

EL MAS ANTIGUO Y DISCUTIDO ARGUMENTO PARA PROBAR LA INCORPOREIDAD DEL ALMA HUMANA

Entre los diversos argumentos que comúnmente se aducen en la Escuela para probar la incorporeidad del alma humana hay uno que, más que ningún otro, está pidiendo un estudio de revisión a fondo. Es el que se basa en la capacidad del entendimiento para conocer todos los cuerpos.

Es, por un lado, el más antiguo de los citados argumentos. Nació casi en los albores de la filosofía griega, en el apogeo de la época naturalista, cuando todos los filósofos buscaban la explicación de los fenómenos del universo sensible en causas de orden mecánico y material a él inmanentes; cuando el conocimiento, lejos de ser todavía el principal punto de apoyo para el ascenso lógico hacia lo espiritual, era, por el contrario, indicio de una más plena materialidad. Su autor lo formuló sin ver siquiera con claridad que abría en el pensamiento humano una brecha—la primera—hacia el mundo de lo espiritual.

Pero, a pesar de su rancio abolengo, el argumento constituye uno de los casos más curiosos de doctrina discutida. Baste decir que para Aristóteles es, sin disputa, la clave de su doctrina acerca de la naturaleza del alma intelectual; en Santo Tomás mantiene todo su rango, aunque sea ya al lado de algún otro argumento de no menor monta. Cayetano ve reiteradamente en él “la raíz de toda la doctrina peripatética acerca del entendimiento” (1). No obstan-

(1) *In III de anima*, c. I, text. 1. Cfr. *In I P.*, 75, 2, X.

te, el argumento es ineficaz para Suárez, cambia su sentido Escoto, dudan de su valor no pocos ni de los menos autorizados tomistas; los más sólo lo aceptan a base de violentar su sentido original, y, como consecuencia de todo esto, es tal la confusión que reina en torno a él, que es hoy muy difícil saber a qué atenerse, tanto acerca de su valor como de su verdadero sentido. Mirando al horizonte tomista del argumento se podría sin duda repetir la fuerte expresión que, mirando a su horizonte aristotélico, pronunció San Alberto Magno:

“Ecce haec est intentio Aristotelis de natura possibilis intellectus, quem posteriores eo Peripatetici hanc usque in diem exponunt: *et nullus ad plenum intellexit ob dubiorum difficultatem quae sunt in dictis illis*” (*De anima*, L. III, tract. II, c. 2. *Opera omnia*, Lugduni, 1651, t. III, p. 133a).

Esto ha sido lo que nos movió a ocuparnos del presente tema, con la aspiración—nada fácil por cierto de llevar a cabo—de arrojar un poco de luz sobre todo esto y de ver si el argumento primero en el tiempo no podrá seguir siendo también, como lo fué para Aristóteles y Santo Tomás, el primero en valor demostrativo.

Nuestro estudio es ante todo, como lo exige el tema, histórico y exegético. Después de esbozar la historia primitiva del argumento antes de Aristóteles y, sobre todo, en el Filósofo, nuestro trabajo principal consistirá en exponer la mente de Santo Tomás, donde el tema alcanza su más completa expresión. Supuesta esa labor, nos será fácil lanzar una mirada revisora a través de los comentaristas—tomistas y no tomistas—para poder al fin emitir un juicio sobre el valor y el alcance del argumento.

La mayor dificultad de nuestro estudio radica en la confusión misma que reina en torno a la materia. No hemos encontrado ni siquiera dos comentaristas que, estudiando el tema con cierta amplitud, estuvieran acordes entre sí, y menos con Santo Tomás, en todos los puntos esenciales. Tal es la razón de que hayamos tenido que trabajar ante todo sobre los textos del Angélico para partir de ellos hacia los comentaristas.

LOS ORIGENES DEL ARGUMENTO

En la filosofía griega, ya desde sus mismos albores, se advierte una tendencia siempre creciente a superar la pasividad de la materia y el desorden del Caos primitivo o Apeiron de que habló Anaximandro. A impulsos de esa tendencia, casi todos los filósofos introducen en su sistema un principio esencialmente activo y una Inteligencia, Nous o Logos ordenador. Jenófanes habla del Uno, libre de toda fatiga en su actividad intelectual. Meliso, más tarde, alude a un Ser exento de dolor, por cuanto sufrir importa pasividad y corrupción. Heráclito, por su parte, considera como primer elemento el Fuego, sutilísimo, esencialmente activo y penetrado por la Inteligencia o Logos. En la Escuela jónica, Tales habla de un Nous que corre velozmente sobre la materia. Diógenes Apolonio considera como primer elemento el Aire, también sutil, activo e inteligente. Y el mismo Empédocles coloca al lado de los cuatro elementos pasivos otros dos activos, el Amor y el Odio, por los cuales se explica el movimiento y el orden de los primeros.

Ninguno de estos filósofos llegó, sin embargo, en su concepción a elevarse por encima de lo puramente material, pues no supieron explicar la naturaleza de ese factor activo e inteligente sino por conceptos materiales; ni su acción sino por una causalidad de orden puramente mecánico. Por más que insistentemente lo contrapongan a la materia grosera y pasiva, la diferencia no llega a ser más que de grado.

En lo que se refiere al alma de los vivientes, en particular a la del hombre, este materialismo fué acentuado aún más por varios de los filósofos. Aristóteles, haciendo historia de la doctrina del alma, nos dice que tres cosas atribuían los antiguos al principio vital, por las cuales diagnosticaban su naturaleza: la sutileza, la movilidad esencial y el conocimiento. Por los dos primeros criterios llegaban a la conclusión de que el alma está constituida por los principios primeros de todas las cosas, en cuanto que tales principios son, generalmente, algo sutil y esencialmente activo como el alma misma (7).

(7) Cfr. W. WINDELBAND, *Historia de la Filosofía. I.—La Filosofía de los griegos*, México, 1918, pp. 93 ss.

Pero Aristóteles subraya cómo de un modo especial llegaban a esa conclusión por la vía del conocimiento. Efectivamente, partían del principio de que "simile simili cognoscitur", y no sólo hacían entrar en el constitutivo del alma los principios activos y sutiles, sino todos los primeros elementos de las cosas (8). La vía del conocimiento era, por lo tanto, la que más directamente llevaba al materialismo psicológico.

Empédocles, en quien Aristóteles centra su atención en este punto, es quien con más decisión expuso esta doctrina. Son los seis elementos los que tienen que constituir la esencia del cognoscente como tal:

"Terra videmus terram, aqua aquam; aethere aetherem divinum, sed non nisi ignem ignem exitiosum; amore amorem, tristi tandem discordia discordiam" (*De Anima*, 2, 404 b 13s.).

Para Empédocles, el conocimiento se explica por el encuentro de átomos, que effuyen de las cosas, con los átomos de la misma naturaleza existentes en el sujeto. Por eso el conocimiento se encuentra en todo el organismo y cambia con la constitución de éste; pero se encuentra, sobre todo, en la sangre, donde la mezcla de los elementos es más perfecta (9). Parece incluso que atribuyó algo de conocimiento a todas las cosas debido a que todas están integradas por los seis elementos (10).

Y esto no lo aplica Empédocles sólo al conocimiento sensitivo, sino también al intelectual, que confunde con el primero (12). Por lo tanto su conclusión materialista alcanza también al alma humana.

Pero en esta corriente materialista encuentra Aristóteles entre

(8) Después de exponer estas doctrinas en detalle, el Filósofo resume así su pensamiento: "Itaque—ut breviter dicam—omnes animam ope trium notarum definiunt: ope motus, ope sensationis, ope incorporeitatis; sed unaquaque earum ad ipsa principia est reducta, Quapropter etiam illi, qui animam ope cognitionis definiunt, eam aut elementum aut elementorum compositum faciunt atque omnes—uno solo excepto—hac de re eodem fere modo loquuntur; dicunt enim: "simile simili cognoscitur"; et quia anima omnia cognoscit, eam ex omnibus principiis componunt" (*De anima*, I, 2, 405 b 11 ss. Aristóteles cita como defensores de esta doctrina a Empédocles y a Platón (*Ibid.*, 404 b 7 ss.) y alude a otros, entre los que se encuentra ciertamente Heráclito (*Ibid.*, 405 a 5; 405 a 25-29). (Citamos esta obra de Arist. por la edit. bilingüe de P. SIWEK, S. J., Romae, 1943.)

(9) JOHN BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, páginas 284-285.

(10) DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, fragm. 103.

(12) Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 3, 427 a 22.

los filósofos que le precedieron una notable excepción, la de Anaxágoras:

“Anaxagoras solus affirmat intellectum esse passionis exper-tem eumque nihil communis cum ulla alia re habere” (*De Anima*, 2, 405 b 20). “Certe affirmat eum solum (intellectum scil.) esse inter res, quae existunt, simplicem, immixtum, purum” (*Ibid.*, 405 a 16, Cfr. *Metaf.*, I, 3).

El texto en que Anaxágoras expone la doctrina a que alude Aristóteles es de sumo interés para nuestro propósito. Vamos a transcribirlo traducido al castellano y subrayando los conceptos más pertinentes:

“Todas las demás cosas tienen algo de todo. Por el contrario, el Intelecto es infinito, autócrata, no se mezcla con nada, sino que está sólo en sí. *Si no estuviera sólo en sí, sino que se mezclara a alguna cosa, tendría algo de todas las cosas, pues en todas ellas hay algo de todo; y así le sería impedido por esto que tendría de todas las cosas el dominar en todas ellas, como de hecho, permaneciendo en sí, domina.*

El Intelecto es la más sutil y la más pura de todas las cosas; *tiene un perfecto conocimiento de todas ellas y una máxima potencia por la cual domina sobre todo...*

El Intelecto conoce todo lo que se encuentra mezclado y todo lo que se encuentra segregado y distinto.

Las cosas futuras, las que son ahora y las que ya no son, todo lo dispuso el Intelecto, como también el movimiento circular...

Lo denso se distingue de lo raro, lo frío de lo caliente, lo oscuro de lo luminoso, lo seco de lo húmedo. En éstos se encuentran muchas partículas de muchas cosas. Pero la separación de unos y otros no ha sido hecha sino por el Intelecto (15).

Sobre el alcance de este texto se ha discutido mucho. Algunos historiadores (16) creen que Anaxágoras alcanzó con él un concepto absolutamente inmaterial. La sentencia más común (17) es, sin embargo, la contraria. Ciertamente Anaxágoras concede al *Nous* atributos y calificativos que no cuadran con una realidad perfectamente inmaterial. Lo considera sujeto al espacio al decir que envuelve el universo, algo así como el éter; le aplica un calificativo

(15) DIELS, ob. cit., fragm. 12.

(16) F. KLIMKE, S. J., *Historia de la Filosofía*. ed. Labor, Barcelona, 1947, p. 31.

(17) JOHN BURNET, ob. cit., p. 309; COVOTI, *I presocratici*, Napoli, 1934, p. 226.

enteramente corpóreo al decir que es "el más sutil". Parece, por tanto, que el Nous de Anaxágoras se encuentra en la misma línea que el Uno de Jenófanes, el Logos de Heráclito, el Aire de Diógenes Apolonio o el Amor de Empédocles. Y de ahí que el mismo Aristóteles (18), y antes que él Platón (19), le reprochen el no haber atribuido al Nous más que una causalidad mecánica.

No obstante, es indudable que el citado texto nos presenta algo nuevo y desconocido hasta entonces en la historia del pensamiento humano: un razonamiento que por la fuerza de sus principios desemboca lógicamente en la esfera de lo puramente inmaterial. Anaxágoras presupone la tesis eleática de la pasividad esencial de la materia primitiva. Ahora bien: el movimiento y el orden a que esa materia se encuentra sometida de hecho no pueden provenir de la materia misma. Un movimiento se puede explicar por otro anterior; pero, en definitiva, el movimiento es necesario explicarlo por una causa superior, por un principio esencialmente activo y exento, por tanto, de materia. Porque si ese principio "no estuviera solo, sino que se mezclara a alguna cosa, tendría algo de todas las cosas, pues en todas ellas hay algo de todo; y así le sería impedido por esto que tendría de todas las cosas el dominar en todas ellas".

Como hace notar Gomperz (20), Anaxágoras era una mentalidad intuitiva y observadora más que dialéctica. Adivinó muchas cosas, que dejó esbozadas en las páginas de la filosofía griega, sin llegar a realizar la síntesis en que quedarán todas integradas y perfectamente definidas. En nuestro caso dejó sin apurar el alcance dialéctico de su razonamiento y sin definir con precisión el concepto de inmaterialidad por él lógicamente alcanzado; cosa tanto menos extraña cuanto que tal concepto resultaba completamente insólito frente a la ascendencia filosófica del clazomenio (21). Le quedaba reservado a Aristóteles, después de los grandes pasos dados por Sócrates y Platón hacia la idea de lo espiritual, poner de relieve el alcance del razonamiento anaxagóreo.

La misma concepción que tiene del Nous, la tiene también Anaxágoras del alma o principio animador de los vivientes, incluso los

(18) *Metaph.*, I, 4, 985 a 18 ss.; *Phys.*, VIII, 5, 256 b 24.

(19) *Phedo*, *Opera omnia*, Basileae, 1551, p. 510.

(20) TEOD. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grece*, Paris, Payot, 1928, pp. 245-263.

(21) Aristóteles dice, sin embargo, que en la doctrina del Nous precedió a Anaxágoras Hermótimo Clazomenio. *Metaph.*, I, 3, 484 b 17 ss.

vegetales, pues ésta no es más que una participación de aquél (22), al cual se reintegra al morir el viviente.

Pero hay que advertir que el razonamiento del clazomenio está basado en el movimiento. El Nous es considerado inmixto como postulado de su dominio sobre todas las cosas. Si lo considera también conoedor de todo, no parece que sea sino porque se trata de un conocimiento ordenador y activo, que es también, al fin y al cabo, una forma de dominio.

No obstante, Anaxágoras aparece también en la historia como el autor de otra doctrina que permitiría llegar a la misma conclusión de la inmaterialidad del Nous por la vía del conocimiento. Efectivamente, en contra de todos sus predecesores, Anaxágoras enseñó que el conocimiento no es "a simili", sino "a dissimili", y que siempre importa una pena o pasión. Y fundamenta su doctrina en agudas observaciones. Una cosa no es afectada, dice según la exposición de Teofrasto (23), por su semejante, sino por otra distinta. Vemos por la imagen que se forma en la retina; pero si la imagen estuviera ya allí no se vería, porque sobre una pantalla en color no se ve la imagen del mismo color, sino sólo la de color distinto. Lo mismo sucede con el gusto y con el tacto. Lo que es exactamente de la misma temperatura que el órgano de la sensación no se percibe.

¿Hay alguna relación entre esta doctrina y la del Nous? En los textos de Anaxágoras no se encuentra base para establecerla. En este caso parece que tampoco supo apurar el alcance dialéctico de sus observaciones, llegando por la vía del conocimiento-pasión o del conocimiento "a dissimili" a establecer la inmaterialidad del Nous y del alma cognoscente.

También este paso estaba reservado a Aristóteles (24). Ha de

(22) "En cada cosa hay una porción de cada cosa, excepto en el Nous; y hay algunas cosas en las cuales está el Nous y que tienen al Nous por dueño: todas las que tienen vida" (DIELS, ob. cit., fragm. 11. Cfr. *Ibid.*, fragm. 12; ARISTÓTELES, *De anima*, I, 2, 404 a 25; 405 a 12).

(23) *De sensu et sensibilibus*, París. Didot, 1866, p. 27 ss. Teofrasto cataloga así los filósofos griegos a este respecto: "Alii contrariis, alii similibus fieri censent (cognitio scil.). Similibus Parmenides, Empedocles, Plato dicunt; contrariis Anaxagoras et Heraclitus."

(24) Aristóteles relaciona ya ambas doctrinas al ver en Anaxágoras una excepción entre los filósofos que por el principio del conocimiento "a simili" llegaron a una conclusión materialista acerca del cognoscente como tal. (*De anima*, I, 2, 405 b 12 ss.; II, 5, 416 b 32 ss.)

ser el Filósofo quien recoja y desarrolle en todas sus virtualidades los dos puntos que hacen a Anaxágoras el padre del primer argumento para probar la espiritualidad del alma: el razonamiento a base del movimiento y la doctrina del conocimiento "a dissimili".

EL ARGUMENTO EN ARISTÓTELES

Naturaleza de las facultades sensitivas.

Después de estudiar las potencias vegetativas, pasa Aristóteles, en su tratado *De anima*, a considerar las facultades sensitivas, y ante todo dedica un capítulo a la sensación en general (II, 5, 416, c. 32 ss.).

Poco antes había ya establecido que la sensación es una especie de mutación cualitativa (*Ibid.*, II, 4, 415 c. 24 ss.), es decir, una alteración, que implica, como tal, movimiento y pasión. En el citado capítulo va a precisar el sentido de esta pasión.

Su punto de partida es una crítica a la doctrina de los antiguos filósofos, para quienes el conocimiento era una pasión "a simili", que implicaba la presencia de lo conocido en el cognoscente. Tal como la concebía Empédocles, por ejemplo, la sensación se realizaría por el encuentro de un elemento con el mismo elemento existente en el sujeto. "Terra terram cognoscimus et aqua aquam...", había dicho.

Esta doctrina es absurda para Aristóteles. Para probarlo remite por de pronto a su enseñanza general sobre la acción y la pasión, según la cual todo movimiento o devenir supone, como punto de partida, una semejanza o contrariedad, aunque se acabe en semejanza o conveniencia (27). Según esto, entrañando el conocimiento sensitivo una pasión, un devenir, lógicamente se sigue que el cognoscente no puede ser ni poseer en sí la cosa conocida antes de conocerla.

Pero además aduce Aristóteles otros inconvenientes más obvios

(27) "Docent nonnulli, etiam [in sensatione] simile a simili pati. Quod quoniam pacto sit possibile vel impossibile, in disputationibus generalibus de actione et de passione diximus" (*Ibid.*, II, 5, 416 b 35 ss.). Alude aquí el Filósofo a *De generat. et corrupt.*, I, 7, 323 b 18 ss.

y concretos. Si los sentidos tuvieran en sí su propio objeto, es claro que se conocerían naturalmente a sí mismos, que estarían siempre conociendo en acto, que no necesitarían recibir nada de las cosas exteriores. En una palabra: que no habría verdadero devenir ni verdadera pasión. ¿Por qué no sucede así, se pregunta el Filósofo?

Por un camino indirecto volvemos a la conclusión de antes. La única respuesta posible—dice—es que los sentidos, antes de sentir, *no son la cosa sentida en acto, sino en potencia* (28).

Teniendo en cuenta, por otra parte, que la potencia no es actuada sino por el ser en acto, lo dicho basta también para concluir que el conocimiento no se realiza a simili, sino “a dissimili”, con la semejanza que hay entre acto y potencia; es decir, que *los extremos son contrarios antes de la actuación, aunque sean al término de ésta semejantes* (29).

Luego precisa el Filósofo la naturaleza de la potencialidad y de la pasión sensitivas. Ante todo, por un parangón con el conocimiento intelectual, establece que la potencialidad de que viene hablando no es la indirecta y remota que tiene el sujeto cuando todavía carece de las facultades; ni tampoco la demasiado próxima de la facultad actuada ya “in actu primo” por el objeto, como sucede al entendimiento en su conocimiento habitual; sino la potencialidad de la facultad, que, aunque plenamente constituída como tal, no posee todavía ninguna determinación *por parte del objeto*, sino que se encuentra *respecto de él* en potencia primera radical (*Ibid.*, 417 a 21 ss.).

Además aclara Aristóteles que la pasión por la cual el sujeto en potencia recibe la actuación intencional del objeto como principio activo, no es la pasión física o natural, en la cual la recepción de una forma implica la privación de otra, según la alternativa “generatio unius corruptio alterius”. La pasión sensitiva no implica corrupción ni pérdida alguna de perfección, sino simplemente un en-

(28) “Surgit tamen hic difficultas: cur sensus seipsos non sentiunt, vel aliis verbis, cur sine obiectis externis non producant sensationem, etsi insit eis ignis, terra aliaque elementa, quae sunt sensationum obiecta sive per se sive per accidentia sua? Patet igitur inde [tale erit responsum meum] facultatem sensitivam non esse actu, sed potentia tantum!” (*De anima*, II, 5, 417 a 2 ss.).

(29) “Partim quidem a simili, partim autem a dissimili [omnia pati(u)ntur]; etenim patitur, quod est dissimile: at cum est iam passum, simiile est” (*Ibid.* 417 a 19. Cfr. *De sensu et sensato*, 438 b 3; 439 a 12).

riquecimiento del sujeto por una forma o perfección nueva (*Ibid.*, 417 c. 2 ss.).

De todas maneras, la pasión cognoscitiva consiste todavía para Aristóteles en *la recepción de la forma del objeto*, como principio activo que reduce al acto la potencialidad radical de la facultad. Por eso, aunque el devenir de la acción cognoscitiva no sea precisamente una mutación natural, presupone por parte del sujeto la carencia de la forma del objeto, incluso en el orden físico. La facultad no puede ser, ni aun físicamente, su objeto si, para poseer su forma de modo cognoscitivo, necesita recibirlo de afuera. Siendo la forma real del objeto el principio activo en ambos órdenes, si estuviera dentro físicamente, bastaría ella para actuar al sujeto de modo intencional sin el concurso de las cosas exteriores, y si, por el contrario, para conocer se necesita de hecho de algo exterior, es que esto no pertenece al constitutivo físico de la facultad.

Los antiguos, por el principio del conocimiento "a simili", llegaban a determinar de una manera positiva y precisa el constitutivo de cada facultad: un sentido estaría constituido por una mezcla de todas aquellas cosas que conoce. Aristóteles, estableciendo el principio contrario, diagnostica la naturaleza de una facultad cognoscitiva con la misma precisión, pero de un modo negativo: *la facultad carece en su constitutivo de todo aquello que conoce*.

Y es consecuente con su principio al hablar de cada uno de los sentidos en particular. Después de establecer que las potencias se han de conocer por las operaciones y por los objetos (*Ibid.*, II, 4, 415 a 14 ss.), comienza el examen de los sentidos en particular por el estudio de sus objetos en general. Los divide, según es sabido, en "per se" y "per accidens", y los primeros, en *proprios* y *comunes* (*Ibid.*, II, 6, 418 a 8 ss.). Como objetos comunes de los sentidos enumera el movimiento, el reposo, el número, la figura y la magnitud (*Ibid.*, 418 a 17 ss.) y precisa que el objeto propio es el principal entre los objetos "per se" y el que especifica la facultad y sirve para determinar su naturaleza (35). De acuerdo

(35) "Inter sensibilia per se [sensibilia] propria sunt sensibilia principalia, et ad quae [percipienda] essentia cuiusque sensus suapte natura est accommodata" (*De anima*, II, 6, 418 a 24). De acuerdo con esta doctrina Aristóteles dice constantemente que cada facultad debe carecer, en sí y en su órgano, de su sensible propio; no dice, en cambio, que deba carecer del sensible común, y, por el contrario, afirma que todo órgano o "sensorio" es extenso (*Ibid.*, II, 12, 424 a 24 ss.).

con todo esto, al hablar de cada uno de los sentidos externos determina negativamente su constitutivo con sólo advertir que *es potencialmente lo que su objeto propio es en acto*. He aquí los textos referentes al olfato, al gusto, al tacto y a la vista:

“Odor venit ab objecto sicco, sicut sapor a liquido; proindeque organum odoratus est in potentia tale [quale actu est obiectum, i. e., siccum]” (*De anima*, L. II, c. 9, 422 a 6-7).

“Itaque facultas gustus est in potentia talis [quales sunt actu species modo descriptae]: obiectum autem gustus est, quod facultatem hanc in actum educit” (*Ibid.*, c. 10, 422 b 15-16).

“Sensorium harum [qualitatum] est [sensorium] tactus—illa videl. pars, in qua prima sensus, qui dicitur “tactus”, invenitur, et quae in potentia est talis [quales sunt qualitates dictae]; sensatio enim in passione quadam consistit adeo, ut [obiectum], quod efficit, ut [organum] sit actu tale, quale est ipsum, efficit hoc, quia organum iam est in potentia tale” (*Ibid.*, c. 11, 423 b 31-424 a 2) (38).

“Ut aliquid [qualitatem] albam aut nigram sentiat, actu nec album nec nigrum esse debet sed in potentia debet esse utrumque (et eodem modo etiam de aliis [sensibilibus])” (*Ibid.*, 424 a 7 ss.).

El argumento aplicado al entendimiento

Aristóteles no hace referencia explícita al principio expuesto al tratar de los sentidos externos, sentido común (*Ibid.*, III, 2, 426 b 9 ss.) e imaginación (*Ibid.*, III, 3), pero lo presenta en cambio al tratar del entendimiento posible, como el camino fundamental para determinar su naturaleza. Aunque un poco extenso, transcribiremos aquí el texto completo, que es de sumo interés para nuestro caso:

“Quod attinet animae partem, cuius ope anima cognitionem atque prudentiam exercet—sive [haec pars] sit realiter aut saltem logice separabilis vel inseparabilis—considerandum est, *qualis sit eius differentia [specifica]* et quonam tandem modo fiat intellectio.

Si intellectio est reapse sensationi analoga, consistet aut in aliqua passione ab intelligibili, aut in alia aliqua eiusmodi re. Quare [haec animae pars] debet ex una quidem parte esse impassibilis, ex altera autem *debet esse capax recipiendi formam atque esse in potentia talis [qualis est actu haec forma]*, at non debet esse ipsi identica; et sicut [facultas] sensitiva ad sensibi-

lia, ita etiam similiter debet se habere intellectus ad intelligibilia; proindeque—cum omnia intelligat—debet necessario *expers esse omnis mixtionis*, ut—quemadmodum Anaxagoras ait—imperium teneat, i. e. ut cognoscat: *nam [si quam formam propriam haberet, haec forma], dum iuxta [formam] extraneam appareret, impediret eam atque obstrueret ideoque intellectus non potest ullam aliam habere naturam, nisi hanc esse in potentia.*

Quae cum ita sint, animae [pars], quae intellectus dicitur voco autem intellectum id, ope cuius anima cogitat atque iudicat, non est penitus ens actu, priusquam intelligat. *Ideoque neque rationi consentaneum est admittere [eum esse] corpori mixtum; alioquin determinatan aliquam qualitatem: frigidam aut calidam haberet, immo etiam aliquod organum—aeque ac [facultas] sensitiva—possideret, at de facto nihil [horum] habet” (Ibid., III, 4, 429 a 10-29).*

Ante todo es de advertir que Aristóteles trata directamente de la facultad formalmente intelectual del alma, que es para él el entendimiento posible. Así lo manifiesta con claridad el contexto, contra lo que pensaron Filopón, que sostuvo se trataba aquí de la substancia del alma, y Averroes, que refiere este texto a la cogitativa.

Pues bien, Aristóteles, dejando por el momento en suspenso la

pos. La conclusión se impone: "debet necessario expers esse omnis mixtionis".

Esta "mixtio" es necesario entenderla en el ambiente histórico en que hemos visto moverse a Aristóteles al tratar de la sensación. Es la mezcla propugnada por Empédocles y negada por Anaxágoras, y a la cual se refiere también el Filósofo al hablar de los sentidos. Tal mezcla implicaba la presencia física en el cognoscente de algún elemento de todas las cosas cognoscibles, para que, al encuentro de los semejantes, se realizara el conocimiento. La negación aristotélica de esta mezcla implica, por el contrario, como en Anaxágoras, la ausencia en el constitutivo físico de la facultad de cualquier elemento o forma de las que son su objeto.

De esta manera aprovecha Aristóteles uno de los principios formulados por Anaxágoras, el del conocimiento "a dissimili".

Pero el filósofo clazomenio había formulado también un razonamiento por el que probaba precisamente que el Nous es inmixto:

"Si el Intelecto no estuviera solo en sí, sino que se mezclara a alguna cosa, tendría algo de todas las cosas...; y así le sería impedido por esto que tendría de todas las cosas el dominar en todas ellas".

Aristóteles tiene sin duda estas expresiones en la memoria cuando al primer razonamiento añade, en forma de confirmación, este otro que es una parodia del de Anaxágoras, sólo que en el orden del conocimiento:

"Nam [si quam formam propriam haberet, haec forma], dum iuxta [formam] extraneam appareret, impediret eam atque obstrueret".

Sin embargo, en Aristóteles el último razonamiento adquiere un nuevo carácter por basarse en nuevos principios. Según Anaxágoras, la Inteligencia que domina y conoce debe carecer de todo cuerpo, porque la materia es esencialmente pasiva. Según Aristóteles, el entendimiento es inmixto porque, siendo los cuerpos su objeto, si teniendo uno en su constitutivo lo conociera naturalmente, éste le impediría conocer los demás.

Por ambos razonamientos Aristóteles llega a una única conclusión: que el entendimiento por sí mismo, dentro del ámbito a que se extiende su objeto, no es ninguna naturaleza en acto, sino todas en potencia.

Esto no quiere decir, como han recelado algunos comentaristas, que el entendimiento no tenga por sí mismo ninguna actualidad. Para Aristóteles es indudablemente cierta virtud o facultad, aunque de un orden superior a su objeto corpóreo. Por eso la segunda parte establece todavía que el entendimiento tampoco es una virtud radicada o sustentada en un cuerpo, a manera de las facultades sensitivas radicadas en un órgano. Y lo prueba, ante todo, remitiendo expresamente al segundo de los dos razonamientos ya expuestos: el entendimiento, aunque inmixto en sí, tendría que participar de las cualidades determinadas del cuerpo en el cual radicara: “Alioquin determinatam qualitatem: frigidam aut calidam haberet”; y ya queda dicho que cualquiera de estas cualidades determinadas, siendo conocida connaturalmente por la facultad, impediría el conocimiento de las demás.

Además insinúa Aristóteles que en esta última hipótesis existiría un órgano de la intelección como existe el de las facultades sensitivas:

“Immo etiam aliquod organum—aeque ac [facultas] sensitiva—possideret; at de facto nihil [horum] habet” (48).

Tal es el razonamiento, según los textos aristotélicos. Su estructura queda ya definida en todos sus elementos esenciales y ninguno de los comentaristas ha de aportar nada esencialmente nuevo. Por eso vamos a dejar de lado a éstos y situarnos, sin más, en Santo Tomás, en quien el argumento alcanza su pleno desarrollo y cuyos textos son, con los del Filósofo, la base de todos los estudios y discusiones en torno a la materia.

(48) Santo Tomás, y con él los comentaristas escolásticos, juzgan que Aristóteles excluye aquí el órgano en virtud del argumento “a priori” expuesto (D. THOMAS, *In III De anima*, lect. 7, n. 685). Los críticos modernos, en cambio, advierten que lo hace más bien atendiendo a la experiencia e independientemente del argumento. “Après avoir démontré que l’intellect ne peut être “mêlé” à un corps sous peine de voir s’évanouir la possibilité de l’opération intellectuelle, Aristote n’en déduit pas que l’intellect n’a pas d’organe: pour lui c’est un fait indiscutable que l’observation révèle” (M. DE CORTE, *La doctrine de l’intelligence chez Aristote*, París, Vrin, 1934, p. 50). La actitud de los comentaristas clásicos encuentra su justificación, por un lado en que es difícil establecer con certeza por experiencia la ausencia de todo órgano intelectual, y por otro, en que para ellos es completamente equivalente el que el entendimiento tenga un órgano y el que sea forma de un cuerpo, que es lo que se excluyó directamente por el argumento “a priori”.

EL ARGUMENTO EN SANTO TOMAS

LAS FUENTES USADAS POR EL SANTO

El argumento de Aristóteles fué conocido en el Occidente latino tanto por las obras de los árabes como por su texto original del tratado *De anima*, que fué de las primeras obras aristotélicas traducidas al latín e introducidas en las escuelas de Francia y Alemania (49). San Alberto trata ya extensamente del tema en su comentario a dicha obra, haciéndose eco de un gran número de comentarios y opiniones (50). En cuanto a Santo Tomás, lo conoció también directamente en el texto aristotélico. La primera vez que lo expone, en el *Comentario a las Sentencias*, cita en el mismo artículo repetidamente el libro III *De anima*. A esta misma fuente remite en otros textos paralelos. Particularmente su más famosa formulación del argumento, la de la *Suma Teológica*, evoca directamente la detallada y profunda exposición que le había dedicado en su comentario al *De anima*, escrito uno o dos años antes (51).

Santo Tomás demuestra conocer, además, a este respecto el comentario de Averroes, quien, por cierto, había prestado mucha atención al argumento, en el cual halló su principal base para la doctrina del entendimiento único y separado.

LOS TEXTOS DE SANTO TOMAS

El uso exclusivo que se ha hecho de algunos textos insuficientemente representativos del pensamiento del Santo en esta materia y la necesidad de interpretarle por sus propias palabras, nos obligan antes que nada a hacer un recuento, completo en lo posible, de todos los textos donde expresamente expone el argumento, según un orden cronológico y buscando el mayor rigor crítico posible.

(49) M. DE WULF, *Histoire de la Philos. Médiéval*, Louvain-París, 1936, pp. 28-33, 38.

(50) *De anima libri III*, L. III, tract. II, cc. 1-15. *Opera omnia*, t. III, Lugduni, 1651, p. 131 ss.

(51) Según la cronología establecida por los críticos, Santo Tomás escribió el *Comentario al De anima* hacia 1266, y la I Parte de la *Suma Teológica*, entre 1267 y 1268 (A. WALZ, O. P., *San Tommaso d'Aquino*, Roma, 1945, pp. 206-7).

Y, aunque sea a riesgo de llenar algunas páginas más, juzgamos de interés transcribir aquí antes que nada toda esa base documental. Ello nos facilitará en cambio las citas, que se harán a lo largo de la exposición con sólo indicar el número con que aquí encabezamos cada texto.

1. *In II Sent., dist. 19, q. 1, a. l. c.*

Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet; quod patet praecipue ex tribus. Primo, quia haec operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum; unde oportet illud principium cuius est haec operatio ab omni forma corporali absolutum esse.

2. *Quodlib. X, a. 6, c.*

Anima autem rationalis habet per se operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante; scilicet intelligere, ut probat Philosophus III De Anima (text. comm. 6). Non enim posset omnium sensibilibus formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata, vel nisi esset actus omnium, cum nihil recipiat quod jam habet. Oportet ergo, si anima per aliquod organum intelligeret, quod suum organum careret omni forma sensibili, cum omnes formas sensibiles sit nata intelligere; sicut pupilla caret omni colore ad hoc quod visus possit omnes colores cognoscere. Impossibile est autem esse aliquod organum corporale carens omni forma sensibili.

3. *Summa C. Gent., l. II, c. 59, obi. 2.*

Quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilibus ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oportet esse, si esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis; quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

4. *Comment. in De anima, lect. 7, nn. 680, 684-5.*

Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia, et cuius est receptivum; sic-

ut pupilla, quae est in potentia ad colores, et est receptiva ipsorum, est carens omni colore: sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium: ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: "Intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet", id est impediet intellectum, et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appellat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia: sicut diceremus quod humor amarum esset intus apparens linguae febricitantis.

Deinde... ostendit quod intellectus non habet organum corporale... Dicit ergo primo, concludens ex praedictis, quod si intellectus noster, ad hoc quod cognoscat omnia, oportet quod non habeat naturam aliquam determinatam ex naturis rerum corporali-um quas cognoscit, eodem modo rationabile est quod non "misceatur corpori", id est quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva: quia si erit aliquod organum corporale intellectui, sicut est partis sensitivae, sequetur quod habeat aliquam naturam determinatam ex naturis rerum sensibilium. Et hoc est quod dicit "qualis enim aliquis utique fiet", id est aliquam qualitatem sensibilem habens, ut scilicet sit actu calidus aut frigidus. Manifestum est enim quod potentia animae, quae est actus alicuius organi, conformatur illi organo, sicut actus susceptibilis...

Et ideo dicit quod eiusdem rationis est ponere quod intellectus non habeat organum corporale, et quod non habeat aliquam naturam corpoream determinatam. Et ideo subdit quod nullum est organum intellectivae partis sicut est sensitivae.

5. *Summa Theol., I P., q. 75, a. 1, ad 2um.*

Non est necessarium quod similitudo rei cognitae sit actu in natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu; oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantum. Sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantum. Unde non oportet quod in natura animae sit similitudo rerum corporearum

in actu, sed quod sit in potentia ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis ómnium corporum.

6. *Summa Theol., I P., q. 75, a. 2, c.*

Necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis (quod dicimus animam hominis) esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus quod lingua infirmi, quae infecta est cholericis et amaris humoribus, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur.

7. *Q. Disput. De spirit. creat., a. 8, ad 14um.*

Antiqui philosophi posuerunt, quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde Empedocles dixit, quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit in III De anima, quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilem, sicut pupilla a colore.

8. *Q. Disput. De spirit. creat., a. 9, c.*

Aristoteles (III De Anima), processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilia, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia

et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilibum, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis.

9. *Q. Disput. De anima, art. 2, c.*

Ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu, oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia: sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia: si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilibum inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tentum; oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia; et hoc principium nominat Philosophus in III De anima, intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilibum rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliae formae aut virtutes materiales.

10. *Q. Disput. De anima, a. 14, c.*

Intelligere enim, ut Philosophus probat in III De Anima, non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilibum; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilibum naturarum; unde impossibile est quod eius operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde

apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. (Cfr. *Ibid.*, a. 2, ad. 18um.)

11. *De unit. intell. c. I, ed. Keeler, § 19-21, 23.*

Sed consequenter ostendit (Aristoteles) in quo cum sensu conveniat (intellectus), quia scilicet oportet huiusmodi partem esse "susceptivam speciei intelligibilis" et quod sit "in potentia" ad huiusmodi speciem, et quod "non sit hoc" in actu secundum suam naturam; sicut et de sensu supra dictum est, quod est in potentia ad sensibilia et non in actu. Et ex hoc concludit, quod oportet "sic se habere sicut sensitivum ad sensibilia sic intellectum ad intelligibilia".

Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aquam aqua. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu, quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quae sentit; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus. Dicebant autem antiqui philosophi, existimantes quod cognoscens debet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles iam probavit de intellectu, per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit sed in potentia tantum, concludit e contrario, quod "necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, quod sit inmixtus", i. e. non compositus ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagorae, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse inmixtum, ut imperet movendo et segregando, hoc nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse inmixtum ad hoc ut cognoscat omnia; et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Graeco: "Intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet". Quod potest intelligi ex simili in visu: si enim esset aliquis color intrinsecus pupillae, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne alia videret. Similiter, si aliqua natura rerum, quas intellectus cognoscit, puta terra aut aqua, calidum aut frigidum aut aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca impediret ipsum et quodammodo obstrueret, ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod "non contingit ipsum habere aliquam naturam" determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit; "sed hanc solam naturam habet quod

sit possibilis". i. e. in potentia ad ea quae intelligit, quantum est ex sua natura; sed fit actu illa dum ea intelligit in actu, sicut sensus in actu fit sensible in actu, ut supra in secundo dixerat. Concludit ergo quod intellectus "antequam intelligat (in actu) nihil est actu eorum quae sunt"; quod est contrarium his quae antiqui dicebat, scil. quod est actu omnia...

Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex praemissis; nam sequitur: "Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori". Et hoc secundum probat per primum quod supra probavit, scil. quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilibium. Ex quo patet quod non miscetur corpori: quia si misceretur corpori, haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit: "Qualis enim utique aliquis fiet, aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit sicut sensitivo". Sensus enim proportionatur suo organo et trahitur quodammodo ad suam naturam; unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur illud non misceri corpori, quia non habet organum sicut sensus.

12. *Compend. Theol., c. 79.*

Impossibile est autem quod intelligere sit actus exercitus per organum corporale, sicut visio exercetur per oculum. Necesse est enim quod omne instrumentum virtutis cognoscitivae careat illo genere rerum quod per ipsum cognoscitur, sicut pupilla caret coloribus ex sua natura. Sic enim cognoscuntur colores, in quantum colorum species recipiuntur in pupilla; recipiens autem oportet esse denudatum ab eo quod recipitur. Intellectus autem cognoscitivus est omnium naturarum sensibilibium. Si igitur cognosceret per organum corporale, oporteret illud organum esse denudatum ab omni natura sensibili, quod est impossibile.

LOS DOS TERMINOS EXTREMOS DE LA ARGUMENTACION. TESIS A DEMOSTRAR

En buen aristotelismo lo que define ante todo de un modo genérico la naturaleza de un razonamiento es la "quaestio" a que trata de dar solución o, en términos más modernos, la proposición o tesis que trata de demostrar. Esta proposición, en efecto, nos tiene que dar dos de los términos del razonamiento, los dos extremos, que en las premisas se comparan con el término medio y que, ligados por una cópula afirmativa o negativa, han de formar la conclusión.

¿Cuál es, hablando muy en tomista, la “cuestión” a la que el Santo trata de dar respuesta?

En términos generales podemos decir, sin ningún género de duda, que es ésta: *Utrum anima humana sit incorporea*. Los dos términos extremos en torno a los cuales gira la argumentación serán siempre estos dos: “alma humana” como sujeto, e “incorpóreo” (o “corpóreo”) como predicado. Y la argumentación no tiene otro objeto que dar respuesta a ese “dubium”, demostrar que ese predicado conviene o no conviene al sujeto.

Es cierto que el Santo esgrime a veces el argumento en artículos encabezados con las fórmulas: *Utrum anima humana sit corruptibilis* [1, 2, 10], o *Utrum anima humana sit aliquid subsistens* [6].

No obstante, al analizar el proceso lógico que el Santo sigue en estos casos, se encuentra siempre que lo que demuestra *inmediatamente* por el argumento es la incorporeidad del alma, de la cual se sirve como base para inferir unas veces la incorruptibilidad, otras, como en el texto famoso de la *Suma Teológica* [6], la subsistencia (53).

Sin embargo, esos dos términos, “alma humana” e “incorpóreo”, son aún un tanto imprecisos. Podría tomárselos en diversos sentidos, desdoblándose así la cuestión general en varias formalmente distintas.

Y de hecho en los textos del Santo la encontramos desdoblada. Léanse los textos 3, 4, 6, 9 y 11 y se verá que en realidad la argumentación es doble; que no una, sino dos son las conclusiones que demuestra el Santo. Unas veces prueba “quod intellectus possibilis non est aliquid corporeum vel commixtum ex rebus corporalibus” (*In III De anima*, lec. 7, n. 677); “quod careat omni natura corporali” [4]; que no tiene en sí “aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus” [3, 8, 9]; “quod principium intellectuale non sit corpus” [6]. Otras veces concluye, en cambio, que el entendimiento no es “actus sea forma alicuius corporis” [3]; que no es

(53) Cayetano comenta a propósito de este texto: “Unum quaesivit, scilicet an subsistens; et duo respondet, incorporea et subsistens: quia mutuo se inferunt haec, et ad secundum per primum manuducimur a posteriori” (*In I*, 75, 2, II). Efectivamente, en el razonamiento del cuerpo del art. se viene a concluir que el principio intelectual tiene una operación intrínsecamente independiente de todo cuerpo. De aquí, en un segundo paso, se infiere su subsistencia por aquello de que “nihil potest per se operare, nisi quod per se subsistit”.

“virtus in corpore” [11], o, lo que es equivalente, “quod intellectus non habet organum corporale” [4, 6, 9, 11].

¿Pero en qué consiste exactamente este desdoblamiento? ¿Qué relación hay entre una y otra proposición?

Para Cayetano parece ser que el desdoblamiento radica en el sujeto. Refiriéndose al texto de la *Suma Teológica*, dice que el argumento prueba la incorporeidad del alma, en primer lugar “in essendo” y después “in operando” (54). Esta interpretación la rechaza Steins Bischoff, quien, no obstante, hace también radicar el desdoblamiento en el sujeto, pues para él, en el texto citado de la *Suma* al menos, el Santo Doctor probaría primero la incorporeidad del alma en cuanto a la substancia o principio remoto y luego en cuanto a la facultad o principio próximo (55).

La verdad es, sin embargo, que el desdoblamiento no radica en el sujeto, sino en el predicando. No está nada de acuerdo con los principios de Santo Tomás, según los cuales el ser se conoce por el obrar y la substancia por las facultades y operaciones, el establecer argumentos distintos para probar la incorporeidad del alma en cuanto a la esencia y en cuanto a las facultades. Es cierto que el texto de la *Suma Teológica* [6] se presta a confusión, porque explícitamente la primera parte se refiere de hecho a la esencia del alma, y la segunda, a la operación. Pero es que en el sistema aristotélico-tomista es un supuesto tan manido el que las substancias se conocen por sus propiedades y operaciones que se puede hablar indiferentemente de cualquiera de las dos cosas, ya que la prueba, aunque siempre comienza por la operación y la facultad, también acaba siempre en la substancia. Y supuesta esta indiferencia, es razonable que el Santo se refiera en la primera parte del citado texto a la esencia, porque ésa es la intención última y principal del argumento; en la segunda, en cambio, tenía que referirse a la operación, porque esa es la base para inferir la sub-

(54) “Anima potest dici incorporea, idest inextensa et super facultatem corporis, dupliciter: scilicet in essendo, et in operando. Et ideo in littera probatur prima pars conclusionis quoad utrumque” (*Ibid.*).

(55) *Een omstreden argument*, BIJDRAGE DER NEDERLANDSCHE JEZUITEN, IV, 1941, pp. 79-111, al principio del artículo. Este trabajo, el último quizá que se ha escrito sobre el tema, lo conocemos sólo a través de una versión latina abreviada que generosamente hizo para nosotros el P. M. De Mullewie, a quien desde aquí nos complace en expresar nuestra gratitud. Debido a esto, nuestras citas del trabajo no serán precisas en cuanto a las páginas.

sistencia del alma, que es, en definitiva, lo que se trata de demostrar en ese artículo.

Y esto lo confirma el conjunto de los textos de Santo Tomás. Particularmente en el *Comentario al De anima*, del cual el texto de la *Suma* es un compendio, refiere las dos partes de la argumentación al entendimiento posible [4]. En el comentario, más amplio aún, al mismo texto aristotélico en el opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas*, advierte que Aristóteles en toda su argumentación se refiere directamente a la potencia.

“Non loquitur hic—dice—de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit *potentiam et partem animae, quo anima intelligit*” (c. I, ed. Keeler, n. 22. Cfr. números 12, 13).

Y en su primera exposición del argumento dice expresamente que “huius probationis medium sumitur ex parte operationis eius” (*In. II Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1, c.).

Y esos mismos textos son los que unánimemente ponen de relieve que el desdoblamiento de la proposición radica en el predicado.

Ante todo es necesario tener en cuenta los diversos sentidos que para Santo Tomás encierra la palabra “incorpóreo”. Siendo corpóreo lo mismo que cuanto o extenso (56), incorpóreo será lo que carece de cantidad o extensión. En este sentido Santo Tomás establece dos o incluso tres clases de incorporeidad. La de las formas como tales, que aunque estén esencialmente unidas a la materia y dependan intrínsecamente de ella en sus operaciones, no son, sin embargo, extensas “per se”, como lo es el compuesto de materia y forma; la de las formas que no son extensas ni “per se” ni “per accidens”, pero que en su obrar dependen, no obstante, intrínsecamente de la materia, como las almas de los animales superiores, y, en fin, la de las formas que no son extensas ni “per se” ni “per accidens” ni dependen intrínsecamente de la materia en su operación (57). Como se aprecia, las formas del segundo orden

(56) “Hoc nomen corpus impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum, ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones” (I, 18, 2). Por otra parte, dado que la materia en el compuesto substancial exige la cantidad, todo compuesto de materia y forma es cuerpo: “Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus” (C. G., II, 50).

(57) I. 76, 8. Cfr. el comentario de Cayetano.

son perfectamente incorpóreas en el sentido de inextensas o simples cuantitativamente; pero no lo son plenamente en cuanto, al menos en su obrar, dependen todavía de lo extenso o corpóreo.

Podemos reducir esos tres órdenes de incorporeidad a las dos categorías comúnmente aceptadas. Las formas de los dos primeros órdenes son incorpóreas en sí mismas, *no son cuerpos*; pero dependen, no obstante, del cuerpo. Absolutamente hablando, son corpóreas. No bastan, por tanto, esas dos razones para una perfecta incorporeidad. Las del tercer orden son las que ni siquiera son corpóreas “per aliud”, las que, sencillamente, ni son cuerpos *ni son corpóreas* (58). La razón de incorporeidad es en éstas perfecta.

Pues bien; a poco que se analicen las dos series de conclusiones tomistas arriba transcritas se verá que coinciden exactamente con esas dos clases de incorporeidad.

Respecto de un único sujeto—el alma humana *en cuanto a su esencia y en cuanto a sus facultades*—, prueba el Santo dos modos distintos de incorporeidad. Ante todo prueba que no es cuerpo en sí, que es inmixta, que no es un compuesto substancial de materia y forma. En la segunda parte consume su demostración probando que tampoco es una forma corpórea, una forma que, aunque no sea un cuerpo, dependa intrínsecamente de un cuerpo—de un órgano—en su operación.

Por tanto, la argumentación consta de dos fases progresivas; la tesis a demostrar tiene una doble parte, debido al doble sentido de la palabra “incorpóreo”. Santo Tomás mismo ha resumido en fórmulas precisas esta su conclusión bipartita: “*Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis*” (C. G., II, 59, obi. 2). O también:

(58) He aquí cómo explican los Complutenses estas dos clases de incorporeidad: “Non est idem aliquid esse corpus, ac esse corporeum, sicut quid diversum est aliquid esse materia, ac aliquid esse materiale: corpus enim, aut materia illud dicitur, quod ratione sui est tale; corporeum vero, aut materiale, quod a corpore, seu materia denominationem accipit propter essentialem dependentiam ab illis. Hoc notabile constat tum ex unamini consensu Interpretum, qui cum Philosopho in praesenti defendunt animam non esse corpus, cum tamen animas plantarum, et brutorum esse corporeas sit innegabile... Tum, quia posita forma substantiali essentialiter dependente a corpore, illa nequit esse spiritualis, cum repugnet substantia spiritualis essentialiter dependens a corpore: sed talis forma substantialis corpus non est, sed corporis forma: ergo cum inter corporeum, et spirituale medium non detur, ea forma erit corporea, quin corpus sit, ac proinde discrimen aliquod intercedere inter corporeum, et corpus videtur non posse negari” (In tres Arist. Libros De anima quaestiones, L. II, q. 1, art. 3, n. 90. Compluti, 1741, p. 53. Cfr. SUÁREZ, *De anima*, L. I, c. 9, nn. 2-3; Parisiis, Vivès, 1856, p. 517).

“*Primo ostendit (Aristoteles) quod intellectus possibilis non est aliquid corporeum vel commixtum ex rebus corporalibus. Secundo ostendit quod non habet organum corporale*” (*In, III De anima*, lect. 7, n. 677; cfr. n. 732).

Y es de advertir que éste es exactamente el sentido de la interpretación de Cayetano, por más que sus palabras se presten a confusión. En efecto, las expresiones “in essendo” e “in operando” en el presente caso no se oponen como dos aspectos o consideraciones del alma, sino como dos modos o razones distintas de incorporeidad. Incorporeidad “in essendo” llama Cayetano a la de las formas que son inextensas en sí mismas o simples “per se” y “per accidens”; incorporeidad “in operando” es la que además implica una independencia total de todo cuerpo en el obrar (60). Para la razón de perfecta incorporeidad no basta la primera, sino que se requiere también la segunda (61).

Dadas las dos partes de la tesis, no tiene nada de extraño que Santo Tomás en algunos lugares establezca cierta independencia entre ellas y entre sus respectivas demostraciones. Así, por ejemplo, en la *Q. Disp. De anima* la primera parte la prueba por el argumento, completamente distinto, de la inmaterialidad del objeto del entendimiento, y sólo para la segunda parte recurre al argumento aristotélico. Así cree dejar bien sentada la inmaterialidad del alma humana frente a todas las sentencias de los antiguos, pues dice:

“*Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus*” (art. 14, c.).

Por otro lado, la segunda parte de la proposición, dado que implica una perfecta incorporeidad, supone la primera parte; pero no sucede a la inversa. Eso es por lo que el Santo con frecuencia se atiene sólo a la segunda parte y trata de demostrar directamente que el alma no depende intrínsecamente del cuerpo en su operación. Es lo que hace en los textos 1, 2, 10 y 12.

(60) *In I*, 50, 1, I; *In I*, 76, 8, VIII ss.

(61) “*Per omnino ergo corporeum intendit substantiam sic elevatam supra corpus, quod nec ipsa nec operatio sua sit corporea, idest per organum corporeum exercita*” (*In I*, 50, 1, I).

EL MEDIO DE LA DEMOSTRACION

El medio es el principio formal en que radica la ilación y, por tanto, la argumentación como tal (61) y, a la vez, la razón última por la cual un argumento se distingue de otro.

Una misma proposición no podrá ser demostrada más que con un argumento, si se trata de una demostración "propter quid" y perfecta, porque no cabe en ese caso más que un único medio: la definición del sujeto. Si se trata en cambio de otras clases de demostración, se pueden aducir diversos argumentos, porque se puede concluir la conveniencia o discrepancia de los extremos a base de compararlos con varios medios distintos.

Una vez determinados los extremos de la argumentación aristotélico-tomista, réstanos por tanto, para precisar su naturaleza, determinar cuál es el medio o medios por los cuales se llega a la conclusión. Comencemos por la primera parte de la tesis.

1. Se prueba que el alma humana no es cuerpo.

No es fácil captar al primer golpe de vista el nervio del razonamiento por el que se prueba esta proposición. Santo Tomás desconoce en su pensar el sistema de las fórmulas muertas prendidas en la memoria y dispuestas para ser aplicadas mecánicamente y de modo invariable a cada uno de los problemas cada vez que se plantea. Siempre que vuelve sobre el argumento—y lo hace al menos una docena de veces—, en realidad, lo crea de nuevo, enriqueciéndolo con nuevos matices y puntos de vista.

Sin embargo, después de examinar cuidadosamente todos sus textos, creemos poder establecer estas directrices generales que nos permitirán seguir con orden nuestro análisis y que la exposición misma se encargará de poner de manifiesto:

1.^a Dos son los medios formalmente distintos por los que Santo Tomás prueba la proposición enunciada.

(61') "Quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum" (D. THOMAS, *De Verit.*, 14, 2, ad 9. Cfr. *In III Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1; II-II, 1, 1).

2.^o Tanto uno como otro tienen, además de la expresión directa o propia, una expresión indirecta o analógica, por semejanza con los sentidos.

3.^o Todo ello, a su vez, se expresa unas veces en fórmulas categóricas o positivas y otras en fórmulas hipotéticas y “ad absurdum”.

Esto supuesto, procederemos examinando por separado cada uno de los dos medios o argumentos, primero en sus fórmulas directas tanto categóricas como hipotéticas, y luego en su expresión análoga tomada de los sentidos.

A R G U M E N T O P R I M E R O

I. Formulación directa y categórica.

Bajo este título comprendemos el argumento más repetido en los textos del Santo. Sus fórmulas representativas pueden ser las siguientes:

“Omne quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius caret ad quod est in potentia et cuius est receptivum.

Sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum.

Ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere.

Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales.

Necesse est quod careat omni natura corporali” [4].

“Cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum; oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his.

Quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis.

Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilibum rerum.

Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis” [9].

“Quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilibum ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat” [3].

“Virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium” [7].

La primera de estas fórmulas presenta explícitamente, y dispuestos en un polisilogismo de estructura lógica casi ideal, todos los elementos esenciales de la argumentación.

La segunda es del todo equivalente a la primera, sólo que quebrantada su clara estructura lógica con formas entimémicas y epiqueremáticas, y enriquecida la primera de sus menores con una demostración.

Las otras dos son fórmulas abreviadas. La tercera es un modelo de síntesis y vigor de expresión, pues lo dice todo en su brevedad. La cuarta recalca especialmente el medio de la argumentación, la potencialidad del entendimiento.

En nuestro análisis nos vamos a ceñir, por tanto, a la primera fórmula, que, además de ser la más perfecta, pertenece al *Comentario al De anima*, y es por eso uno de los lugares en que el Santo examina la cuestión con más rigor crítico.

Considerando el polisilogismo en conjunto, se encuentra que tiene por sujeto *el entendimiento*, por predicado *la carencia de todo cuerpo o la incorporeidad* y por medio *la potencialidad intencional del entendimiento* y, precisamente, *en orden a todos los cuerpos*.

Desarrollándose el polisilogismo, en sus dos partes, según el primer modo de la primera figura silogística—por “Barbara”—, en las dos premisas menores se atribuye el medio al sujeto, mientras que en la mayor—enunciada en términos generales que la elevan al rango de axioma metafísico—se atribuye el predicado al medio. Como es propio de la filosofía natural, el argumento es mixto o empírico-racional. Está constituido por una parte de carácter sintético o empírico, las dos premisas menores, y otra de carácter analítico y metafísico, la mayor. Sobre la rectitud de la consecuencia, que en líneas generales parece fuera de toda sospecha, haremos luego las oportunas observaciones. Tratemos ahora de probar cada una de las premisas, determinando previamente su sentido. Comenzaremos por las proposiciones de carácter positivo y experimental.

“Intellectus noster natus est intelligere omnes res sensibiles et corporales”

Antes de probar la proposición es necesario poner en claro el sentido de sus términos, precisando cómo se considera en ella el entendimiento humano, de qué clase de conocimiento se trata y qué

entiende el Santo por “*omnes res sensibiles et corporales*”. Vayamos por partes.

Se habla del entendimiento en el presente estado de unión con el cuerpo.—Tratándose de demostrar la espiritualidad del entendimiento, casi es ociosa esta observación, pues es obvio que no se puede partir de una consideración absoluta y trascendente del entendimiento que, al suponer la existencia de un estado de separación, prejuzga la cuestión, sino que se ha de tomar como base la facultad intelectual según las condiciones concretas en que se desenvuelve de hecho y tal como es alcanzada por la observación interna y externa. No hay, por tanto, por qué dudar siquiera de que éste sea el punto de vista de Santo Tomás, cuya filosofía natural es siempre eminentemente inductiva y “*a posteriori*”. Bien está, sin embargo, constatarlo para no desviarse luego al tratar de aquilatar el alcance del argumento.

Se trata de un conocimiento propio e inmediato.—El concepto “propio” se contrapone generalmente a “común” y a “ajeno”. En el orden del conocimiento se toma también frecuentemente en los dos sentidos. Efectivamente, conocimiento propio se contrapone a veces a conocimiento común, indeterminado o confuso, y es entonces el conocimiento de una cosa *no por aquellas razones comunes en las que conviene con otras cosas*, sino por sus razones distintivas últimas. Se puede tomar también en cuanto se contrapone a conocimiento “ajeno” o análogo, y entonces es el conocimiento que se tiene de una cosa *por una especie inmediata y primariamente ordenada a representarla*, en contraposición al conocimiento que se obtiene de una cosa *por la especie de otra, a semejanza con otra cosa*. En el presente caso no excluimos el primer sentido. Santo Tomás se refiere sin duda a un conocimiento claro, es decir, definido por las últimas y distintivas diferencias de las cosas. Pero nos interesa sobre todo subrayar que también se refiere a un conocimiento *por la especie propia y determinada de cada cosa*. Prueba manifiesta de ello son sus mismas expresiones en los textos paralelos. En la mayor parte de ellos no dice indeterminadamente que el entendimiento puede conocer todos los cuerpos; afirma que puede tener *todas las formas corpóreas* como objetos [1], que recibe *todas las especies* [3, 9] y conoce *todas las formas* de las cosas sensibles [2, 10, 12].

“*Omnes res sensibiles et corporales*”.—Esta expresión es clara de suyo y no se presta a equívocos. Pero en otros lugares dice el Santo que el entendimiento puede conocer las *naturalezas* de todos los cuerpos [6], a toda la *naturaleza* sensible (*In III De anima*, lect. 7, n. 681). En cierto lugar se dice incluso que el entendimiento puede conocer *los universales* de todas las cosas (63).

Esto dió pie a algunos comentaristas para pensar que el Santo funda su argumento en el modo propio del conocimiento intelectual, en su objeto formal, que es la esencia o naturaleza, la “*quidditas rei*”.

Sin embargo, nada más ajeno a la verdad. Es cierto que el entendimiento conoce todo cuanto alcanza directamente como esencia y, por tanto, en universal. Por eso nada de particular tienen esas expresiones. Pero ese aspecto es en el presente caso accidental o material. El aspecto verdaderamente formal es el de la amplitud, el de la universalidad. No insiste Santo Tomás en el *modo*, sino en la *extensión*; no en que conoce los cuerpos *en cuanto a su esencia*, sino en que los conoce *todos*. Efectivamente, al lado de las citadas expresiones, y con mucha más frecuencia, tiene otras que no dejan lugar a duda. Dice simplemente que el entendimiento conoce todas las formas corpóreas [1, 4, 6], todas las formas sensibles [2, 10, 12], todas las especies de las cosas sensibles [3, 9]. Y, como ya lo había hecho Aristóteles al exponer el argumento, contrapone el entendimiento a los sentidos. Mientras cada uno de éstos sólo puede conocer cierto sector limitado de cosas corpóreas, el entendimiento conoce todos los cuerpos sin limitación ninguna:

“*Est autem differentia inter sensum et intellectum, quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus colorum tantum, auditus sonorum, et sic de aliis; intellectus autem est simpliciter omnium cognoscitivus*” [11] (64).

En esta contraposición, y cuando el Santo dice que el entendimiento conoce todas las cosas, formas o especies sensibles, no se ha

(63) “*Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium potest esse actus alicuius corporis*” (*C. G.*, II, 60).

(64) Lo mismo dice en este texto, que, sin embargo, ha sido a veces mal interpretado: “*(Intellectus) non est cognoscitivus tantum unius generis sensibilium, sicut visus vel auditus, vel omnium qualitatum et accidentium sensibilium communium vel priorum; sed universaliter totius naturae sensibilis*” (*In III De anima*, lect. 7, n. 681).

de entender que las conoce precisamente en cuanto sensibles o bajo la misma razón formal que los sentidos. Santo Tomás distingue, cuando la ocasión se presenta, el objeto formal de estos dos órdenes de facultades, y dice que la facultad intelectual conoce las cosas en cuanto a su esencia, los sentidos, en cambio, en cuanto a los accidentes exteriores y en cuanto a la singularidad (65). Pero, por otra parte, sostiene que nada hay en el entendimiento que de algún modo no haya pasado por los sentidos, que nada hay inteligible que no sea de alguna manera sensible. Sensible, ¿cómo? Al menos como objeto material y “per accidens” de los sentidos (66).

Según esto, parece que al menos el singular como tal no sería objeto de un conocimiento intelectual. Pero a parte de que esto no implicaría ninguna dificultad en orden a la validez del argumento, puesto que basta un conocimiento de *todas las especies corpóreas ínfimas*, es sabido que, según muchos y muy autorizados tomistas (67), el entendimiento, por vía refleja, puede incluso obtener un concepto propio del singular.

En la expresión “omnes res sensibles et corporales” hemos de entender, por tanto, todas cuantas razones o formalidades tienen ser en el universo corpóreo, ya sean substanciales o accidentales, sensibles “per se” o sólo sensibles “per accidens”.

El sentido de la proposición es consiguientemente éste: *El entendimiento, en el presente estado de unión con el cuerpo, puede conocer con un conocimiento propio e inmediato todo cuanto de alguna manera tiene ser en el mundo corpóreo.*

Se prueba la proposición.—Santo Tomás no se ocupa en ninguno de los textos referentes al argumento de esbozar siquiera una

(65) “Obiecta imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus rei figura vel imago constituitur; sed obiectum intellectus est ipsa rei essentia” (*De Verit.*, 10, 4, ad 1). “Sensus et imaginatio sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad essentiam rei pertingit” (*ibid.*, 1, 12). “Sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalia” (*In II De anima*, lect. 12, n. 377).

(66) Sobre la existencia y naturaleza del objeto “per accidens” de los sentidos, véase D. THOMAS, *In II De anima*, lect. 13, nn. 393-395; *In IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 2; I, 12, 3, ad 2.

(67) Cfr. FERRARIENSE, *In I C. G.*, c. 65; BÁÑEZ, *In I*, 86, 1, dub. 2; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia Naturalis*, q. X, a. 4.

prueba. La proposición es un postulado bien establecido en su sistema y, que para el caso, la presenta como “manifiesta” [6].

Naturalmente, una prueba “a posteriori”, por enumeración de todos los cuerpos, es imposible, pues de hecho, aunque sea por razones accidentales, andamos muy lejos de poseer un conocimiento propio de todos los cuerpos.

Además una prueba de hecho en el presente caso nos llevaría a una petición de principio, pues para poder probar cumplidamente que conocemos todos los cuerpos, habría de prejuzgarse la cuestión de si nuestro entendimiento es cuerpo o no.

Por exigencia intrínseca del argumento tenemos que atenernos a la cuestión “de iure”. Es lo que expresa con toda propiedad el Santo cuando dice “*natus est intelligere omnes res sensibiles et corporales*”. Afirma que el entendimiento es apto para conocer todos los cuerpos, no que de hecho los conozca.

Ahora bien, el medio por donde podemos llegar a establecer esta capacidad es el del objeto formal del entendimiento.

Objeto formal de una facultad es lo que ésta alcanza “*primo et per se*” en las cosas, y mediante lo cual alcanza de algún modo todo lo demás. Es por lo mismo lo que determina el ámbito de la facultad, pues ésta se ha de extender a todo aquello en que se encuentra la razón formal de su objeto.

Ahora bien: el objeto formal propio del entendimiento en el presente estado es precisamente, según doctrina de Santo Tomás, la esencia de las cosas corpóreas, la “*quidditas rei materialis*” (68) o el “*ens concretum quidditate sensibili*”, en expresión de Cayetano.

Por lo tanto, el entendimiento humano en el presente estado podrá conocer con conocimiento propio, inmediato y estrictamente “quidditativo” cuanto en el universo corpóreo se puede decir que es algo: “*omnes res sensibiles et corporales*”.

“Intellectus noster sic intelligit intelligibilia quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum”.

No hará falta insistir de nuevo en que se trata del entendimien-

(68) “*Obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis quam a phantasmatis abstrahit*” (I, 85, 8). “*Intellectus... humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens*” (I, 84, 7). “*Per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali*” (I, 12, 4; 89, 1; *De Verit.*, 10, 2, ad 7).

to en el presente estado. Téngase en cuenta que en el estado de separación Santo Tomás ya no atribuye al entendimiento el estado de potencialidad, sino al contrario, un estado connatural de actualidad respecto de su propia substancia. Hay, en cambio, que aquilatar dos cosas: de qué clase de potencia se trata y respecto de qué inteligibles.

Se trata de una potencia pasiva y radical respecto de la forma o actualidad del objeto.—La potencia se define en relación con el acto, y es en general lo que dice orden a un acto. Así definida, es un concepto análogo, y se divide análogamente en potencia activa y pasiva. La potencia activa la define Santo Tomás “*principium agendi in aliud*” (I, 25, 1) y la pasiva “*principium patiendi ab alio*” (*Ibid.*). La potencia pasiva es capacidad para recibir el acto; la activa capacidad para comunicarlo. La pasiva implica imperfección y carencia de algo, pues “*partitur unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum*” (*Ibid.*); la activa, en cambio, implica de suyo perfección y actualidad, pues “*unumquodque in tantum agit in quantum est in actu*”, y sólo en las creaturas lleva consigo imperfección, pues en ellas siempre va acompañada de potencialidad pasiva.

Pues bien: en el presente caso Santo Tomás habla manifiestamente de la potencia pasiva. Y lo subraya vigorosamente en sus textos añadiendo las expresiones “*susceptivum*”, “*recipiens*”, “*receptivum*” [6, 9, 10].

Y es ésta una doctrina general suya acerca de las facultades cognoscitivas, tanto sensitivas como intelectivas. Tanto las unas como las otras son potencias pasivas. Pero él mismo determina exactamente el sentido de esta expresión. No quiere decir con ella que las facultades cognoscitivas no tengan ninguna acción por sí mismas. Como potencias que son del viviente, han de tener al menos alguna operación vital. El concepto de potencia pasiva les conviene solamente por orden al objeto y por razón de su comportamiento frente a él: porque en orden a él no son activas y productivas, sino pasivas y receptivas; porque en el orden de especificación ellas se comportan de un modo puramente pasivo, como un verdadero “*principium patiendi ab alio*”, y el objeto, en cambio, se comporta de un modo activo, “*se habet ut agens et movens*” (69). Estas

(69) “*Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia, cum cuiuslibet potentiae animae tam activae quam passivae sit operatio*

facultades son activas porque una vez actuadas por el objeto y constituyendo con él un solo principio, emiten la acción formalmente cognoscitiva; pero son también pasivas, porque aunque se bastan a sí mismas desde el punto de vista de la determinación o de la eficiencia, no tienen en sí el principio especificativo de su acto y necesitan recibirlo de un agente exterior. Hay, por tanto, en el conocimiento una doble acción: una transeúnte, en que el objeto es el agente y el sujeto el paciente, y otra, propiamente vital e inmanente, en la que el sujeto actuado por el objeto es simplemente agente (71).

De aquí ya se deduce que el entendimiento de suyo está en un estado de potencia primera o radical (72). En la facultad intelectual reconoce Santo Tomás un estado intermedio entre la potencia primera, y el acto segundo, que es el estado de conocimiento habitual (73). Pero en estas condiciones el entendimiento ya posee la determinación del objeto en forma de especies, que se encuentran en él "ut in thesauro" y en estado de disposiciones (75); y ya no es potencia pasiva, sino más bien potencia activa, que sólo necesita—en el orden de las causas segundas—la determinación de la voluntad para pasar al acto (76). Considerado, en cambio, el entendimiento por sí solo y como potencia pasiva, su potencialidad es radical, no posee ni en un grado elemental el acto especificativo. Santo

aliqua potentia animae esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparationem potentiae ad obiectum. Si enim obiectum se habet ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa; si autem e converso se habet ut agens et movens, sic erit potentia passiva" (*De Verit.*, 12, 2, ad 13).

(71) M. BARBADO, O. P., *Estudios de Psicología Experimental*, t. II, Madrid, 1948, página 11.

(72) "Nec tamen sequitur, quando intellectus est in potentia, quod per aliud agens reducat in actum semper; sed solum quando est in potentia essentiali, sicut aliquis antequam addiscat" (*De Verit.*, 8, 6, ad 7. Cfr. *In II De anima*, lect. 11, nn. 361, 362).

(73) "In potentia omnes (species) simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem" (*De Verit.*, 8, 14. Cfr. *In II De anima*, lect. 11, nn. 359, 360, 367; I, 79, 6, ad 3).

(75) "Potentia autem sensitiva per similitudines sensibilibium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum dispositionis, quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna esse "ut in thesauro". Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu informant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna "apprehensionem sensus", distinguens potentias sensitivas apprehendentes ab illis in quibus sunt formae sensibiles ut in thesauro; et similiter in intellectu in habitu sunt similitudines intelligibilium ut dispositiones" (*Quodlib.* 7, 2).

(76) "Qui habet habitum scientiae, dicitur potens, quia cum vult, potest considerare, nisi aliquid extrinsecum per accidens impediat" (*In II De anima*, lect. 11, n. 360).

Tomás lo compara bajo este aspecto a la materia prima, que de suyo es pura potencia y no posee ninguna actualidad sino en cuanto la recibe de la forma (77), y, más gráficamente, siguiendo la imagen de Aristóteles, con una pizarra en la cual no hay nada escrito (*I.* 79, 2; 84, 3; *De Verit.*, 14, 1).

Ahora bien: todo principio pasivo—"principium patiendi *ab alio*"—es correlativo de un principio activo sin el cual no se puede concebir, como no se concibe en general la potencia sin el acto. El principio activo respecto del entendimiento es el objeto. Cabría aquí determinar las características de la actuación cognoscitiva. Sabido es que la acción y la pasión intencionales son de una índole peculiar, y Aristóteles y Santo Tomás lo inculcan sobradamente, como que en ello va empeñada su misma concepción del conocimiento como tal. Pero es muy de notar que el Santo *no hace referencia a ese carácter peculiar de la pasión y la acción cognoscitiva al tratar del presente argumento*. Insiste en todos los textos en que el entendimiento está en potencia respecto de su objeto; pero no cree necesario precisar que se trata de una potencialidad intencional.

Y, efectivamente, nos basta constatar que, como quiera que sea, el entendimiento está en potencia, y el objeto es el principio agente correlativo. Este principio agente ha de obrar sobre el sujeto en virtud de su propia forma o actualidad real y física, pues "unumquodque in tantum agit in quantum est in actu" o, lo que es lo mismo, "agens agit per suam formam" (*In II De anima*, lect. 24, n. 55). Y esto tiene que quedar a salvo aun cuando el objeto no obre inmediatamente por sí mismo en el sujeto, sino mediante una especie o representación, instrumento de su propia virtud (*De Verit.*, 8, 11, ad 4; *I.*, 14, 2, ad 1). La especie impresa es instrumento del objeto en la actuación del sujeto, y, aunque en este caso de un modo especial, esta actuación lleva consigo una asimilación, según la doctrina general de que "omnis forma est principium agendi sibi si-

(77) "Id quod est in potentia tantum in eis (in rebus sensibilibus), scilicet materia prima, non habet aliquam actionem per essentiam suam, sed solum per formam ei adiunctam: substantiae autem sensibiles, quae sunt secundum aliquid in actu, et secundum aliquid in potentia, secundum seipsas habent aliquam actionem. Et similiter intellectus possibilis, qui est tantum in potentia in ordine intelligibilium, non intelligit, neque intelligitur, nisi per speciem in eo susceptam" (*In III De anima*, lect. 11, n. 725. Cfr. *I.*, 14, 2, ad 3).

mile”, o bien “agens agendo assimilat sibi patiens” (*De Verit.*, 8, 11; *In II De anima*, lect. 24, nn. 551-554).

El término correlativo o principio activo propio e inmediato respecto de la potencialidad del entendimiento son todos los cuerpos, y nada más que ellos.—Santo Tomás dice que el ámbito de la potencialidad del entendimiento se extiende a todo su objeto, a todo inteligible: “sic intelligit intelligibilia quod est in potentia ad ea”. No cabe duda que es así, desde el momento en que el entendimiento no tiene de suyo en ningún sentido ni en ningún orden actualidad objetiva alguna. Pero también es verdad que el entendimiento en tanto está en potencia respecto de su objeto en cuanto éste está en condiciones de actualizarlo. Ahora bien: propia e inmediatamente sólo actúa al entendimiento aquel objeto que obra en él por sí mismo o por su propia especie. Y como son los cuerpos todos, y únicamente ellos, los que están en condiciones de realizar una tal actuación, síguese que el entendimiento propia e inmediatamente sólo está en potencia respecto de todos los cuerpos.

Esta es además doctrina explícita del Santo. En algunos lugares dice que nuestro entendimiento está en potencia respecto del ser en universal (*I*, 79, 2). Y recoge con frecuencia la expresión de Aristóteles según la cual propio del entendimiento posible es “fieri omnia” (83). Pero cuando se refiere concretamente al entendimiento en el presente estado, restringe su potencialidad a solos los cuerpos. Establece, en efecto, una perfecta correlación entre el entendimiento posible y el agente, y dice que aquél no puede ser actuado sino por el objeto puesto en acto por éste, ya que nada obra sino en cuanto está en acto (84). Por otra parte, el entendimiento agente no obra sino en dependencia del fantasma; no pone en acto inteligible sino las especies representadas en el fantasma y captadas por los sentidos. En una palabra: el entendimiento posible solamente puede ser propia y directamente actuado por las cosas sensibles, es decir, por las cosas materiales o corpóreas. He aquí cómo expone él mismo esta doctrina:

“Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum: omni enim potentiae passivae res-

(83) “Intellectus autem respicit suum obiectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri” (*I*, 79, 7. Cfr. *In III De anima*, lect. 10, n. 728; *De Verit.*, 15, 2).

(84) *In III De anima*, lect. 10, n. 728; *I*, 79, 4, ad 4; 79, 7; *De Verit.*, 6, 10; *Quodlib.* 8, 3; *C. G.*, II, 77.

pondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem. *Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem...* Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, *sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus*" (C. G., III, 45).

No quiere esto decir que no sea el entendimiento actuado también de algún modo por las cosas espirituales. Pero éstas sólo lo actúan en cuanto se le dan a conocer, y ya hemos visto que no se le dan a conocer por sí mismas, por su propia especie, sino sólo por la especie de las cosas sensibles, que son, por lo tanto, el único principio activo propio e inmediato del entendimiento en potencia (85). Por otra parte, hay que recordar que entre lo corpóreo y lo espiritual no hay ninguna conveniencia unívoca, sino únicamente una conveniencia de semejanza proporcional. El concepto mismo de substancia que, lógicamente, es un género o razón unívoca, desde el punto de vista ontológico es análogo "analogía inaequalitatis", pues se verifica de modo esencialmente distinto en lo espiritual y en lo corpóreo. El entendimiento no es, por tanto, actuado directamente por ninguna cosa espiritual, ni en cuanto a sus razones propias y distintas ni en cuanto a alguna de sus razones genéricas (85').

Según todo esto, el sentido de la proposición que analizamos es éste: *El entendimiento humano en el presente estado está en poten-*

(85) "Secundum statum praesentis vitae neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales, secundum seipsas" (I, 88, 1). "Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum intelligere possumus substantias separatas" (C. G., III, 45).

(85') Esto es lo que expresa Santo Tomás cuando dice contra Avempace que por sucesivas abstracciones hechas sobre el ser material nunca llegaremos a un concepto propiamente espiritual. Expone así la doctrina del filósofo árabe: "Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis a materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiae, poterit iterato abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilem aliquam quidditatem, quae sit omnino sine materia; et hoc est intelligere substantiam immaterialem." A esto responde Santo Tomás: "Supposito, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere" (I, 88, 2. Cfr. *Ibid.*, ad 1 y ad 2; C. G., III, 41-45).

cia pasiva y radical propia e inmediatamente respecto de todos los cuerpos y sólo respecto de ellos.

Se prueba la proposición.—Generalmente, en los textos referentes al argumento el Santo no se preocupa de aducir prueba alguna [3, 4, 12]. Alguna vez ni siquiera enuncia la proposición, dándola como condición manifiesta de nuestro conocer. En otros textos, en cambio, esboza una prueba cuyas fórmulas representativas pueden ser las siguientes:

“Homo quandoque est sentiens actu et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia” [9].

“Si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu; oportet quod similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis sed potentia tantum” [5].

“Cum homo inveniatur quandoque intelligens actu quandoque in potentia tantum; oportet in homine considerare aliquid intellectivum principium, quod sit in potentia ad intelligibilia” [9].

Como se ve, el Santo acude a la misma prueba que Aristóteles: al hecho patente de que el conocimiento, tanto el intelectual como el sensitivo, implica un tránsito de la potencia al acto; un movimiento, un devenir. Ahora bien: todo aquello que se mueve está de suyo en potencia y es movido por otro que está en acto. El proceso de esta demostración aparece con toda claridad en el artículo de la *Suma Teológica*, donde directamente se ocupa el Santo de la potencialidad del entendimiento:

“Intellectus autem humanus... est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est “sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum”, ut Philosophus dicit. Quod manifeste apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficitur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva” (I, 79. 2).

“Omne quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius caret eo ad quod est in potentia et cuius est receptivum”.

Santo Tomás se refiere manifiestamente en esta proposición a la potencia pasiva, capacidad para recibir un acto, “principium

patiendi ab alio”, y de ella dice simplemente que carece del acto al cual se ordena. Con ello no hace más que definir o declarar el concepto mismo de potencia pasiva, que en su misma razón formal implica, junto con un elemento positivo—la aptitud o capacidad: “principium”—, algo negativo que es la carencia o privación del acto. Potencia y acto se oponen a la vez correlativa y contradictoriamente. La potencia se ordena al acto y a la vez carece de él.

La proposición en cuestión es, por lo tanto, analítica y evidente por sí misma. En realidad, no es más que una forma particular del principio más general “idem secundum idem non potest esse simul in actu et in potentia”, que es una mera contracción a su vez del principio de contradicción a los términos de acto y potencia.

Siendo la potencia el principio del movimiento, el axioma que acabamos de enunciar es también la ley suprema del devenir o del ser “in fieri”, como el principio de contradicción en su fórmula más universal es la ley inmediata del ser en su consideración estática o “in facto esse”.

La ley del devenir puede formularse de diversas maneras. En la proposición de que tratamos se dice que lo que está en potencia no posee en sí el acto, o que lo que puede hacerse no es de suyo. Pero equivalentemente puede decirse—y veremos la aplicación de estas nuevas fórmulas en el argumento en cuestión—que lo que ha alcanzado el acto, o ya se ha hecho, posee en sí el acto, y que lo que posee el acto, ya se ha hecho y ya no puede hacerse.

Naturalmente, esta ley sólo se verifica dentro del mismo orden, “simul et secundum idem”. Por lo tanto, un sujeto en estado *de potencia segunda y próxima* carecerá del acto no totalmente, no en su raíz y principio primero, sino sólo en su manifestación última y completa. En cambio, *una potencia radical y primera* entraña la carencia del acto en toda su dimensión, incluso *en cuanto a su raíz y principio activo primero*.

De la misma manera, si algo hay que la potencia no reciba propia e inmediatamente en sí mismo, sino sólo mediatamente, en otro, y por otro con lo cual de algún modo conviene, no se sigue que carezca absolutamente de aquello, sino únicamente *en cuanto carece de esto por lo cual lo recibe*.

“Ergo necesse est quod intellectus noster careat omni natura corporali.

Ya hemos definido el sentido general de esta proposición al establecer la tesis que Santo Tomás trata de demostrar en el argumento. Ahora, a la luz del medio, se ve con más precisión ese sentido.

Por de pronto, el término “careat” niega la existencia de un cuerpo en el entendimiento, en cuanto a su constitutivo intrínseco. “Carecer” se opone a “tener”, y hay muchos modos de tener una cosa, según las diversas acepciones del postpredicamento “habere”. Aquí se podría dudar si se trata de una posesión “per inhaerentiam”. Pero, ciertamente, se niega más bien la posesión “per essentiam”, la cual ya no es propiamente un modo de *tener*, sino más bien un modo de *ser*. Basta considerar los lugares paralelos en los cuales concluye el Santo “quod intellectus possibilis non est aliquid corporeum vel comixtum ex rebus corporalibus” (*In III De anima*, lect. 7, n. 677), o bien “quod principium intellectuale non sit corpus [6]. En esta primera parte de la tesis prueba el Santo que el entendimiento no es corpóreo, “per se”, que no es un cuerpo, que no es algo compuesto de materia y forma. En la segunda parte probará que tampoco es una virtud o forma radicada en un cuerpo. Eso bastará para definir perfectamente su naturaleza incorpórea, y de ello se desprenderá, como consecuencia necesaria, que tampoco puede *tener* ningún cuerpo “per inhaerentiam”.

Se deduce también de esto que la conclusión, aunque inferida a base de considerar las condiciones en que de hecho se encuentra el entendimiento en el presente estado, tiene un alcance absoluto y vale para cualquiera de sus estados, puesto que es su mismo constitutivo intrínseco lo que define.

Ni que decir tiene que por el principio de la proporción entre la esencia y sus propiedades, el argumento, aunque inmediatamente se refiere a la facultad, alcanza a la substancia misma del alma humana, cuya incorporeidad deja también establecida.

Por lo demás la conclusión es puramente negativa. No nos define positivamente la naturaleza del entendimiento. No hace más que confinarnos fuera del mundo de lo corpóreo. Nos dice únicamente que el entendimiento en su esencia no es ninguna de las cosas sensibles que pueden actuar por su propia especie, su capa-

cidad intelectual. No obstante, eso ya es mucho, pues nos permite, dado, por otra parte, que todo lo material es corpóreo, concluir que el entendimiento es in-material y, por tanto, de naturaleza espiritual e intelectual.

Dado que el entendimiento conoce *todos* los cuerpos en potencia, el argumento infiere que carece de *todo cuerpo*, sin restricción alguna. Los comentaristas se preguntan, no obstante, con frecuencia de qué ha de carecer la facultad—la cuestión se plantea más propiamente a propósito de los sentidos—por razón de cada uno de los cuerpos que conozca en potencia. Averroes, a quien citan casi siempre a este propósito, había respondido que debe carecer de la especie ínfima y, a todo más, del género próximo del cuerpo que conoce en potencia; no, en cambio, del género remoto ni menos de cualquier razón común análoga (86). Así, por ejemplo, la vista debe carecer de los colores; no, en cambio, de toda cualidad. El entendimiento debe carecer de los cuerpos; no de todo ser.

La respuesta más formal es que la facultad en potencia ha de carecer de todo aquello que conoce por su propia especie o según un concepto propio; no, en cambio, de cuanto conoce de modo análogo nada más, sea género próximo o remoto. La vista no ha de carecer de la cualidad como tal, porque no es la cualidad, sino el color, lo que conoce propiamente. El entendimiento no ha de carecer de la substancia como tal, porque no es la substancia en un concepto análogo lo que conoce propiamente, sino la substancia corpórea.

OBJECIONES CONTRA EL PRIMER ARGUMENTO.

Pero cabría hacer ciertas objeciones respecto de la consecuencia, debido a las cuales el consecuente establecido sería gratuito; aun supuesta la verdad de las premisas.

Dos son estas objeciones, y las dos se refieren al sentido que en el argumento se da al término medio. Parece en efecto que, por un lado, se extiende demasiado su suposición y, por otro, se la restringe más de lo debido. Efectivamente, refiriéndose la menor del po-

(86) "Dicens quod recipiens debet esse denudatum a natura recepti, intelligitur a natura speciei illius recepti, non a natura sui generis et maxime remoti, et maxime eius quod dictum est per aequivocationem. Et ideo dicimus quod in sensu tactus invenitur medium inter contraria quae comprehendit, contraria enim alia sunt in specie a mediis" (*Aristotelis Libri De anima commentati ab Averroë*, Patavii, 1472, Comment. 4, ad "Necesse est itaque quoniam omnia intelligit...").

lisilogismo a una potencialidad intencional, en la mayor se extiende esa potencialidad al orden real, y del hecho de que el entendimiento está en potencia intencional se concluye que no posee en sí su objeto en el orden físico. Habría aquí un tránsito ilegítimo del orden intencional al orden físico o natural.

Por otra parte, en la mayor se dice que el entendimiento debe carecer de todo aquello respecto de lo cual se encuentra en potencia. En la menor esta potencialidad se concreta en relación de las cosas corpóreas nada más, cuando de suyo se extiende en cierto modo a todo ser. Esta contracción no constituye, absolutamente hablando, un vicio de forma; pero lo constituye de hecho en el presente caso, porque con ella se oculta un vicio latente en el argumento: que prueba demasiado, puesto con la misma razón que concluye que el entendimiento no es cuerpo, debía concluir que no es ser, que no es él mismo, que no es nada.

Estas objeciones, que con frecuencia se esgrimen contra el argumento, han sido cautamente prevenidas en la exposición de las premisas.

Contra la primera hemos advertido que, aunque es cierto que el argumento se apoya en el hecho de la potencialidad intencional, no se funda en esta potencialidad bajo su razón formal de intencional, sino bajo su razón común de capacidad o receptividad de la forma y actualidad del objeto. Santo Tomás lo pone bien de relieve en la fórmula que hace de menor en el polisilogismo: "*Intellectus noster sic intelligit intelligibilia quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum*". Además hemos insistido en que se trata de una potencialidad radical, que implica la ausencia del objeto, no sólo en cuanto al acto segundo intencional, sino también en cuanto al acto primero, en cuanto al principio mismo y a la raíz del acto perfectamente tal. Y esto basta para inferir que el objeto no pertenece según su ser físico al constitutivo del cognoscente, pues en caso contrario éste llevaría en sí el principio de su actuación y sería capaz de pasar al acto por sí solo, sin el concurso del objeto exterior.

La segunda objeción también ha sido prevenida con lo arriba expuesto. Hemos dicho que nuestro entendimiento en el presente estado sólo tiene de las cosas espirituales—incluso de sí mismo—un conocimiento indirecto, por cierta semejanza que de ellas hay en las cosas materiales; semejanza que, además, no es unívoca, sino únicamente proporcional o análoga. Por lo tanto, del cono-

cimiento potencial que nuestro entendimiento tiene de las cosas espirituales no se puede inferir que carezca de lo espiritual propiamente tal, sino únicamente de la semejanza que de ello hay en las cosas materiales, que es, en definitiva, carecer únicamente de lo material (87).

Pero a esta objeción ya respondió el mismo Santo Tomás. En un artículo de la cuestión disputada *De Veritate* se objeta a sí mismo a propósito de la voluntad:

“Sicut vires apprehensivae comparantur ad sua obiecta, ita et appetitivae. Sed vis apprehensiva debet esse denudata a specie sui obiecti, ad hoc quod cognoscat, sicut pupilla a colore. Ergo et appetens bonum debet esse denudatum a specie boni. Sed omnia habent speciem boni. Ergo nihil appetit bonum” (*De Ver.*, 22, 1, obi. 8).

Y responde:

“In apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti: hoc enim fallit in illis potentiis quae habent obiectum universale, sicut intellectus cuius obiectum est quidditas, cum tamen habeat quidditatem; oportet tamen quod sit denudatus a formis illis quas recipit”.

El argumento, afirma Santo Tomás, no puede valer para una facultad cuyo objeto es universal—todo ser—, puesto que sería lo mismo que decir que tal potencia es nada. No vale, por tanto, para el entendimiento *en cuanto se le considera en un orden absoluto y se le asigna por objeto la “quidditas rei” o el ser sin límite ninguno*. Por eso precisamente—es también doctrina del Santo—en el estado de separación el entendimiento está naturalmente en acto intencional respecto de su propia esencia.

Pero vale el argumento para el entendimiento considerado en un estado determinado en el cual tiene por objeto propio las formas de las cosas materiales, formas que no conoce sino recibéndolas de afuera. “Oportet tamen—concreta Santo Tomás—quod sit *denudatus a formis illis quas recipit*”.

(87) A esta objeción, expresada en dos formas distintas, responde Toledo: “Intellectus est in potentia ad totum illud intelligibile, a quo patitur, et cuius recipit: cum autem hoc sit sensibile solum, intellectus non erit ulla corporea vel sensibilis natura, erit tamen spiritualis et incorporea. Ad secundum dico quod intellectus non intelligit se directe...: sed indirecte, et per speciem alterius. Unde non oportet ut denudetur a seipso, sed ab illius natura, a qua speciem recipit proprie” (*In III Libros Aristotelis De anima*, L. III, c. 4, q. 9, Venetiis, 1580, p. 136).

Y la misma respuesta da cuando se objeta en otro lugar que, según el argumento, el entendimiento no tendría por sí mismo naturaleza ninguna definida:

“Illud quod est receptivum aliquorum non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit *denudatum a natura receptorum*, sicut pupilla a natura colorum: et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam; sed ante intelligere, *quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit*: et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quae sunt, etc. [ante intelligere]” (*In II Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1, ad 4).

Naturalmente, considera que en el presente estado el entendimiento sólo está en potencia respecto de aquellos objetos por los cuales puede ser actuado, y sólo de éstos carece: “Oportet... *quod si denudatus a natura receptorum*”. Y como en el presente estado sólo recibe especies de las cosas sensibles, la conclusión es nada más que ésta: “*Non habet in natura sua aliquid eorum quae a sensibilibus recipit*”.

II. Formulación hipotética del primer argumento.

Hemos dicho que la argumentación tomista se expresa unas veces en fórmulas categóricas y positivas; otras, en fórmulas hipotéticas y “ad absurdum”.

Por lo que al primer argumento se refiere, al lado de la formulación expuesta, encontramos efectivamente, aunque escasamente repetidas, algunas fórmulas hipotéticas. Son nada más que estas dos, que, aunque formuladas inmediatamente para los sentidos, son extendidas a renglón seguido al entendimiento:

“Non enim posset omnium sensibilibus formas cognoscere, nisi ab omnibus formis sensibilibus esset denudata... cum nihil recipiat quod iam habet” [2. Cfr. 10, 12].

“Si sensus haberet in actu sensibilia... sequeretur quod semper essemus sentientes in actu” [8. Cfr. 9; *In III De anima*, lect. 7, n. 682].

En estas fórmulas se encierra el siguiente razonamiento doble:

Si el entendimiento tuviera en sí algún cuerpo, se seguiría:

- 1) Que siempre estaría entendiendo en acto [8].
- 2) Que no podría conocer las formas de todos los cuerpos. Porque no se recibe lo que ya se tiene [2].

Lo primero que se advierte en tal razonamiento es su estructura indirecta. Es un argumento "ad absurdum", que prueba la incorporeidad del entendimiento por las falsas consecuencias que se seguirían de su corporeidad.

Pero es sabido que, como ya había advertido Aristóteles, el argumento "ad absurdum" es siempre un argumento hipotético, y precisamente—hablando en términos más modernos—hipotético "ex parte" y de la figura "tollendo-tollens", ya que la condición es el falso supuesto que se ha de negar. Tal es nuestro razonamiento, que constituye un doble silogismo hipotético de perfecta estructura lógica. Examinémoslos por separado.

PRIMER SILOGISMO HIPOTETICO.

Si el entendimiento tuviera algún cuerpo en sí estaría siempre entendiéndolo en acto.

Pero no entiende ningún cuerpo en acto.

Luego no tiene ningún cuerpo en sí.

La menor, que enuncia la no actualidad cognoscitiva de nuestro entendimiento respecto de cuerpo alguno, o lo que es lo mismo, su potencialidad intencional respecto de todos, queda ya expuesta y probada al tratar del argumento categórico.

La mayor—si el entendimiento tuviera algún cuerpo en su constitutivo estaría siempre entendiéndolo en acto—presupone ante todo la doctrina ya expuesta también de que el entendimiento tiene por objeto todos los cuerpos y es capaz de conocerlos todos. En cuanto al principio en que se basa el nexa hipotético de esa mayor, es también el ya conocido de la proporción entre el ser y el devenir bajo una de sus fórmulas: Lo que posee en sí el acto ya es devenido, ya está actuado (87').

Este principio tiene para Santo Tomás una amplia vigencia en el orden del conocimiento, sin entrañar, ni en sombra, un trán-

(87') Guiado por la misma ley de la correspondencia entre la presencia real del objeto y la actualidad intencional, Santo Tomás se expresa alguna vez en sentido inverso: "Si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilium inessent semper actu principio sentiendi" [9].

sito ilegítimo de lo intencional a lo físico. Siendo el objeto en su realidad natural y física el principio primero del conocimiento, cuando el cognoscente posee en sí real y físicamente ese objeto es evidente que tiene ya en sí el principio del conocer, que posee por sí mismo el acto primero y no depende en su actuación del objeto exterior.

Por eso aclara Santo Tomás que el recibir la forma del objeto como de principio extrínseco no pertenece a la esencia del conocer como tal, sino que únicamente es propio del conocimiento radicalmente potencial. Y en orden a determinar y especificar la facultad cognoscitiva no puede ser de peor condición la forma por naturaleza inherente a la facultad que la forma que es recibida de un objeto exterior (87"). De acuerdo con esta doctrina distingue también el Santo entre conocimiento "per essentiam" y conocimiento "per similitudinem". El primero se da cuando el objeto por sí mismo está presente a la facultad; el segundo cuando, siendo de suyo extraño a ella, sólo se le une por una especie o semejanza que hace sus veces (I. 56, 3).

Este principio es el que directamente ataca la posición de los antiguos, para los cuales la hipótesis aquí enunciada era una realidad. Según ellos, toda facultad cognoscitiva debía constar de los elementos de cada uno de sus objetos. Ya hemos visto cómo los refuta Aristóteles diciendo que, en ese supuesto, la facultad cognoscitiva debía estar siempre en acto y no tenía por qué estar en potencia o necesitar de las cosas externas para conocer. Santo Tomás comenta esta argumentación del Filósofo (*In II De anima*, lect. 10, n. 353), y en diversos lugares se hace eco de ella en contra de los mismos adversarios acudiendo al mismo principio: si la facultad tuviera en sí algún cuerpo estaría conociéndolo en acto (*Ibid. III*, lect. 7, n. 682) [8].

Pero además este principio tiene en Santo Tomás una amplia aplicación como clave fundamental de su doctrina acerca de las inteligencias superiores creadas e increadas. Efectivamente, mientras que tal principio no se aplica al hombre más que en hipótesis, encuentra una plena verificación de hecho en las inteligencias angélicas.

(87") "Nihil autem differt, ad hoc quod forma sit principium actionis, quod ipsa forma sit aliquando inhaerens, et quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quam calefacit inhaerens. Sic igitur, etsi aliquid in genere intelligibilium se habet ut forma intelligibilis subsistens, intelliget seipsum" (I, 56, 1).

ca y divina, en las que la substancia propia, naturalmente unida a la facultad o—en Dios—identificada con ella, cae dentro del ámbito de su objeto proporcionado. Esto lleva a Santo Tomás a afirmar que tanto los ángeles (*I. 56, 1*) como Dios (*I. 14, 2*) se encuentran siempre en acto intencional respecto de ese objeto que es su propia esencia. Con la particularidad de que siendo la esencia de Dios infinita y la de los ángeles finita, Dios conoce todas las cosas por su esencia, mientras que los ángeles necesitan del complemento de especies impresas para conocer todo lo que no es su esencia (*I. 55, 1*). Y es precisamente por contraste con esas inteligencias cómo Santo Tomás destaca con más vigor que el principio propio que, de hecho y no por mera hipótesis, rige la intelección humana es el que toma como punto de partida la potencialidad radical (94).

SEGUNDO SILOGISMO HIPOTETICO.

Se puede formular de este modo:

Si el entendimiento tuviera algún cuerpo en sí no conocería todos los cuerpos.

Pero conoce todos los cuerpos.

Luego no tiene ningún cuerpo en sí.

La menor, que afirma la capacidad de nuestro entendimiento para conocer todos los cuerpos, queda ya expuesta y demostrada al tratar del argumento categórico.

La mayor hay que entenderla a la luz del principio con el cual el Santo la fundamenta. Este principio es: "Nihil recipit quod iam habet". La razón, por tanto, de la ilación contenida en esa proposición condicional es que si el entendimiento tuviera en sí algún cuerpo no podría ya recibirlo; y no pudiendo recibirlo tampoco podría conocerlo. La proposición se apoya sobre lo que constituye la condición real de nuestro conocer: su razón de pasión, de

(94) "Quum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius; talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina...; omnis autem alia natura, quum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per speciem intelligibilem" (*C. G.*, II, 48. Cfr. *I.*, 14, 2; 56, 1; 19, 2; *De Verit.*, 8, 6).

recepción, de devenir, y sobre esa base afirma que no hay conocimiento donde la pasión está radicalmente impedida. En cuanto al principio “*nihil recipit quod iam habet*”, no es más que el principio de siempre bajo una de sus fórmulas particulares. Esta expresa la oposición entre un estado actual y la capacidad para el mismo acto.

En definitiva, nos viene a decir el argumento: si, consistiendo el conocimiento en una pasión, el entendimiento tuviera en su constitutivo algún cuerpo *sin conocerlo en acto*, no podría conocerlo de ningún modo, puesto que tampoco puede estar en potencia para la forma que ya tiene en sí.

COMPARACION DE AMBAS FORMULAS HIPOTETICAS CON LA FORMULA CATEGORICA.

¿Constituyen los dos silogismos hipotéticos expuestos argumentos esencialmente distintos del formulado en el polisilogismo categórico?

Por de pronto hay que tener en cuenta que la formulación categórica y la hipotética no constituyen de suyo diferencia esencial en una argumentación, sino meramente accidental. Lo que hace una argumentación formalmente irreductible a otra son sus tres términos esenciales. La variación en cuanto a los términos extremos origina una diferencia genérica; la variación en el término medio solamente determina una distinción específica. Ahora bien: a un argumento de tres conocidos términos se le puede dar casi siempre indiferentemente una expresión categórica o hipotética, directa o “*ad absurdum*”, teniendo en cuenta que el medio será en la forma hipotética el predicado de la condición.

Pues bien: tal ocurre en el presente caso. Por de pronto la tesis a probar—y, por tanto, los dos términos extremos—es la misma en ambos casos: la incorporeidad del entendimiento, que en la mayor del silogismo hipotético aparece enunciada como hipótesis, que se ha de demostrar falsa: “*Si el entendimiento tuviera algún cuerpo en sí...*”

En cuanto al medio, basta advertir que los medios en virtud de los cuales se infiere la conclusión en el polisilogismo categórico son, conjuntamente, la potencialidad del entendimiento y su capacidad para conocer todos los cuerpos. Si de esos medios de-

pende formalmente la conclusión, se comprende que la negación de la conclusión entrañaría la destrucción de uno u otro de los medios, y que, por tanto, se pueden formar otras tantas proposiciones condicionales cuya condición sea la negación de la conclusión y cuyo condicionado sea la negación de cada uno de los medios. Concretamente, se puede argüir que, si el entendimiento es corpóreo, o no conoce todos los cuerpos—si se lo supone potencial—, o no está en potencia, si se supone que conoce todos los cuerpos.

Y eso exactamente expresan los dos silogismos hipotéticos que encontramos en los textos de Santo Tomás. Tanto la argumentación categórica como la hipotética nos llevan a una misma conclusión: la incorporeidad del entendimiento; y en virtud de los mismos medios: la potencialidad del entendimiento y su capacidad para conocerlos todos. El argumento categórico y los hipotéticos, son, por tanto, esencialmente el mismo argumento y sólo difieren entre sí de modo accidental.

III. Formulación por analogía con los sentidos.

Al ocuparnos de Aristóteles, hemos visto que el Filósofo desarrolla ante todo ampliamente el argumento a propósito de los sentidos, cuya naturaleza determina por medio de él y después lo aplica a investigar la naturaleza del entendimiento *en virtud de la analogía que descubre entre el conocimiento intelectual y el sensitivo*.

Santo Tomás, en cambio, aunque formula muchas veces el argumento refiriéndose a los sentidos, no sabemos que lo emplee nunca por los sentidos mismos, sino únicamente en orden a ilustrar y esclarecer la argumentación a propósito del entendimiento. Las fórmulas sensitivas tienen, por tanto, en Santo Tomás el carácter de una confirmación por analogía, que rara vez falta por cierto al lado de su argumentación acerca del entendimiento. Con frecuencia incluso se contenta con enunciar la fórmula sensitiva, indicando seguidamente que, salvadas las proporciones, vale lo mismo para el entendimiento.

Algunas veces estas fórmulas se refieren a los sentidos en general (*In II De anima*, lect. 7, nn. 675-676). Pero comúnmente

se refieren en concreto bien a la vista [2, 3, 4, 5, 9, 10], bien al gusto [4, 6, *In III De anima*, lect. 7, n. 686].

No es el primer argumento que acabamos de examinar el que más asistido se encuentra de este esclarecimiento por analogía. He aquí algunas de las fórmulas que a él se refieren:

“Pupilla, quae est in potentia ad colores, et receptiva ipsorum, est carens omni colore” [4. Cfr. 3, 5, 9].

“Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilibium, et nulla earum habere actu in sua essentia” [8].

“Virtus cognoscitiva in nobis prout est in potentia est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore” [7].

Además de estas fórmulas, todas ellas categóricas, se encuentran en los textos del Santo otras dos indirectas, que son las arriba transcritas al exponer la formulación hipotética del argumento.

Hablando en rigor, estas fórmulas que el Santo trae para ilustrar el primer argumento hasta aquí expuesto, más que una verdadera confirmación, ofrecen un mero esclarecimiento por analogía, pues no son más claras o patentes en sí que las fórmulas intelectivas. Pero nos queda un texto del cual se puede sacar más partido. Directamente se presenta más bien en forma de dificultad:

“In apprehensivis potentiis non semper hoc est verum quod potentia denudetur totaliter a specie sui obiecti... Fallit... in tactu, propter hoc quod, si habeat specialia obiecta, sunt tamen de necessitate animalis. Unde organum eius non potest esse omnino absque calido et frigido: est tamen quodammodo praeter calidum et frigidum in quantum est medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum est” (*De Verit.*, 22, 1, ad 8).

A primera vista parece que el Santo descubre en el caso expresado un fallo del argumento en su misma razón formal. No es así. Únicamente hace ver que no es necesario que la facultad carezca *totalmente del orden* a que pertenece su objeto. Y, efectivamente, el tacto posee en sí cierta temperatura y, sin embargo, la temperatura es su objeto. Pero el caso del tacto, lejos de presentar una objeción seria al argumento, es una magnífica comprobación experimental del mismo en su fórmula segunda indirecta, según la cual una facultad que tiene en sí físicamente su objeto,

de no conocerlo en acto, no puede conocerlo de ningún modo. Vemos, en efecto, que el tacto no conoce la temperatura que le es connatural, sino únicamente los grados superiores e inferiores. Esta doctrina es la que expresa el Santo en su comentario al tratado *De anima* (L. II, lect. 23, n. 548). En este caso la fórmula sensitiva constituye no una mera ilustración del argumento intelectual, sino un verdadero argumento por analogía que le presta una base experimental. Sobre esto volveremos al tratar del segundo argumento.

La exposición de este segundo argumento, así como su comparación con el precedente, la realizaremos en un próximo artículo. En él examinaremos también la segunda proposición tomista de que el entendimiento no es forma de un cuerpo. Después de concluir la detallada exposición del pensamiento de Santo Tomás nos restará revisar las principales interpretaciones que del argumento han hecho los comentaristas para emitir al fin nuestro juicio sobre su alcance y valor demostrativo. (*Continuará.*)

P. JESÚS M. R. ARIAS,
Profesor de Lógica