entes creados en el contexto del estudio de las sustancias intelectual. En efecto, estos capítulos se sitúan inmediatamente después de aquellos en que se trata de la naturaleza de las sustancias intelectuales, e inmediatamente antes de aquellos en que se determina acerca de su incorruptibilidad.

En el capítulo 52 Tomás sostiene que en todo ente sustancial creado (*es decir, en todo lo distinto de Dios*) se da una composición de acto de ser (*esse*) y sustancia (*quod est*). En efecto, sólo puede existir un único ente –aquel que es

---

<sup>33</sup> En su comentario al *De anima* de Aristóteles, Tomás se refiere a las definiciones del alma en general y explica que la definición del alma como primer principio de vida expresa lo que se conoce descriptivamente del alma y permite llegar a la definición explicativa del alma como “acto primero del cuerpo natural orgánico” o “del cuerpo natural que tiene vida en potencia”. Cabe destacar que la distinción entre una definición descriptiva (*definitio quia*) y una explicativa (*secundum quid*) se encuentra presente ya en la obra de Alberto Magno (cf.: *Albertus Magnus. Summa theol.* II, tr.12 q.69 m.2 aa.2-3).

primera causa no causada— en el que el ser y la esencia se identifiquen: el ser por sí subsistente (*esse per se subsistens*); porque para que puedan existir entes distintos es preciso que el ser se divida, pero el ser sólo puede dividirse por algo distinto del ser mismo. Así, por ejemplo, el ser hombre y el ser caballo dividen al mismo ser por algo distinto del ser y que lo determina, es decir, por la esencia. De esta manera, lo que divide al ser (*esse*) en distintos entes es la esencia o sustancia (*quod est*)<sup>34</sup> que recibe al ser y lo contrae en una especie determinada.

Una vez establecida la composición ser-sustancia, Tomás muestra en el capítulo siguiente que el ser (*esse*) se compara como acto con respecto a todo lo distinto de él, ya que todo está en acto en tanto que tiene ser<sup>35</sup>. De lo dicho por Tomás se sigue que el ser (*esse*) no sólo es acto con respecto a la esencia de las sustancias, sino también con respecto a los accidentes de la sustancia y a los principios constitutivos de la esencia de las sustancias.

Con todo, si bien el ser (*esse*) se compara a todo lo distinto de él como acto, no todo tiene al ser como su acto propio. Esto se comprende en el capítulo 54, donde Tomás explica la diferencia entre la composición entre ser y sustancia, y aquella entre forma y materia.

El ser (*esse*) es el acto propio de aquello de lo que propiamente decimos que es, vale decir, la sustancia<sup>36</sup>, de modo que sólo la sustancia es comprendida como lo propiamente receptivo del acto de ser<sup>37</sup>.

Por lo mismo que la sustancia es lo propiamente receptivo del ser, todo aquello que está en la sustancia tiene también como acto al ser de la

<sup>34</sup> Cf. CG II 52 n.2: « El ser, en cuanto es ser, no puede diversificarse: sin embargo, puede diversificarse por algo que es distinto del ser; así como ser piedra es otra cosa del ser hombre» (*Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis*).

<sup>35</sup> Cf. CG II 53 n.2: «... todo está en acto por lo mismo que tiene ser» (... *unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet*).

<sup>36</sup> CG II 54 n.3: «... el mismo ser no es acto propio de la materia, sino de la sustancia del todo. El ser es acto de aquello de lo que podemos decir que es. El ser no se dice de la materia, sino del todo. De ahí que de la materia no pueda decirse que es, sino que la misma sustancia es aquello que es» (... *ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est*).

<sup>37</sup> Cf. CG II 55 n.5: «... la sustancia completa es lo propiamente receptivo del mismo ser» (... *substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse*).

sustancia. Es así que en las sustancias corpóreas tanto la materia como la forma se perfeccionan por el acto de ser precisamente en tanto que son partes integrales constitutivas de la esencia de una cierta sustancia. Sin embargo, la materia y la forma no se actualizan por el ser de la misma manera.

Por una parte, la materia no es propia y primeramente potencia con respecto al acto de ser<sup>38</sup>, sino que es propiamente potencia con respecto a la forma sustancial por la que tiene la capacidad de recibir el ser. Si la materia misma fuera “lo que tiene ser”, entonces toda determinación formal que se añade después del ser será un sobreañadido accidental, como pensaban los “antiguos naturalistas”<sup>39</sup>. Sin embargo, no consideramos como propiamente receptivo del ser sino sólo a aquello de lo que decimos que es propiamente y por sí mismo<sup>40</sup>. Pero como no decimos de algo que es sino en la medida en que se encuentra formalmente determinado, resulta evidente que no se puede considerar como sustancia a la materia, en tanto que se la concibe como pura potencia por la exclusión de toda forma<sup>41</sup>.

Por otra parte, si bien la forma en cuanto tal no es lo propiamente receptivo del acto de ser (lo que es propio sólo del concepto de sustancia), sí está por sí misma en potencia con respecto al ser (*esse*), ya que el ser no es acto de la forma por medio de otro acto con respecto al cual la forma se encuentre anteriormente en potencia (así como

<sup>38</sup> Ver nota 34.

<sup>39</sup> CG II 54 n.2: «En primer lugar, porque la materia no es la sustancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario la materia es parte de la sustancia» (*Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae*).

<sup>40</sup> Ver nota 34.

Cf. In Met. VII lect. 2, nn.22-23: «... es imposible que la sola materia sea sustancia o que sea sustancia máximamente. En efecto, en aquello que es más propiamente sustancia se dan dos cosas: lo primero, que es separable. [...]. Lo otro es que la sustancia es lo señalado como individuo determinado. [...] Estas dos cosas [...] no convienen a la materia. Ya que la materia no puede existir por sí misma, sino por la forma por la que es ente en acto, dado que por sí misma sólo es potencia» (... *impossibile est solam materiam esse substantiam, vel ipsam etiam esse maxime substantiam. Duo enim sunt, quae maxime propria videntur esse substantiae: quorum unum est, quod sit separabilis. [...] Aliud est, quod substantia est hoc aliquid demonstratum. [...] Haec autem duo [...] non conveniunt materiae. Materia enim non potest per se existere sine forma per quam est ens actu, cum de se sit in potentia tantum*).

la materia llega a estar en potencia para ser por la forma), sino que la forma está por sí misma en potencia con respecto al ser. En efecto, dice Tomás que, si bien la forma es distinta del ser, la forma y el ser se relacionan entre sí por un orden, ya que la forma se compara con el ser como “la luz con el lucir, o como la blancura con el ser blanco<sup>42</sup>”. Es precisamente en razón de este orden que el mismo ser se compara con la forma como acto o complemento. Es más, precisamente en este orden de la forma al ser se encuentra la razón de la función actualizadora que una determinada forma sustancial tiene con respecto a la materia:

«De ahí que el mismo ser se compara con la misma forma como acto. Es precisamente por esto que en los compuestos de materia y forma se dice que la forma es principio del ser, ya que es complemento de la sustancia cuyo acto es el mismo ser: así como la transparencia es principio del lucir para el aire, dado que lo hace ser sujeto propio de la luz»<sup>43</sup>.

De lo anterior se sigue que la forma en cuanto tal se debe definir como principio de la especie y del ser en todo ente. En efecto, el ser se divide por lo que lo hace ser *tal*, vale decir, por la especie; pero como aquello por lo el ser se divide en distintas especies es la forma, tenemos que el ser se contrae en una especie por la forma, y según esto la forma se debe definir como principio de la especie en todo ente.

Por otra parte, dado que la forma se ordena por sí misma al ser como acto, resulta que el ser (*esse*) es acto propio de la forma. En efecto, a la forma por sí misma no le corresponde recibir ninguna otra perfección fuera de aquella que recibe por el ser (*esse*), ya que la forma no es otra cosa que el principio por lo que el ser (*esse*) es participado en el límite de una

<sup>42</sup> CG II 54 n.4: «... porque tampoco la forma es el mismo ser, sino que se relaciona con el ser según un cierto orden: en efecto, la forma se compara con el ser como la luz con el lucir, o la blancura con el ser blanco » (... *quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse*).

<sup>43</sup> Cf. CG II 54 n.: «Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis».

determinada especie. Por tanto, el ser se sigue por sí mismo de la forma<sup>44</sup> de la que es el complemento<sup>45</sup> propio<sup>46</sup> y más íntimo<sup>47</sup>.

De lo dicho hasta ahora resulta correcto sostener que la quiddidad de la forma se significa correctamente al definirla como principio del ser y de la especie en todo ente. Dicho de otra manera: toda forma se define prioritariamente como principio del ser y de la especie por sí misma (vale decir, por su orden al ser) y no por su relación de acto con respecto a la materia. Ya que, dado que la relación potencia-acto que tiene la forma con respecto al ser se establece por el mismo orden de la forma al ser, resulta que la relación acto-potencia entre la forma y la materia no constituye lo propio de la forma en cuanto tal; por el contrario, a una determinada forma le corresponde ser acto de la materia, no por ser forma, sino por ser *tal* forma. Del mismo modo, si a alguna forma sustancial le pueda convenir ser ella misma sujeto propio del acto de ser (*proprium suscetivum actus essendi*), no será algo que le corresponda en

<sup>44</sup> Cf. STh I q50 a5 : «El ser le corresponde én cuanto tal a la forma; en efecto, cada cosa es ente en acto en tanto que tiene forma» (*Esse autem secundum se competit formae; unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam*).

<sup>45</sup> Cf. *Quodl.* XII q5 a1 co.: «... todo lo que es en potencia y en acto, se hace en acto por participar de un acto superior. Por tanto, algo se hace máximamente en acto al participar, por semejanza, del acto puro y primero. Y el primer acto es el ser subsistente por sí; de ahí que cada cosa recibe su complemento por participar del ser y de esto se sigue que el ser sea el complemento de toda forma, ya que por él se completa lo que tiene ser, y tiene ser lo que es en acto; y así ninguna forma es sino por el ser. Y así digo que el ser sustancial de la cosa no es accidental, sino que es la actualidad de cualquier forma existente, tanto sin materia como con materia» (... *unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia*).

<sup>46</sup> Cf. *In IV Met.* lecc.2 (n.9): «... pues el ser (esse) de la cosa, aunque sea algo distinto de la esencia, sin embargo no debe entenderse como algo sobreañadido a la manera del accidente, sino como constituido por los principios de la esencia» (*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae*).

<sup>47</sup> Cf. *STh* I q8 a1: «Además, el ser es lo más íntimo de una cosa, lo que más la penetra, ya que es lo formal de todo lo que hay en la realidad, como quedó demostrado» (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet*).

cuanto forma sustancial, sino por ser de tal género o especie que pueda subsistir por sí misma<sup>48</sup>.

b) Actualidad virtual y actualidad real de la especie

A partir de las razones expuestas, resulta correcto y conforme al pensamiento de Tomás, sostener que toda forma por sí misma posee de algún modo la totalidad de su especie. En efecto, hemos visto que el ser se divide al contraerse en la especie de una forma, por lo que la especie debe estar de algún modo sólo en la forma; además, si la función actualizadora de la forma con respecto a la materia consiste en hacer a la materia receptiva del acto de ser al hacerla participar de la especie de la forma, es evidente también que la totalidad de la especie debe encontrarse de algún modo sólo en la forma para que ésta tenga la capacidad de comunicarla a la materia. Finalmente, también se debe recordar que a una forma le conviene unirse a una materia por ser *tal* forma, es decir, en razón de su especie, por lo que la especie se encuentra de algún modo completa sólo en la forma, incluso cuando se trata de la forma de una sustancia corpórea. Ahora bien, como esta posesión plena de la especie por parte de la forma se reconoce en relación a su virtud o capacidad de contraer al ser y en relación a su capacidad de comunicarla a la materia, podemos decir que toda forma posee *virtualmente* la totalidad de la especie.

Por otra parte, también es correcto sostener que, de un modo distinto, la forma sustancial de un cuerpo (sustancia corpórea) no puede completar la especie de la que es portadora si se llegara a encontrar subsistiendo separada de la materia. Porque, si bien es necesario sostener que el alma intelectual es un individuo subsistente, si ella no se encuentra teniendo ser junto con el

<sup>48</sup> Cf. *QDA* a6: «... aunque la materia no alcance el ser sino por la forma, no obstante la forma, en cuanto forma, no necesita la materia para su ser, ya que el ser es consiguiente a la forma misma, pero necesita de la materia por ser tal forma que no subsiste por sí. Por tanto, nada impide que haya una forma separada de la materia que tenga ser, y en semejante forma la esencia misma de la forma se compara al ser como la potencia al acto propio» (*Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*).

cuerpo, entonces no se actualiza por el ser la totalidad de la especie de la que es portadora: lo-que-es-ser-hombre. De modo que, si bien el alma racional que subsiste separada del cuerpo es una sustancia intelectual, *no es* por sí sola la sustancia-hombre. En este sentido se deben comprender la palabras de Tomás cuando sostiene que el alma subsistiendo, sin el cuerpo, no completa la especie. Pero si lo-que-es-ser-hombre no se realiza en el alma al subsistir por sí sola, será correcto decir que el alma del hombre actualizada por el ser sin estar unida al cuerpo no completa ni posee de un modo *real* la especie humana, sino que la especie humana es poseída completa de un modo real sólo por el todo compuesto<sup>49</sup>.

Sin embargo, esto no anula lo dicho anteriormente: el alma intelectual, aun subsistiendo separada del cuerpo y sin completar de modo real la especie humana por la actualidad del ser, no deja de ser un alma *humana*, porque según su especie le conviene unirse a un cuerpo<sup>50</sup>; por lo que, en este sentido, el alma separada no deja de poseer la especie humana completa de modo virtual.

De lo anterior se sigue que no hay contradicción en sostener que el alma separada pueda completar por sí sola la esencia de una sustancia intelectual y que, a la vez, pueda constituir una unidad sustancial al unirse a un cuerpo como acto formal de tal cuerpo. Porque si a una sustancia que es sólo forma le conviene además –de acuerdo a la especie que posee plenamente de un modo virtual– unirse naturalmente al cuerpo como forma, entonces el compuesto no puede no ser un todo sustancial.

Por tanto, si a una forma le corresponde, en virtud de un aspecto de su especie, sobrepasar a la materia y, a la vez, en virtud de otro aspecto de su

<sup>49</sup> Cf. *QDA* a1 co.: «Ahora bien, el individuo en el género de la sustancia no sólo implica que puede subsistir por sí, sino que es algo completo en alguna especie y género de sustancia. [...] Es preciso por tanto que el alma sea un individuo determinado, sin embargo, no como lo que completa en sí mismo la especie, sino como lo que perfecciona la especie humana como forma del cuerpo; y de un modo semejante la forma es un individuo determinado» (*Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; [...]. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et similiter est forma et hoc aliquid.*).

<sup>50</sup> Cf. *QDA* a15 co.: «*Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri*».

especie, ser acto del cuerpo, entonces podrá tener ser *por sí misma* (es decir, completando de modo real la esencia de una sustancia inmaterial) y a la vez comunicar su mismo ser a la materia que actualice al unirse a ella como forma según lo propio de su especie. De esta manera, el ser (*esse*) del cuerpo humano no es otro que el mismo ser del alma que, al no depender del cuerpo, puede conservar el ser sin estar unida a él<sup>51</sup>.

## CONCLUSIÓN

(1°) Hemos querido reafirmar la tesis de Tomás de Aquino sobre la subsistencia del alma estudiando algunos aspectos de su argumentación que parecen haber sido descuidados. Al revisar la literatura acerca de esta cuestión vemos que quienes argumentan a favor de la subsistencia del alma intelectual, por lo general, se limitan a insistir en las razones por las que se reconoce la independencia operativa del entendimiento con respecto al cuerpo<sup>52</sup>.

En este sentido, el artículo de Bazán plantea un problema que no se resuelve con aquellos argumentos, ni tampoco con aquel que Tomás mismo da para mostrar que es posible que una sustancia intelectual se una al cuerpo como su acto formal. Porque si fuera efectivo que el Aquinate se distanció de una concepción del alma como sustancia en sentido propio, tampoco tales argumentos serían aplicables.

Si bien Bazán sustenta su tesis en un erudito análisis textual, nos parece que las razones de nuestro estudio son suficientes para desechar sus conclusiones; porque el estudio comparado de uso de los términos sólo hace probable su hipótesis, mientras que el estudio de los principios de la

<sup>51</sup> Cf. *STb* I q76 a1 ad5: «Al quinto se debe decir que el alma comunica el ser en que ella misma subsiste a la materia corporal, con la que el alma intelectual se hace uno; de esta manera, el ser que del todo compuesto es del alma misma. Esto no sucede con las formas que no son subsistentes. Por este motivo, al destruirse el cuerpo, el alma humana permanece en su ser, pero no así otras formas» (*Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectualis fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae.*).

<sup>52</sup> En los textos revisados (cf. Bibliografía) no hemos encontrado un análisis de la parte de la argumentación de la subsistencia que hemos desarrollado en este estudio.

argumentación y el sentido de los conceptos tiende más a mostrar la necesidad y posibilidad de la posición contraria.

(2°) Por otra parte, anticipándonos a posibles cuestionamientos respecto de la posibilidad de que la forma sustancial pueda definirse por sí misma como principio del ser y de la especie, quisiéramos hacer algunas precisiones.

En primer lugar, se podría decir que Tomás llama a la forma sustancial principio del ser y principio de la especie, pero sólo en tanto que comunica el ser y la especie a la materia, por lo que no es conforme al pensamiento de Tomás usar estos términos para definir a la forma sustancial del modo presentado en este estudio; según esto, si una forma es subsistente, entonces ya no puede ser considerada como principio del ser<sup>53</sup>. Además, si se considera que el alma es por sí misma principio del ser, habría que decir que, en las sustancias inmateriales, la forma sustancial es causa formal de sí misma, lo que es absurdo.

Con respecto a esto, quisiéramos que se tomara en consideración lo visto acerca del orden de la forma con respecto al ser (*esse*) y la posesión virtual de la especie completa. Dado que, en todo aquello que no es el mismo ser subsistente (*ipsum esse subsistens*), el ser (*esse*) se tiene al contraerse y diversificarse según la especie, y como la especie se tiene por la forma, es preciso decir que por lo mismo que la forma es portadora de la especie (posee virtualmente la totalidad de la especie), es también aquello de lo que el ser se sigue por sí mismo<sup>54</sup>. Por otra parte, al decir que la forma sustancial es principio del ser en toda sustancia tanto corpórea como incorpórea, no se afirma que lo sea como causa del ser en algo, sino como aquello por lo que el ser puede darse en algo al contraerse en la especie de la forma. De esta manera, si bien en el plano real una forma sustancial pueda coincidir con una sustancia inmaterial, sigue siendo posible

<sup>53</sup> Esta parece ser la posición de Ignacio Guiu: «Pero es evidente que el principio por el que el hombre entiende es una forma propietaria en sí del ser, y no una forma “por lo que” algo es. [...] Hay formas que les compete ser sólo en el compuesto» (Guiu 1992, pp. 342-345).

<sup>54</sup> Una comprensión y definición de lo que es la forma sustancial en sí misma a partir de su relación con el acto de ser se encuentra sustentada por Norberto del Prado (cf. DEL PRADO, N. *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*. Friburgi Helvetiorum: Ex typis Consociationis Sancti Pauli, 1911, p 439-46.

distinguir conceptualmente a la forma sustancial de la sustancia inmaterial. Es así que sólo de la sustancia se puede decir que es *id quod est y proprium suscpetivum actus essendi*. En cambio, estos atributos pueden aplicarse sólo *per accidens* al concepto de forma sustancial cuando se trata de una forma a la que le conviene por su especie tener ser por sí misma; mientras que lo único que corresponde *per se* al concepto de forma es ser aquello de lo que el ser se sigue por sí mismo, y en este sentido, principio del ser.

(3°) Finalmente, quisiéramos destacar en esta conclusión la conveniencia de reconocer que el alma sea una forma sustancial subsistente y acto del cuerpo.

Toda forma sustancial comporta algún grado de superación de la mera materialidad. Esta superación se reconoce en la unidad predicamental y real de las sustancias corpóreas. La unidad categorial o predicamental (el ser hombre o el ser caballo) no depende de determinaciones formales accidental-sensibles, sino precisamente de aquellas que sólo pueden ser aprehendidas intelectivamente luego de la abstracción. Por otra parte, la unidad trascendental o real que tiene la sustancia en virtud del acto de ser<sup>55</sup>, aquella por la que se lo juzga indiviso en sí mismo, denota también una superación del nivel meramente material en que la determinación de la unidad depende sólo del límite que el observador pueda asignar arbitrariamente a un conjunto de materia.

Por tanto, si a toda forma sustancial le compete superar en mayor o en menor medida la pura potencialidad de la materia, resulta, si no necesario, al menos conveniente postular la existencia de formas sustanciales subsistentes que sean a la vez acto de la materia. Dicho de otra manera, en la forma sustancial subsistente se realiza de modo más pleno lo propio de la forma sustancial: el ser principio de la unidad categorial y trascendental de los entes sustanciales. Por lo mismo, nos parece que la insistencia en negar la posibilidad de la existencia de tales formas, conduzca inevitablemente a reducir el hilemorfismo aristotélico a un hilemorfismo “pitagórico” en que

<sup>55</sup> Cf. CG II n.5: «Por lo mismo algo tiene el ser y la unidad, ya que lo uno se sigue de lo ente. Luego, como toda cosa tiene ser por la forma, por la forma también tendrá la unidad» (*Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem*).

las determinaciones formales se comprenden sólo como armonía, vale decir, como estructuraciones cuantificables de la materia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTO MAGNO. *Summa Theologiae, Pars II, Tractatus XII*. París: Ed. Borget.

TOMÁS DE AQUINO. *Corpus Thomisticum*. Editado por Enrique Alarcón. 2000. <http://www.corpusthomicum.org> (último acceso: 2013).

\_\_\_\_\_. *Opera Omnia*. VII vols. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1980.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

BÁÑEZ, Domingo. *Tratado sobre el hombre (I). Comentario a Suma Teológica, I, q75 - q77*. Pamplona: Eunsa, 2007.

BAZÁN, B. Carlos. «The human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of eclectic Aristotelianism.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, nº 64 (1997): 95-126.

CRUZ CRUZ, Juan. *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2006.

\_\_\_\_\_. «El estado de inmortalidad: un problema de enfoque.» *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona: Eunsa, 2006. 95-106.

\_\_\_\_\_. «Ontología del alma humana.» En *Cuestiones disputadas sobre el alma*, de Tomás de Aquino, 9-52. Pamplona: Eunsa, 2006.

DEL PRADO, Norberto. *De veritate fundamentali philosophiae christianae*. Friburgi Helvetiorum: Ex typis Consociationis Sancti Pauli, 1911.

FABRO, Cornelio. *Introducción al problema del alma*. Madrid: Rialp, 1946.

GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *El alma humana y otros escritos inéditos*. Vol. N° 201. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, 2007.

GARCÍA VALVERDE, José Manuel. «Estudio preliminar.» En *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, de Pietro Pomponazzi, XI-CXII. Madrid: Tecnos, 2010.

\_\_\_\_\_. «Nifo contra Pomponazzi: El debate sobre la inmortalidad del alma en el ámbito de la moral.» *Fragmentos de Filosofía*, nº 7 (2009): 23-30.

GILSON, Etienne. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 1989.

GUIU ANDREU, Ignacio. *Sobre el alma humana*. Barcelona: PPU, 1992.

JOLIF, J. Y. «Affirmation rationelle de l'immortalité de l'âme chez S. Thomas.» *Lumière et Vie* 4, 1955: 59-78.

MANZANEDO, Marcos F. «La inmortalidad del alma según Báñez.» *Studium*, nº 41 (2001): 37-96.

\_\_\_\_\_. «La inmortalidad del alma según Cayetano.» *Angelicum*, nº 76 (1999): 309-340.

MILLÁN-PUELLES, Antonio. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp, 2009.

\_\_\_\_\_. *La inmortalidad del alma*. Edición póstuma dirigida por José María Barrio Maestre. Madrid: Rialp, 2008.

\_\_\_\_\_. *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 1984.

ORREGO, Santiago. «La inmortalidad del alma ¿"debate" entre Báñez y Cayetano?» *El alma humana: esencia y destino. IV centenario de Domingo Báñez (1528-1604)*. Pamplona: Eunsa, 2006. 77-93.

PIEPER, Josef. *Muerte e inmortalidad*. Barcelona: Herder, 1977.

POMPONAZZI, Pietro. *Tratado sobre la inmortalidad del alma*. Madrid: Tecnos, 2010.

REY ALTUNA, Luis. *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. Madrid: Gredos, 1959.

SEIDL, Horst. «L'importanza della dottrina di S. Tommaso d'Aquino sull'anima umana e Dio come sostanze.» *Angelicum* 1, nº 77 (2000): 99-124.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: Eunsa, 2002.

VIAL LARRAÍN, Juan de Dios. *El alma humana. Fundamentos metafísicos de una antropología filosófica*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

VIVES, Luis. «Sobre el alma y la vida.» En *Los filósofos del renacimiento. Selección de textos*, de Clemente Fernández S.I., 210-227. Madrid: BAC, 1990.