

PROFUNDIDAD ONTOLOGICA DE LA DIFERENCIACION PERSONAL Y SU RADICACION SOMATICA

(Doctrina peculiar de santo Tomás de Aquino)

I.—ENTRADA NOCIONAL EN EL TEMA

Voy a estudiar un tema muy concreto, muy lejano y muy hondo. Tanto que si optase por lanzarme con el lector de lleno a él sin tomar previamente posiciones de orientación, correríamos el peligro de desorientarnos con mucha facilidad perdiendo de vista la perspectiva teórica del mismo. Como si uno intentase lanzarse de pronto y sin más preámbulos hacia las llaves que están en el fondo del mar.

Es un tema particular dentro del tema de la persona. Además, en él ocupa un momento teórico muy tardío. Con esto está dicho que su estudio supone el estudio de otros que aparecen enfilados antes que él en la doctrina total de la persona humana. De no cambiar ahora el propósito y decidirme a estudiar esos temas previos, es claro que el estudio efectivo del actual supone dar por estudiados y resueltos en un determinado sentido esos otros temas que le anteceden por naturaleza.

1.—*Índice de temas de entrada.*

Voy a presentar como en índice los diversos temas antecedentes a que me acabo de referir, y que son como los primeros capítulos introductorios que sirven como de escalones por los que se puede ir avanzando paso a paso hacia el punto en que se halla nuestro tema

concreto, lo cual permite hacerse cargo del camino que a él conduce y de la situación y lugar en que nos desenvolveremos. Los enunciados aludidos son los siguientes:

1. La persona humana es una realidad.
2. Es una realidad la pluralidad de personas humanas.
3. La pluralidad de hombres o personas se da dentro de la unidad de especie.
4. Las personas (humanas, sobreentiéndase siempre) están constituidas en sí mismas en unidad de sustancia, unidad compuesta cuyas partes esenciales son alma y cuerpo.
5. La unidad sustancial de cada persona en sí misma es última, extrema, radical, es decir, individual; de modo que por debajo de ella no se da una ulterior multiplicidad de unidades de la que ella pudiera ser como un todo; ni tampoco una unidad ultra-sustancial de la que ella pudiera ser parte.
6. La pluralidad de personas no es siempre una mera pluralidad individual de carácter aritmético —como un 1 y otro 1 y otro 1—, de individuos hechos en serie según un mismo patrón o molde; o sea, integrada por individuos que, sin ser uno el otro, cada uno sea reproducción exacta del mismo tipo que reproducen los otros, de modo que por dentro y en sí sean iguales.
7. Al contrario, la pluralidad de personas suele incluir diversidad de notas características internas entre ellas, de manera que una tiene peculiaridades internas de que no gozan las demás.
8. Esta diversidad de peculiaridades características no sólo tiene un sentido cuantitativo, sino que también se da en sentido cualitativo.
9. Entre las distintas personas o individuos se dan diferencias de carácter cualitativo accidental adquirido e innato.

Estos son los enunciados por los que gradualmente se puede descender al estrato de profundidad en que se encuentra instalado el tema particular a que miran estas páginas. El sexto punto ya introduce el tema de la diferenciación de modo negativo, pero el último es el que nos deja a punto de desembocar decididamente en él. En efecto, nos prepara para preguntarnos:

10. ¿Entre las distintas personas o individuos humanos se dan también diferencias de carácter cualitativo innato *sustancial*?

Como se ve, la pregunta apunta al problema de un último paso. O el sentido de la respuesta es negativo y entonces el enunciado úl-

tímulo es el que hace el número nueve; o la respuesta es positiva y entonces el que perfila es el diez.

Pues bien, santo Tomás de Aquino creyó encontrar en el enunciado diez el último en su doctrina de la diferenciación personal. Qué figura concreta presenta su doctrina y en qué la fundamenta es lo que me propongo exponer en las páginas siguientes.

2.—Plan de estudio de los temas pertinentes.

Mas la íntima complicación que presenta el tema concreto seleccionado con algunos que le anteceden obliga al expositor, que pretenda no regatear al lector claridad por medio de alusiones, a no conformarse con ofrecer los simples enunciados de esos temas previos que se complican con el elegido, sino a decidirse a exponerlos previamente, al menos con la amplitud y holgura mínima que exige la función auxiliar con que se presentan.

Los temas previos que piden ser expuestos debido a tomar cada uno del que le antecede muchos elementos de carácter de mera aplicación, son: el de la unidad específica de las personas y el de la distinción infra-específica entre ellas. Si a ellos añadimos el propiamente elegido: el de su diferenciación infra-específica, con ello queda ya preparado el cuadro de la exposición.

Como acabo de insinuar, puesto que los dos primeros van a ser expuestos solamente en función del tercero, su exposición va a consistir preferentemente en una mera presentación de los puntos que integran la doctrina de santo Tomás, sin entrometerme en el detalle de los textos comprobantes respectivos. Me limitaré, de ordinario, a citar al pie de página los lugares clásicos en que se encuentran. Sólo en los puntos que se refieren directamente a la correlación y dependencia en que se encuentra el alma respecto al cuerpo, tanto en lo referente a la unidad específica como a la distinción infraespecífica, aduciré los textos más sobresalientes, puesto que ello nos servirá de pasos firmes de entrada hacia el tema concreto de las diferencias infra-específicas o interindividuales.

Pero necesito continuar todavía un poco más esta entrada al tema para dar lugar a la explicación de la acepción técnica exacta en que tomaré varios términos capitales que voy a usar.

3.—Definiciones de los términos principales.

Considero completamente necesario este trabajo previo de definición porque de él depende en gran parte la claridad a que pueda llegar la exposición del tema.

Los términos a que me refiero son: "distinción", "diversidad", "diferenciación".

En el uso corriente, son perfectamente sinónimos, y por ello intercambiables. Esta sinonimia viene a ser garantizada por el mismo Diccionario de la Academia, hasta el punto de que las descripciones que de ellos nos da le exigen sudorosos esfuerzos para no caer en verdaderos círculos viciosos (1).

Por otra parte, es sabido que en la terminología escolástica general tales términos ya han sido presentados con definiciones exactas contrapuestas.

En el léxico técnico escolástico, media propiamente *distinción* entre dos cosas cuando media entre ellas diferencia o diversidad. De modo que el término "distinción" tiene una acepción general común a los otros dos. Todo lo que no sea idéntico, sea diferente o diverso (éste en el sentido propio que voy a explicar) es distinto. La distinción se contrapone propiamente a identidad. Y como identidad es unidad y ésta se contrapone a multitud o pluralidad, la distinción dice referencia a multitud y pluralidad.

En la terminología escolástica, media propiamente *diversidad* entre dos cosas cuando se distinguen entre sí de modo que no se da base unitaria ninguna de coincidencia, o no es unitaria en sentido propio, es decir, unívoco. Así, se consideran diversos: el ser y la nada; y, dentro del ser, los predicamentos entre sí y, consiguientemente, las cosas que hay en un predicamento respecto a las que hay en otro: v. gr., el pedernal y el dolor de muelas (2). Por lo demás,

(1) Define así: *Distinción*: Acción y efecto de distinguir o distinguirse. Diferencia en virtud de la cual una cosa no es otra. *Diversidad*: Variedad, semejanza, diferencia. *Diferenciación*: Acción y efecto de diferenciar.

Así define los verbos correspondientes: *Distinguir*: Conocer la diferencia que hay de unas cosas a otras. Hacer que una cosa se diferencie de otra por medio de alguna particularidad, señal, divisa, etc. *Diversificar*: diferenciar. *Diferenciar*: hacer distinción, conocer la diversidad de las cosas. *Alterar*, cambiar el uso que se hace de las cosas.

(2) Cf. *In Met.* V, lect. 12, n. 916 ss.; X, lect. 4, n. 2017 ss. I, 3, 8 ad 3; 90, 1 ad 3. *Contra Gent.* I, 17, *In hoc autem. Pot.* 7, 3 ad 2.

en ocasiones también se toma esta palabra para designar cualquiera de las diferencias que voy a distinguir.

En la misma terminología, media *diferencia* entre dos cosas cuando sobre una base común de indistinción se da una distinción determinada. Esa base puede ser un individuo (v. gr. Sócrates: sentado o de pie), una especie (Hombre: Sócrates, Platón), un género (Animal: caballo, perro), un supergénero (Ser: cantidad, relación). De todas éstas, la que tiene por base unitaria el género es la más propia, la típica. Las que tienen por base el individuo y la especie son de una propiedad inferior. La última es impropia, pues sólo se cumple una base unitaria muy diluida, de la que no desaparece del todo la pluralidad. Se aproxima al concepto propio de diversidad, del que, en ocasiones, se toma como sinónimo.

Partiendo de estas acepciones terminológicas, presento por delante, contrapuestos, los significados exactos de tales términos en el uso técnico que voy a hacer de los mismos en las páginas siguientes, según dije; significados que pretenden poseer en el tema que nos ocupa una mayor precisión expresiva que la que tendrían si adoptáse las acepciones empleadas en su uso general en la escolástica.

Como el tema general es el de la persona, con ello está ya dicho que el uso de tales términos se centra aquí en tal materia. El concepto exacto de cada uno de tales términos es el siguiente:

Distinción. Sobre el supuesto de que todos los hombres son de la misma especie, no puedo hablar nunca de "distinción" específica entre ellos. Cuando hablo de distinción entre ellos, se entenderá, pues, que se trata de una distinción infra-específica, es decir, que tiene por base común la identidad de especie. Expresará, por tanto, multitud de individuos o personas, o de accidentes dentro de una misma persona (3).

Pero vamos al sentido propísimo que me interesa hacer resaltar y fijar por ser uno de los instrumentos especiales que me prestan gran servicio para exponer con claridad el tema.

En este sentido riguroso y propísimo, no va a tener un significado amplio que encierre en sí las diferencias infra-específicas, tal cual las definiré más abajo. Al contrario, lo tomaré en una acepción es-

(3) No excluyo, pues, que pueda hablar ocasionalmente de distinción específica entre los hombres.

tricta según la cual excluirá precisamente las diferencias infra-específicas.

En concreto: digo que se da distinción (mera distinción, no diferencia) entre dos personas cuando, sin ser una la otra (pues que son dos, hay pluralidad), no son identificables de por sí en nada.

Me explico, pues que la abreviatura de lo que acabo de decir lo torna oscuro. Claro que, al ser *dos*, para no caer yo en contradicción, tengo que admitir que se tienen que distinguir en algo. Bien, lo concedo; mas advierto que eso puede ser una mera relación *extrínseca* (v. gr. al lugar que ocupan) o un mero accidente *interno ocasional* (v. gr. ésta bosteza o enrojece ahora, aquella no).

Pues bien; por más que se den entre dos personas cualquiera de esta clase de elementos de distinción, estos elementos no son suficientes para garantizarnos por sí mismos la identificación o reconocimiento de quién es cada una. Propiamente la distinción (la pluralidad) se da ya por supuesta. Por ejemplo, del hecho de que esté una persona aquí y otra allí, de que una bostece o enrojezca y la otra no, no puedo saber yo quién es quién. Ello ha de constarme previamente por otro camino. Pedro y Juan son gemelos perfectos. Pedro está aquí, Juan allí. Que Pedro sea Pedro lo sé yo por otro conducto distinto del hecho de estar él aquí. La prueba es que, al cabo de un rato, cambian mutuamente de sitio sin saberlo yo y en virtud del cambio operado no consigo yo saber si ha tenido lugar o no. Lo mismo si Pedro bosteza y Juan no, si Juan está sentado y Pedro no, sé que bosteza éste y que está sentado éste, no aquél, mas en virtud de tales hechos no sé si éste es Pedro o Juan. Me resultan indisoernibles. Tal como los dados de juego nuevos; como un 4 y otro 4; como las matrices de la misma letra que hay en el depósito de la linotipia; como los ejemplares de un mismo libro recién salido de la imprenta; como las plumas Parker antes de ser usadas; como las monedas acuñadas con un mismo troquel; en suma: como todas las cosas producidas en serie.

Otra cosa ocurre si *uno de ellos al menos* está afectado por un elemento o accidente interno con carácter de *inseparable*; por ejemplo, una cicatriz. Mas esto nos pasa al campo de la significación estricta del término "diferenciación" (4).

(4) Para los efectos de la distinción corriente hasta la permanencia, aun cuando no haya interioridad. V. gr. la medallita diferente al cuello de los niños gemelos.

En conclusión: digo que se da distinción (sin darse diferencia) entre dos hombres o personas, cuando son dos, pero iguales la una a la otra en todo.

Diversidad. A este término no le voy a dar exactitud teórica definida. Lo dejo en el aire. Me servirá de sustituto de los otros dos. De modo que, según la coyuntura que tenga en la cláusula, significará distinción o diferenciación.

Diferenciación. Este es el término central y clave. Conviene definirlo con la máxima precisión frente al de distinción, ya definido, al cual se irá contraponiendo constantemente en la exposición.

Los hombres son de la misma especie. No media, pues, entre ellos, "diferencia" específica, entendida en el sentido o acepción escolástica propiísima. Sí se da diferencia específica entre ellos y los animales; y en este sentido cabe hablar de diferencia específica. Mas no me vendrá muy a mano expresar tal diferencia ya que a lo que me referiré más propiamente será, por el contrario, a la "unidad específica", como base común dentro de la cual se dan otras diferencias infra-específicas, que van a ser a las que centralmente me voy a referir.

Vamos al sentido propiísimo de diferencia (infra-específica) que me interesa hacer resaltar y fijar, contraponiéndolo a la mera distinción ya definida, por ser otro de los instrumentos especiales que me presta gran servicio para expresar con claridad el tema.

Primeramente, ya quedó advertido que lo tomo como contrapuesto al de distinción. Esto no es negar que las cosas que se diferencian entre sí, se distingan entre sí. Al contrario, la diferencia aparece en el marco de la distinción, de modo que donde hay aquélla hay ésta. Mas para los efectos de la terminología, cuando se dé diferencia, conviene usar el término "diferencia" para expresar así con claridad todo el alcance de la no-identidad, pues si en tales casos emplease el término "distinción" hablaría en un plano de vaguedad que es germen de confusión.

En concreto: digo que se da diferencia (no mera distinción) entre dos personas cuando en ellas se da un elemento diferenciativo. Este accidente *interno permanente*, para limitarme al mínimo. Uno por lo menos, y presente al menos en una de ellas. Mejor si son muchos, y si cada una tiene los suyos.

Así, puestos otra vez en el caso típico de los dos gemelos perfectos, la cicatriz que pudo recibir uno de ellos por un corte, o la señal de una quemadura. Ello sería suficiente para diferenciar a ambos en-

tre sí. Son diferentes entre sí, para usar de otros ejemplos: las letras del abecedario, la fichas del dominó, los billetes de banco, aun los de la misma serie (pues cada uno tiene su número).

Naturalmente, los elementos diferenciadores (infra-específicos) pueden ser múltiples y ordenarse como en planos. Dos personas pueden diferenciarse en la edad, en el saber, en el peso, etc., etc. (5).

Adviértase que, en cualquier orden: en el específico o en el individual, la diferenciación nativa tiene sentido gradual o de *diversidad de perfección* entre los términos que se diferencian, lo cual hace que se superpongan unos a otros (6).

En conclusión: digo que se da diferencia (y no mera distinción) entre dos personas, cuando *en sí mismas* tienen algo que las hace no ser iguales, lo cual visto permite discernirlas (7) por sí mismas, o sea acertar a aplicar a cada una su nombre propio.

El empeño particular que he tenido en fijar previamente el sentido de la terminología central fue debido a que creía necesaria tal fijación. Y esta necesidad, a su vez, se debe primeramente a que en la realidad se dan los contenidos diversos a que responden esos términos definidos, por lo cual es aconsejable, en un trabajo técnico de exposición metódica sobre un tema en que intervienen centralmente tales contenidos, fijar previamente el sentido exacto de tales términos.

Se debe, particularmente, en segundo lugar, a que en los textos

(5) Una de las fuentes típicas de mera distinción en la acepción definida es la fabricación *en serie*. Ahora bien, el hombre no es fabricado en serie. Ni siquiera los hijos de un mismo matrimonio. No es, pues, extraño que entre los hombres se den diferencias muy notables casi siempre. Tan sólo en los casos de los hermanos gemelos es donde nos sorprende una especie de efecto de producción seriada, no obstante ser uno de los casos en que menos podría usar uno el molde del otro. Pero acaso esta especie de "seriación" biológica siga rumbo distinto de la mecánica.

En algunos momentos, en vez del término "diferenciación" uso "diferencia". Este viene a equivaler a "diferenciación" en sentido de *efecto* de diferenciar.

(6) Santo Tomás nos habla de "diversitas", "distinctio gradus", "nobilitas", "bonitas" (*In II Sent.* d. 32, q. 2, a. 3. Cf. obi. 7; d. 21, q. 2, a. 1 ad 2), "nobilitatem et puritatem", "perfectio" (*Ib.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 6), etc.

Parece que queda residuo: la posibilidad de varias perfecciones o grados máximos en un mismo orden. V. gr. diversos tipos de belleza, cada uno perfecto pero diferente del otro: rubios, morenos.

(7) Este verbo, tal como lo acabo de usar en el contexto, resulta claro. Sin querer, por tanto, complicar más la cosa, permítaseme volver de pasada sobre la alusión a la tautología circular, para que se vea lo difícil que resulta fijar el sentido de los términos "distinción" y "diferenciación". El diccionario define "discernir": distinguir una cosa de otra; y "discernimiento": juicio por cuyo medio distinguimos y declaramos la diferencia que existe entre varias cosas.

de santo Tomás sobre el tema aparecen oportunamente tales contenidos, pero ocurre que no apura una terminología tan definida como lo acabo de hacer, lo cual es ocasión de confusión en las interpretaciones de tales textos. Confusión que aumenta con el hecho de que muchos de los textos que atendiendo al contenido (aparte, pues, el problema de la terminología) pertenecen al tema de la distinción, son valederos y aplicables, en consecuencia, para el de la diferenciación.

Y esta confusión arrastra consigo la consecuencia de no lograr dar el relieve de cuestión aparte a la de la *diferenciación* entre las personas respecto a la de la *distinción* entre ellas. Porque, a mi entender, naturalmente, la distinción entre personas y su diferenciación son cuestiones diversas incluso en el pensamiento de santo Tomás.

Claro que son diversas dentro de un determinado orden de encuadramiento (la diferenciación está dentro del marco de la distinción), pero lo uno no quita lo otro.

Además, en el conjunto interviene otra cuestión previa que encuadra a su vez las dos anteriores, muchos de cuyos textos, en la exposición de santo Tomás, ofrecen también un contenido que les permite ser aplicados al tema de la distinción y, a través de él, al de la diferenciación infra-específica. Esta cuestión es la de la unidad específica de los hombres.

4.—Plan de estudio de las cuestiones.

Las tres cuestiones a que acabo de referirme: la unidad específica de las personas, la distinción infra-específica entre ellas, y su diferenciación infra-específica, piden ser expuestas debido a incluir la anterior a la siguiente o siguientes y tomar cada una de la que le antecede muchos elementos de carácter de mera aplicación, como tendremos ocasión de ver. Con esto queda ya preparado el terreno para su exposición.

Puesto que las dos primeras van a ser expuestas solamente en función de la tercera, su exposición va a consistir preferentemente en una mera presentación de los enunciados que integran la doctrina de santo Tomás, sin entretenerme en el detalle de los textos comprobantes respectivos. Me limitaré, de ordinario, a citar al pie de página los lugares clásicos en que se encuentran. Sólo en los puntos que se refieren directamente a la correlación y dependencia en que se en-

cuentra el alma respecto al cuerpo, tanto en lo referente a la unidad específica como a la distinción infra-específica o numérica, aduciré los textos más sobresalientes, puesto que ello nos servirá de pasos firmes de entrada hacia el tema concreto de las diferencias infra-específicas o interindividuales.

II.—PROFUNDIDAD DE LA UNIDAD ESPECÍFICA DE LOS HOMBRES, COMO MARCO.

La llamada unidad específica de los hombres es la que nos permite clasificarlos a todos, por encima —por debajo si se quiere— de toda la diversidad que se observa entre ellos, en un mismo e idéntico departamento biológico, contrapuesto a los de animales, como específicamente diferente de los que ellos forman.

No interesa aquí detallar con la exactitud técnica que sería posible las características que definen tal unidad específica de los hombres frente a la unidad genérica, a las unidades específicas de los animales y a las unidades subespecíficas de que me voy a ocupar. Los estudios biológicos de última hora ayudan a perfilar ciertos detalles, pero descubren a pesar suyo otros problemas. Dejan intacta, sin embargo, por encima de sí mismos, la noción filosófica general de unidad específica.

1.—ESTRUCTURA DE LA UNIDAD ESPECÍFICA HUMANA.

Santo Tomás define la unidad específica humana como constituida por una composición de elementos heterogéneos que vulgarmente llamamos cuerpo y alma. Tales elementos son *esenciales* al hombre, a todo hombre.

Ahora bien, inspirado por una doctrina concreta de la realidad, cuya exposición llamo, afirma la necesidad de reconocer que la esencia del hombre, de todo hombre, se encuentra instalada en el *plano de profundidad ontológica* de las sustancias.

Téngase, pues, en cuenta que, en adelante, al hablar del ser del hombre, nos movemos en este plano de profundidad.

Esto quiere decir, de hecho, que, a partir de aquí, de este momento inicial, nos encontramos ya alejadísimos de la mayoría de los representantes del pensamiento de corte "moderno" y del típicamente

"actual", puesto que en su apreciación carece de realidad el estrato de profundidad de lo sustancial.

Y como tanto este tema de la unidad específica como el de la distinción o individuación y el de la diferenciación de las personas están planteados sobre la base de la realidad sustancial, en apreciación de esos mismos destinatarios carecen totalmente de sentido riguroso por esta consideración general de la supuesta invalidez de la doctrina de la sustancia. Todo cuanto se detalle dentro de este plano de profundidad ontológica, les resultará sin sentido.

Esto quiere decir realmente que no todos los temas que se exponen son para todos, sino que por la naturaleza misma del asunto cada uno va destinado para quienes admiten las bases sobre las que se alza. Por esto, el estudio presente no es apto para anti-sustancialistas, pues tanto sus reparos como las respuestas apropiadas que se podrían dar a los mismos desbordan el propósito concreto actual.

Reconocido, pues, y expuesto el inconveniente, no podría detenerme ahora a reivindicar la realidad del estrato sustancial sin renunciar al propósito concreto ya iniciado, lo que no considero procedente. Al nivel, por tanto, de la base de la realidad sustancial, continuaré exponiendo el tema de la unidad específica, para continuar después con los otros, aun obligado a aceptar el riesgo de no ser aceptada esta exposición por los lectores antisustancialistas.

Puesto que el ser radical del hombre es una esencia de carácter sustancial, cuerpo y alma son elementos *co-sustanciales* (8). Con esto se sitúa ya santo Tomás —dentro del sustancialismo— en la doctrina particular que reconoce sustancialidad tanto en la base de los fenómenos somáticos como en la de los psíquicos. Es decir, lo que llamamos "cuerpo" y "alma" no se reduce a síntesis de estos y de los otros fenómenos, sino que son principios co-sustanciales de los que arran-

(8) Incluyendo el cuerpo en la esencia del hombre, queda abandonado el modo platónico de entender al hombre, según el cual es en su esencia *el alma solamente*. El cuerpo es tan sólo instrumento del alma. Cf. I, 76, 1; 90, 4. *Pot.*, q. 3, a. 10. *Q. disp. de Anima*, a. 1.

A la vez, elevando el alma a la categoría de elemento sustancial, abandonaba el modo de pensar de quienes reducen el hombre *al cuerpo solamente*, considerando el alma como un simple accidente o como la *crisis* de los elementos y humores corporales; reduciéndola en todo caso a un epifenomenismo somático. (Cf. I, 75, 1, 4; *Contra Gent.*, II, 57, 63, 64, 65).

Con todo esto, trato simplemente de contraponer la doctrina de santo Tomás a la de estos modos de pensar sobre la esencia del hombre, como medio de exponer un punto de doctrina necesario para comprender el tema de la diferenciación de las personas, que es el que centralmente me ocupa.

can los fenómenos humanos. Está, pues, afirmando —y para nuestro caso se suponen también las pruebas de tal afirmación— el carácter sustancial del alma y cuerpo humanos.

Aunque cada uno fuera del otro, ambos, sin embargo, quedan dentro de la sustancia que es el hombre, cada hombre. Pero es imprescindible efectuar un peculiar esfuerzo de imaginación para reproducir con exactitud el perfil de la composición teórica a que apunta santo Tomás cuando dice que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma.

Está pensando, por lo pronto, que se trata de un caso concreto de composición hilemórfica, es decir, de naturaleza tal que uno de los elementos funciona como lo que Aristóteles llamaba *materia prima* y el otro como *forma sustancial*. El cuerpo es la materia prima del viviente y el alma la forma sustancial.

El cuerpo, según esto, como elemento co-sustancial contrapuesto a la forma que es el alma, no tiene ser propio o específico, ya que, de suyo, se comporta como "potencia" en el ser. Por de pronto, como potencia para recibirlo, como "recipiente" del ser propio y específico que le aporta la forma, el alma, al descender al cuerpo en función formalizadora o animadora.

El alma, a su vez, como elemento co-sustancial contrapuesto a la materia prima o radical que es el cuerpo, expresa el ser propio y específico del hombre, pues es el "acto" de ser.

2.—UNIDAD ENTRAÑABLE DE LOS ELEMENTOS ESENCIALES.

Se preguntará qué suerte le cabe al cuerpo antes de que haya recibido al alma, o, en otras palabras, qué vida le cabe al cuerpo antes de recibir el alma y conservada después; por dónde se ha de tirar la línea que distingue las funciones vitales de uno y otro.

A esto hay que advertir que conviene evitar una cierta proclividad imaginativa espontánea. El hombre no es el resultado o precipitado de un cuerpo orgánico que se presupone y de un alma que se le sobrepone pero que no lo absorbe sino que, enlazando con él, déjale como cosas de él todas las peculiaridades que previamente tenía y que el alma encontró en su incorporación. Al filo de esta composición se podría pensar que el cuerpo tendría un sector de independencia, de reserva, en el que viviría al margen del alma.

Mas no hay nada de esto en la figura hilemórfica del hombre pensada por santo Tomás. Aquella imagen es completamente insuficiente, pobre e inepta para comprender su modo de pensar. El cuerpo hay que representárselo como un elemento real y verdadero en un principio, y real y verdadero a lo largo del vivir del hombre, pero completamente *invadido y absorbido* por el alma, de modo que el cuerpo no le queda reserva alguna clausurada para el alma. El alma es el principio del ser propio o específico del hombre. Principio *único*, en opinión de santo Tomás, pues reabsorbe en sí todas las manifestaciones vitales del hombre: tanto las sensitivas como las vegetativas.

De modo que Santo Tomás considera ser una división irreal el atribuir las funciones del estrato vegetativo del hombre a un alma particular, las del sensitivo o animal a otra y las del intelectual, peculiar del hombre, al alma humana. En cuyo supuesto, el hombre tendría tres almas. Este modo de pensar lo considera santo Tomás como una debilidad o claudicación ante la imaginación a precio de un despedazamiento ontológico del hombre, pues una pluralidad de formas sustanciales en lógica hilemorfística acarrea una pluralidad de unidades específicas en el interior del hombre. El alma que es principio radical y unitario de las funciones vitales del estrato vital intelectual que es el superior, absorbe en sí también las de los otros estratos inferiores.

El alma humana, pues, en sí única y única en el hombre, es el elemento vivificador de toda manifestación vital del hombre (9). De donde, en virtud de la invasión y absorción del cuerpo por el alma antes apuntada, podemos decir que el cuerpo no tiene faz por sí mismo, sino que es como el espejo que espeja la faz del alma; o, si se prefiere, que su faz es la del alma, pues de ella recibe todas las determinaciones entitativas que tiene.

De todo lo cual resulta la intensísima unión entre alma y cuerpo; tanto que viene a ser un tanto tosco, zafio e impropio a estas alturas de la exposición el repetir la frase con que precisamente me vi obligado a comenzarla: que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Sólo perfilando los conceptos en el sentido indicado alcanza un sentido preciso.

(9) "Una et eadem forma est per essentiam, per quam est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo" (I, 76, 5 ad 1). "Dicitur quod anima est *actus corporis*, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum" (I, 76, 4 ad 1. Cf. *De Spirit. creat.*, a, 3, 5 sed contra et in corp.; II, ad 14).

En efecto, el cuerpo tal como lo entendemos cuando hablamos de él en la vida ordinaria (y en el que se piensa espontáneamente cuando se oye esa frase) no es el "cuerpo-materia prima" sino el "cuerpo-organismo". Ahora bien, en esta acepción espontánea no se contraponen al alma sino que la incluye ya en sí, pues si el cuerpo es *eso*, es precisamente en virtud del alma que se lo da (10). De donde surgen las paradojas (repletas de contenido) de que en la noción de cuerpo así entendido va incluida el alma misma (11); que el hombre es cuerpo por el alma (12); que el alma es una parte esencial del cuerpo vivo (13); que el alma y el cuerpo tienen un mismo ser común: el del compuesto (14). Y tal ser es más uno que el constituido por cualquier otra forma de categoría inferior (15).

3.—DINAMISMO DE UNIFICACION ESTRUCTURAL EN EL PLANO DE LA ESPECIE.

Interesa ahora esclarecer el dinamismo de la información o animación del cuerpo por el alma en el plano conceptual de la especie.

En este orden, y atendiendo a las líneas generales del hilemorfismo, el cuerpo no sólo es potencia *para recibir* la forma o alma, sino potencia *de la que* puede ser extraída la forma o alma por el agente. (Suspendo de momento hablar del alma humana, que es caso especial, como veremos). Es, pues, también en este caso, potencia, y de

(10) "Anima communicat corpori actum essendi quo ipsa est" (*In II Sent.*, d. 1, q. 2, ar. 4 ad 2).

(11) "In eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi quo dicitur quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem" (I, 76, 4 ad 1).

(12) "Una et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo" (I, 76, 6 ad 1).

(13) "Bene opinati sunt, quibus visum est, quod anima non sit sine corpore, neque sit corpus. Non enim est corpus, quia non est materia; sed est aliquid corporis, quia est actus corporis" (*In De Anima*, II, lect. 4, n. 276).

(14) "Necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi" (*Q. disp. de Anima*, a. 1, ad 13).

(15) "Quanto forma est nobilior ["anima autem humana est última in nobilitate formarum", ib.] tanto magis dominatur materiae corporali et minus ei immergitur" (I, 76, 1). "Corpus... eam [animam] continet, immo magis anima continet corpus...; animae est continere et regere" (*In De Anima*, I, lect. 14, n. 206. Cf. I, 96, 2). "Non enim autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et materia corporali quam ex forma et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum" (*Contra Gent.* II, 68, Hoc autem).

sentido pasivo, mas no sólo como término de la acción informadora sino también como inicio de la acción informante. No es, sin embargo, principio *suficiente* de la producción por la que es producida la forma. Se necesita la intervención de un agente que le extraiga de la materia.

En este mismo orden y también en las mismas líneas generales del hilemorfismo, el alma (el alma animal, vegetal) tiene su origen, por un lado, en la potencialidad del cuerpo y por otro en la actuación eficiente de un agente. El alma llega a tener ser cuando un agente vivo actúa con eficiencia biológica propia y específica sobre la materia.

Con esto, ya queda matizado un cierto valor de la afirmación de que la forma viene *de fuera* de la materia (aun la extraída de su potencia), pues procede de una forma que, con su intervención eficiente, actualiza o produce otro ser vivo.

Esto es lo que expresa el adagio *omne vivum ex ovo*. No obstante que el engendrante cuenta con la intervención de la potencia de la materia en su generación, y en este concepto se puede hablar de almas *materiales*, no se puede interpretar tal término como queriendo expresar que la materia pueda engendrar el alma, pues, en la interpretación activa o agente, un alma sólo puede ser engendrada por otra y en esto aparece el sentido *in-material* de toda alma, como de toda forma (16).

Pero tratándose del caso del hombre, santo Tomás efectúa una salvedad en la teoría hilemorfística. Puesto que el alma humana no sólo es in-material sino positivamente *espiritual*, afirma que forma de tal condición no depende de la materia en su originación, ni siquiera en el sentido de que la materia sea un elemento intrínseco pasivo sobre el que actúe el agente, sino que depende *sólo* del agente y éste espiritual (17).

(16) En este punto, santo Tomás y los escolásticos, vencidos por la observación visual llana, aceptaban el hecho (evidente en ese plano de observación) de la generación equívoca de animales procedentes de la putrefacción, aunque en definitiva, el origen que asignaban a tal vida era sobre-natural. Cf. *Contra Gen.* IV, 10. I, 45, 8 ad 3; 70, 3 ad 3; 71, 1 ad 1; 91, 2 c. y ad 2 y 3. *Pot.* q. 3, a. 11 ad 12, ad 13, ad 14.

(17) Ya Aristóteles, en el famoso pasaje de *De generatione animalium* (II, 3, 736 b27) dijo que el alma humana viene "de fuera" (*ἄραθεν*, de puertas afuera). La densa oscuridad de este "de fuera" aristotélico cobra claridad decidida en el concepto escolástico de "creación".

Ahora bien; podría opinarse que tal agente espiritual fuese el alma de los padres, pues al fin y al cabo también ella es espiritual (18). Pero santo Tomás va más lejos en la cuestión del origen del alma humana. No le satisface la opinión de que el alma de los padres origine el alma del hijo independientemente de la materia y afirma que el alma —todas las almas— tiene su origen por *acción creadora* de Dios. El "de fuera de" la materia, cuando se trata del alma humana, significa hasta de fuera de la potencia activa de cualquier agente que no sea Dios mismo. No viene al caso tampoco detenerse a exponer los motivos concretos o razones especiales que han movido a santo Tomás a pensar así (19).

Desearía, sin embargo, que se tuviese muy presente este extremo que acabo de apuntar porque revela el *grado de independencia ontológica* (20) propia a que eleva santo Tomás al alma humana; la considera como un *ser subsistente*, es decir una forma capaz de persistir en el ser por sí misma, independientemente de la materia.

Pero hay que terminar de matizar lo dicho, para llegar a comprenderlo del todo. Y lo hago del modo siguiente: aun cuando en el origen *del ser del alma* no interviniese —según santo Tomás— intrínsecamente el cuerpo o materia con su potencia pasiva, ni siquiera el alma o forma espiritual de los padres con su potencia activa, sin embargo sí interviene intrínsecamente el cuerpo con su potencia pasiva y los padres con su potencia activa en el origen *del ser del hombre*. Es decir, que, aun cuando el alma sea independiente *en su ser propio* respecto al cuerpo y respecto a los padres, y sólo dependa de Dios, al ser *forma de hombre es parte intrínseca del ser del hombre*, cuyo ser no solamente es alma sino también cuerpo.

Por esto se puede decir que el cuerpo y los padres (cada uno a su modo) intervienen en el origen del ser del hombre. El cuerpo es la *materia* del ser del hombre, e interviene en el ser del hombre como potencia-recipientes del alma (aunque no como potencia *de la cual* el alma sea extraída por el agente). Los padres son la *causa eficiente* del cuerpo y con ello contribuyen genéticamente a que el cuerpo lle-

(18) San Agustín y otros Santos Padres defendieron el *traducianismo espiritual*, es decir, que el alma del hijo procede del alma de los padres por una especie de transmisión del alma paterna al hijo.

(19) Cf. I, 90, 2. *Contra Gent.* II, 87. Etc.

(20) Esta independencia se suele expresar diciendo que el alma es independiente *ratione substantialitatis*.

gue a tener la proporción o conveniente *disposición* (21) para que el alma "se incorpore" en él, "se vista" (como dice a veces tanto Tomás con léxico platonizante) de él, "se encarne" en él, o, sin más, sea creada, pues que al ser creada lo es para él, con destino a él, como forma de él.

Se trata de una cierta proporción o disposición específica con que el alma (Dios al crearla) cuenta, como consta por la observación constante, que le hace apto para albergar la vida que el alma le va a dar. Consiste en una determinada *complexión elemental y humoral*.

En general, se puede decir que "la diversa disposición del cuerpo determina una correlativa disposición en el alma humana, ya sea porque ésta recibe influencia (accipit) de aquel, ya sea porque las formas se diversifican según la diversidad de la materia" (22).

"Aristóteles echa en cara a los antiguos el no haber mentado la materia-recipiente cuando trataron del alma, como si fuese indiferente —cual se decía en los mitos pitagóricos— que cualquier alma se revistiese de cualquier cuerpo. Pero no es posible que el alma de un perro se incorpore en el cuerpo de un lobo, ni que el alma del hombre ingrese en otro cuerpo que no sea el del hombre" (23).

Así, el granito no es materia apta para recibir la vida vegetal; ni el tronco de un árbol para recibir la vida animal; ni el cuerpo de un animal para recibir la vida humana. "Si alguien indaga la causa material del hombre, no debe asignar como tal el fuego o la tierra, que son materia común de todo cuanto se engendra y corrompe, sino

(21) Y esto basta para considerar a los padres *causa del hijo*, es decir, del hombre que de ellos procede: "Generans generat sibi simile in specie, in quantum generatum per actionem generantis producit ad participandum speciem eius; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generantis. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cuius est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae" (*Pot.* q. 3, a. 9 ad 6). Cf. *Pot.* q. 3, a. 9 ad 7. *Q. disp. de An.* a. 3. *Quodl.* 1, q. 3, a. 2 ad 3.

(22) "Ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur formae" (*Pot.* q. 3, a. 9 ad 7).

(23) "Aristoteles reprehendit antiquos de hoc quod, disserentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant; quasi esset contingens, secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus induere. Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis" (*Contra Gent.* II, 73, Praeterea. Cf. *In De An.* I, lect. 4, n. 277).

que debe asignar una materia propia, como la carne, los huesos, etc." (24), es decir, un cuerpo apropiado, convenientemente dispuesto.

Así también, "está claro que cuanto el cuerpo está mejor dispuesto, tanto mejor alma le cae en suerte; cosa manifiesta en los vivientes de especies diversas. Y la razón de esto está en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia" (25).

Tal disposición depende de la complejión (26): "tanto más apto es el cuerpo para la vida, cuanto más cercano se halla a la complejión equilibrada" (27). Por ello "se comprende que el cuerpo al que se une el alma intelectual sea un cuerpo mixto el más cercano al equilibrio complejional" (28). Por donde, en el mismo plano específico, "se comprende también que la diversidad y distinción de grados en los animales sea efecto correspondiente a la diversidad del cuerpo, de modo que cuanto mejor complejión presente, le quepa mejor alma" (29).

De todo lo cual se deduce, en consecuencia, la imposibilidad de la "transcorporación" (30) o metempsicosis *específica*. Cada grado específico de vida se asienta en un soporte orgánico provisto de una determinada perfección complejiva irremplazable. El alma humana exige una determinada altura de complejión somática, la más perfec-

(24) "Si quis quaerat causam materialem hominis, non debet assignari pro causa, ignis et terra, quae sunt materia communis omnium generabilium et corruptibilium; sed debet assignari propria materia, ut caro et os, et huiusmodi" (*In Met.* VIII, leot. 4, n. 1738).

(25) "Manifestum est quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam; quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem" (I, 85, 7).

(26) Es la doctrina de la "crasis" o "armonía" elemental (empedoclea) que fueron traducidas al latín por los términos: complexio, proportio, harmonia, temperatio, etc. A ella se añadió después la "crasis" o "armonía" humoral (hipocrática). O si se quiere, en vez de añadirse aquella, se enriqueció con la interpretación humoral. Acerca del contenido, origen y desarrollo histórico de la "crasis", cf. M. BARBADO: *Estudios de Psicología experimental* (Madrid, C. S. I. C., t. I, 1946, págs. 200-208).

(27) "Tanto melius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis" (*De spir. creat.* a. 7 ad 3).

(28) "Oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis" (I, 76, 5. Cf. *Contra Gent.* II, 68. Hoc autem, 70. Sic legitur. I, 91, 1 ad 3, 3 c. *De spir. creat.* 7 ad 3. *O. disp. de An.* a. 8), que es la mejor (I, 91, 3).

(29) "Oportet quod diversitas et distinctio gradus in animalibus causetur ex diversitate corporis ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorum animam sortiatur" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3).

(30) Cf. *Pot.* q. 3, a. 10.

ta, ya que en la graduación de formas ocupa el grado más perfecto (31).

Además, pues, del máximo grado de independencia ontológica en que considera santo Tomás al alma humana, al cual antes alludí, téngase también muy en cuenta a la vez la *dependencia ontológica* (32) en que reconoce que está respecto al cuerpo en lo referente al ser del hombre del que es forma (33).

Con ello se tendrán presentes los dos elementos de equilibrio constituyentes del ser específico del hombre. Este se resume en el siguiente enunciado sintético: una sustancia que consta de estos dos elementos co-sustanciales: un cuerpo que hace de materia prima y un alma que hace de forma sustancial con ser subsistente en sí misma pero guardando *correlación y dependencia* fundamental hacia el cuerpo del que es forma.

Advértase la especie de tensión de polarizaciones a que parece estar sometida el alma humana, siendo en sí *forma sustancial subsistente*, emergente (34), y a la vez teniendo como destino íntimo el ser *forma sustancial del cuerpo*, el estar inmersa en él, aunque no to-

(31) Sobre la graduación de las formas, cf. *Q. disp. de An. a. 1. Contra Gen. II, 68, Hoc autem. Etc.*

(32) Esta dependencia se suele expresar diciendo que el alma es dependiente del cuerpo *ratione speciei*. "Etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, in quantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei" (*Q. disp. de An. a. 1 ad 12*). Lo necesita "ratione obiecti" (I, 75, 2 ad 3. Cf. *Q. disp. de An. a. 1 y 2*) "Manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei" (*Q. disp. de An. a. 1*). Y está manifiesto por la necesidad que tiene de los sentidos para conocer, como dije inmediatamente antes.

De aquí que, aparte de la subsistencia de que goza el alma humana por sí misma, le convenga también a ella la definición que dio Aristóteles del alma en general, en referencia al organismo: ἐντελέχεια ἢ πρώτη σωματος φυσικοῦ ὀργανοῦ δύναμιζ ζῶν ἔχοντος... (*De Anima, II, 1. 412 a 27b5*).

(33) Véase expresados en un texto resumido la razón de afirmar su independencia y su dependencia: "Ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. In quantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; in quantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei" (*Q. disp. de An. a. 1 fin*).

(34) "Habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo" (*Q. disp. de An. a. 1*). "Sua virtute excedit materiam corporalem" (*Contra Gen. II, 81*). "Forma penitus spiritualis, non dependens a corpore" (*Pot. 2, 3, a. 9*).

talmente (35). Esta situación ontológica interna ambivalente revela a los ojos de santo Tomás su instalación en una situación fronteriza de encrucijada de dos mundos: el del espíritu y el de la materia (36).

Pero esta encrucijada o frontera que es el ser del hombre, no es una tierra de nadie; el alma no está en el cuerpo de modo violento, como aprisionada en una cárcel, según la imagen favorita a la mentalidad platonizante, sino que se reviste del cuerpo como de un complemento natural y el cuerpo así la recibe también, formando ambos la unidad de la especie humana (37).

4.—DEFINICION DE LA COMPLEXION DEL CUERPO EN EL PLANO ESPECIFICO, DETERMINANTE DE LA PERFECCION ESPECIFICA DEL ALMA.

En lo que antecede hemos visto afirmar a santo Tomás repetidas veces que la perfección del alma humana en el plano específico (de la diferenciación del hombre respecto a los animales) exigía en el cuer-

(35) "Est substantia incorporea, corporis tamen forma" (*Contra Gent.* II, 68, Hoc) "Excedit conditionem materiae corporalis, non... totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales" (*Contra Gent.* II, 68, Super omnes). "Non tamen materiae subditur, ut materialis reddatur" (*De Verit.*, q. 10. a., 8 ad 4) "Non enim est in materia sicut materia immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est" (*Contra Gent.* II, 69, Non autem).

(36) "Nihil prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum actum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. "De div. nom.", quod "divina scientia coniungit finis superiorum principis inferiorum". Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum, ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam "horizon" et "confinium" corporeorum et incorporeorum [*Liber de causis. párr. 2. 8*], in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma" (*Contra Gent.* II, 68, Hoc autem). "Manifestum est quod ipsa [anima humana] est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta" (*Q. disp. de An. a. 1*). "Et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia" (*De sibir. creat. a. 2. Cf. I, 55, 2; 76, 5; 77, 2. Contra Gent. IV, 55. In libr. de causis. prop. 2. De unit. intell. contra averroistas*, ed. Keeler, V, n. 116. *Pot. n. 3. a. 9; q. 3, a. 10*).

(37) "Anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit: hic enim modus intelligendi est naturalis homini" (*Q. disp. de An. a. 1, ad 7*).

po una proporcionada complexión, es decir, una disposición proporcionada.

Acerca de esta complexión o disposición nos dice que consiste en una composición o mezcla en perfecto equilibrio, que es una complexión *perfectamente equilibrada* (38). Pero ¿en qué consiste para santo Tomás esa complexión perfectamente equilibrada?

Se trata de exponer el concepto preciso de tal complexión equilibrada perfecta, para terminar de redondear la exposición del pensamiento de santo Tomás en este punto y plano específico (39).

En general, la "complexión" *elemental* es considerada como "un complejo constituido por cualidades contrarias que forma como un medium entre ellas" (40), una mezcla de elementos simples o sustancias corpóreas elementales (41). Estas son las cuatro conocidas: tierra, agua, aire, fuego (42).

Ahora bien; entre los cuerpos "complexionados" cabe distinción por razón de la proporción en que entran los elementos en composición. Todos tienen armonía y complexión, pero unos más y otros menos (43). Unos pueden constar de dos, otros de tres, y otros de los cuatro elementos. El cuerpo humano consta de los cuatro (44). También el de los animales tiene esta mezcla elemental. Pero el del hom-

(38) "Perfecta complexionis aequalitate" (I, 91, 3 ad 1; 76, 5 c. ad 1, ad 2; 91, 1 a 3. *In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3).

(39) La terminología que emplea santo Tomás en este tema concreto se nos presenta a nosotros, que la vemos desde la nuestra, torpe y desafiada. Pero debemos contar con el momento histórico en que él habla. El contenido doctrinal, apreciado desde la altura de nuestros hábitos científicos, se nos hace rudimentario en su generalidad. pueril en algunos detalles, y erróneo en otros. Mas, aparte los detalles erróneos (que he procurado, por lo general, no aducir, y que se pueden encontrar en las citas de las notas), conviene no perder de vista el esfuerzo que ello significa animado por el empeño en detallar teóricamente este hecho originario a la vista: la adecuada proporción específica del cuerpo humano respecto al alma humana. Esta es la intuición que santo Tomás no pierde de vista y que asoma siempre por entre las citas tomadas de "los filósofos" (*In Sent.* III, d. 1, q. 1, obp. 4), Aristóteles principalmente, y los médicos, Hipócrates, que es en quien Aristóteles principalmente se basa, y después Galeno, que difundió la teoría humoral hipocrática y los árabes (Avicena) que la adoptaron. Quiere esto decir que si de los detalles que siguen en este punto es para que se vea al detalle, en sujeción al menos, el pensamiento de santo Tomás.

(40) "Quiddam constitutum ex contrariis qualitibus quasi medium inter eas" (*Contra Gent.* II, 63, Adhuc).

(41) Cf. *Contra Gent.* II, 62.

(42) Cf. *O. Disp. de An.* a. 8 ad 1. Son los elementos de Empédocles, Complexión elemental u orgánica, no humoral (*Contra Gent.* II, 64, Similis).

(43) "Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem", esto es, armonía no "de sonidos" sino "de contrarios" (*Contra Gent.* II, 64, Similis); pero en unos más y en otros menos (*O. Disp. de An.* a. 8 ad 11).

(44) Cf. I, 91, 1 c. v ad 4. Algunos opinaban que entraba también en la composición del hombre el llamado quinto elemento o "quinta esencia", es de-

bre es "entre todos los demás el de compleción más equilibrada" (45). Goza de la compleción más atemperada entre todos los animales (46), lo cual constituye una óptima disposición para recibir el alma humana (47). Eminencia en el equilibrio de la compleción que consiste en estar en una situación equidistante de los extremos contrarios representados por los elementos (48), es decir, ser una especie de medio entre los contrarios calor-frío, humedad-sequedad, etc. (49).

Como radicados en esta perfecta compleción elemental equilibrada presenta santo Tomás estos datos estructurales característicos del cuerpo humano: el tener su cerebro un volumen proporcionalmente mayor que el de los demás animales (50); el tener manos (51); el tener posición vertical (52).

cir, el cuerpo celeste, pero santo Tomás rechazaba esta opinión: I, 91, 1 ad 2; 76, 7, aunque encuentra motivo para decir que también tiene una semejanza con los cuerpos celestes (I, 76, 5 ad 2; 70, 3; 91, 1. *Contra Gent.* II, 70, Sic igitur. III, 84, Solendum. *Q. disp. de An.* a. 8 ad 2).

(45) "Inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis" (I, 76, 5).

(46) "Quaedam alia animalia naturaliter sunt siccae complexionis: et ideo in principio suae nativitatis non est in eis tanta humiditatis abundantia, quae multum actus sensuum impediatur. Homo autem naturaliter est temperatae complexionis..." (*De Verit.* q. 18, a. 8 ad 6). "Oportet quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia" (I, 91, 3 ad 1, ad 2, ad 3). "Maximam aequalitatem complexionis" (I, 91, 1. Cf. *De An.* II, lect. 19, n. 485. *Q. disp. de An.* a. 8).

(47) I, 91, 3; 1 ad 3. Lo cual le acarrea al hombre ciertas deficiencias respecto a los animales, pero superadas en definitiva por la condición de superioridad de su alma (I, 91, 3 c. y ad 1, ad 2, ad 3; 76, 5 ad 4).

(48) "Habet hoc corpus aequaliter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod est remotum a contrariis; in quo quodammodo assimilatur corpori caelesti" (I, 76, 5 ad 2). El cuerpo humano "est inter omnia corpora inferiora nobilissimum. et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum" (*Contra Gent.* II, 70, Sic igitur).

(49) (*) "Medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum. et similia" (I, 76, 5). Lo cual no quiere decir que llegue a tal equilibrio que no predomine un tanto alguno de los contrarios. "Impossibile est quod complexio perveniat ad tantam aequalitatem, quin alterum contrariorum praedominetur: quia alias non fieret mixtio, nisi unum in alterum ageret dominans ad medium reduciendo, altero resistente; et praecipue hoc oportet in corpore humano, quod calor dominetur propter operationes animae, quae indigent calore sicut instrumento, ut dicitur in II de anima, text. XLI" (*In Sent.* III, d. 16, q. 1, a. 1 ad 4). Cf. *In Sent.* II, d. 19, q. 1, a. 4 ad 2. II-II, 49, 6 ad 1; 179, 2 ad 2). Parece que santo Tomás sólo admita una compleción de perfecto equilibrio de carácter absoluto en el cuerpo de Cristo.

(*) "Habet elongationem a contrariis per maximam aequalitatem complexionis, elementa vero secundum substantiam..." (I, 91, 1. Cf. *O disp. de An.* a. 8). Por ejemplo, el frío del cerebro y el calor del corazón (I, 91, 3 ad 1).

(50) I, 91, 3 ad 1. *Q. disp. de An.* a. 8.

(51) I, 91, 3 ad 2.

(52) I, 91, 3 ad 3. En *O disp. de An.* a. 8, detalla de modo parecido v. en general, dice: "Ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria". "Si quis autem considerare velit etiam par-

Pero también hay que tener en cuenta que, adjunta a la doctrina de la "compleción elemental" de Empédocles (53) se presenta en los vivientes la doctrina de la "compleción humoral" de Hipócrates, que viene a ser como la clave de su constitución. "Así como los elementos, en el proceso constitutivo de los cuerpos mixtos, hacen de materia, sin que esto signifique que siempre hayan de estar en el proceso; así también los humores respecto a los miembros del cuerpo. Y por esto, como los elementos en determinadas partes del universo tienen sus formas determinantes, por las que concurren a la perfección del universo como los cuerpos mixtos, así los humores entran a formar en la perfección del cuerpo humano, como las demás partes del mismo, aunque no lleguen a conseguir toda la perfección a que llegan las demás. Tampoco las formas de los elementos son tan perfectas como las de los cuerpos mixtos" (54).

Como los elementos son cuatro, también los humores: sangre, cólera, flema, melancolía. Tanto a los humores como a los elementos se les atribuya ciertas cualidades primarias a las que se venían a reducir todas las demás:

Humores	Propiedades:	Elementos:
sangre	humedad	aire
flema	frío	agua
cólera	calor	fuego
melancolía	sequedad	tierra (55).

Característica general de los vivientes es que poseen una compleción en la que "la humedad no se seca ni se congela con facilidad, ni tampoco su calor se extingue fácilmente; pues la vida se mantiene entre la humedad y el calor" (56).

ticulares humani corporis dispositiones; ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus".

(53) *Contra Gent.* II, 64. Similiter.

(54) "Sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam humores se habent ad membra, et propter hoc, sicut elementa in partibus universi habent formas determinantes ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta: ita humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliae partes; nec elementa habent ita perfectas formas sicut mixta" (*In Sent.* IV. d. 44. q. 1, a. 2, q. 3 ad 3).

(55) *In De generatione et corruptione.* II, lect. 2 (de Tomás de Sutton).

(56) Humidum non fessit facile desiccabile vel congelabile: quia vita in calido et humido consistit" (*O. disb. de An.* a. 8 ad 11). "Vita praecipue consistit in calido, quod est ignis, et humido quod aeris" (I, 91, 1). "In omnibus enim generationibus animarum et plantarum principium ab humore sumitur" (*De Verit.* q. 18, a. 8 ad 6).

La armonía de los humores en los vivientes trae consigo como consecuencia la salud, la fuerza de nervios, la resistencia de los huesos, la belleza (57).

Hay que advertir que dentro del marco de la complejión o armonía vital, se dan diferencias de especie a especie. "Ciertos animales son por naturaleza de complejión seca". "La naturaleza del hombre, sin embargo, pide una complejión atemperada, y que abunde en él el calor y la humedad" (58). La dosis exigida es la necesaria para mantener un equilibrio perfecto (59).

Intimamente unida a la doctrina de la óptima complejión y armonía somática, presenta santo Tomás en el asunto que nos ocupa la doctrina de la perfección del tacto del hombre respecto a los demás animales. Estos le superan, dice, unos en la vista otros en el olfato, pero en el tacto les supera a todos (60).

Aunque a simple vista es extraño, resulta ser una mera consecuencia de la doctrina de la complejión del cuerpo humano. Pero necesita ser explicada para comprenderla (61).

Sostiene santo Tomás, con Aristóteles, la opinión contraria al eclecticismo gnoseológico de Empédocles, el cual opinaba que el conocimiento de los objetos se efectuaba mediante los correspondientes elementos de los mismos objetos de que los sentidos estaban ya provistos. "Simile simili cognoscitur". De modo que el azul del cielo se ve poniendo en funciones el azul correspondiente que ya tiene el ojo antes de ver (62). Santo Tomás sienta exactamente lo contrario: "Condición indispensable para que alguien pueda conocer diversos objetos es encontrarse horro de la naturaleza de los mismos, pues si tuviese la de alguno, ella sería obstáculo para conocer las de los de-

(57) *Contra Gent.* II, 64. In *Met.* VIII, lect. 4. n. 1748.

(58) "Quaedam alia animalia naturaliter sunt siccae complexionis". "Homo autem naturaliter est temperatae complexionis, et oportet quod in eo abundet calidum et humidum" (*De Verit.* q. 18, a. 8 ad 6).

(59) "Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium" (*Q. disp. de An.* a. 8 ad 11).

(60) I, 76, 5; 91, 3 ad 1. *Q. disp. de An.* a. 8. *De Anima*, II, lect. 19, ns. 482, 483, 485.

(61) El origen literario de esta doctrina peculiar del tacto es el famoso pasaje del libro de Aristóteles *De Anima*, II, 9. Bk 421 a 16-26.

(62) *Q. disp. de An.* a. 8 ad 13.

más" (65). La única semejanza que ha de mediar entre ambos —cognoscente y conocido— es una semejanza en potencia (64).

Ahora bien ; "el tacto es un sentido que tiene como objeto precisamente cosas que pertenecen a la naturaleza del animal ; concretamente, cosas de que consta y con que se nutre" (65). Por esto se encuentra en una peculiar situación, distinta de los otros sentidos. Si la disposición óptima de los órganos de éstos está en que no se encuentren previamente determinados en ningún modo por su objeto, esto no es posible literalmente para el tacto, por estar inmerso en los objetos que conoce : los cuatro elementos de que está integrado el animal (66).

¿Luego el tacto está inevitablemente incapacitado para notificarnos objetivamente las cosas ? No ; hay una solución equivalente. Ya que no puede exonerarse y prescindir de los elementos de que está integrado el cuerpo humano, pueden tales elementos encontrarse en una situación de perfecto equilibrio ; y esta situación será la óptima para el órgano táctil, la equivalente deseada. He aquí cómo injerta santo Tomás esta situación en la general de los otros sentidos : "Es preciso que los órganos de los sentidos no tengan en acto sino tan sólo en potencia lo contrario de lo que cada sentido percibe, cosa que puede ocurrir de dos maneras : o careciendo en absoluto de toda clase de contrarios, como la pupila carece de color y así está en potencia para todos los colores, lo cual en el órgano del tacto no es posible ya que está compuesto de los elementos, cuyas cualidades constituyen precisamente su objeto ; o constituyéndose el órgano en una especie de medium entre los contrarios, que es lo que acaece en el tacto ; el medium, en efecto, viene a estar de alguna manera en potencia para los extremos" (67).

(63) "Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura ; quia illud quod inest ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum" (I, 75, 2).

(64) *Q. disp. de An.* a. 8 ad 13.

(65) "Tactus est sensus perceptivus eorum quae pertinent ad consistentiam animalis ; ex quibus scilicet animal constat et nutritur" (*In De Anima*, II, lect. 6, n. 300. Cf. *In De Sensu et Sensatu*, lect. 2).

(66) "Bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. Cum enim instrumentum tactus non possit esse nudatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea" (*In De Anima*, II, lect. 19, n. 485).

(67) "Oportet enim organum cuiuslibet sensus non habere in actu contraria quorum sensus est perceptivus, sed in potentia tantum. Vel ita quod omnino careat toto genere, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores : quod in organo tactus non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quo-

Se comprende, pues, la peculiaridad del sentido del tacto, y cómo la buena disposición del tacto coincide con la buena disposición o complejión del cuerpo y revela, en fin, diversidad de perfección en las almas respectivas (68).

Esta buena disposición táctil y somática se manifiesta en el hombre, según santo Tomás y Aristóteles, entre otras cosas en la suavidad de carnes respecto a las de otros animales (69), aunque entre los mismos hombres cabe variedad, como veremos.

Resumen de lo dicho sobre la unidad específica. Santo Tomás sitúa la realidad de la persona humana en el estrato de lo sustancial, que es el estrato más profundo. La persona humana es una sustancia. Una sustancia compuesta de dos elementos sustanciales: cuerpo y alma, en intimidad unitaria de materia y forma. Con la particularidad de que, estando el alma inmersa en la materia dándole el ser determinado, emerge de ella ya que no la necesita para ser por sí.

Pero es que, dentro del estrato sustancial, la persona representa el sedimento más profundo, ya que expresa una realidad sustancial que no puede ser parte de ninguna otra unidad sustancial que se supiese subyacente.

La multitud de personas se da, sin embargo, dentro de un marco unitario llamado unidad específica que, sin destruir la unidad personal, expresa un total de peculiaridades propias del modo de ser persona; comunes, por tanto, a todas y a cada una por el hecho de serlo.

En este plano de la unidad específica, el ser de la persona —de toda persona— reclama un determinado nivel de complejión corporal para que tal ser se dé, es decir, para que se dé la realidad persona.

En otras palabras: los elementos co-sustanciales que integran la unidad esencial de toda persona —alma y cuerpo— se unifican por

rum qualitates percipit tactus. Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere: medium enim est quodammodo in potentia ad extrema". (I, 91, 1 ad 3).

(68) Véase cómo procede: "Bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae. Cum enim instrumentum tactus non possit esse nudatum a genere tangibilium qualitatum, eo quod est ex elementis compositum, oportet quod sit in potentia ad extrema saltem per hoc, quod est medium inter ea. Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae" (*In De Anima*, II, lect. 19, n. 485). En estos otros textos toma "intellectus" como equivalente a "ánima intelectualiva": "Principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis" (I, 76, 1. Cf. *Contra Gent.* II, 56-57, 68-70. *De spir. creat.* a. 2. *Q. disp. de An.* a. 1-2).

(69) *In De Anima*, II, lect. 19, n. 483. Cf. I, 76, 5.

información del alma al cuerpo ; pero esto no se efectúa sino reclamada el alma por el cuerpo apropiado. El alma humana, dotada de la perfección ontológica que corresponde al ser personal, exige en el cuerpo un nivel de perfección correspondiente, expresado por la complejidad característica del cuerpo humano ; perfección cuya presencia, por otra parte, reclama el acto de información y, con ello, la existencia del ser personal.

III.—PROFUNDIDAD DEL HECHO DE LA DISTINCIÓN RADICAL ENTRE LOS HOMBRES.

Los hombres nos distinguimos (70) unos de otros. Las torres de las catedrales también se distinguen entre sí, pero no pueden decir de sí lo que nosotros podemos decir de nosotros, porque sólo se distinguen hasta cierto punto. Hasta el punto exacto en que descendiendo con la mirada desde la crestería de sus agujas llegamos a su enlace con el cuerpo del edificio. Como las torres de las catedrales, así las montañas de las cordilleras. Son distintas hasta el nivel del cuerpo artrópodo de la cordillera. Ni las torres catedralicias ni los montes cordilleros tienen distinción absoluta y radical ; por su fondo, por su base, por su peana, tienen comunicación entitativa. No son individuos, sino partes de individuos. Mas no así los hombres.

1.—DISTINCIÓN ESFEROIDAL ENTRE LOS HOMBRES.

Nosotros nos distinguimos unos de otros total y absolutamente, de arriba abajo. Yo soy yo y soy distinto de ti de pies a cabeza. (Sólo los siameses —muy contados en número— pueden hacer un discreto regateo a lo que acabo de decir). Y el hecho unitario llamado identidad de especie no suprime ni anula nuestra distinción radical : que yo sea yo y tú, tú. La misma especie o naturaleza se dará en ambos, pero quiere decir tan sólo que en ambos se encuentra en el sentido de que en ambos se repite, no de que sea un magma vital (orgánico o psíquico) del que brotemos nosotros como las crestas brotan del macizo orográfico.

(70) No se olvide el lector de poner en juego, principalmente de aquí en adelante, las nociones estrictas de "distinción" y "diferenciación" anteriormente definidas.

Pues bien; para denominar esta distinción neta entre los hombres está reservada la palabra "individuo" (71). Porque los hombres se distinguen entre sí de ese modo tajante, por ello les llamamos "individuos". Mas ocurre que el uso de esta palabra se ha generalizado técnicamente para expresar también la distinción semejante que se da entre otras cosas; por ello se ha reservado exclusivamente la palabra "persona" para designar aquella distinción entre hombres.

Son, pues, los hombres como recintos definidos, deslindados en torno, sin istmos de comunicación ontológica, círculos, islas, cotos vallados en redondo. Mas hasta estas imágenes resultan insuficientes. No obstante el vallado que acota el Berlín-este, sus habitantes se comunican diariamente con los del Berlín-oeste por medios acústicos y visivos, y más de una vez y de un millar por conductos subterráneos; y a pesar de no tener istmos las islas, tienen comunicación con el Continente por su base. Los individuos, las personas, son esferas, unidades de volumen completamente definido, "mónadas" completamente exentas, sin poro ni filamento alguno de comunicación umbilical ontológica. Somos ontológicamente distintos unos de otros hasta el fondo de nuestro ser.

No hay experiencia alguna definida de que se dé identidad individual entre nosotros; ni de identidad parcial siquiera. Al contrario, hay en cada uno una experiencia personal insobornable de independencia ontológica esferoide respecto a las demás personas, incluso respecto a los padres, de los que se procede por generación.

Y esta experiencia vence a otras experiencias que acaso se propongan sustituirla, como son la del amor y la del conocimiento (72).

Efectivamente: el amor, en todas sus clases y manifestaciones, es una experiencia de acercamiento y unión. Concretamente, el amor a otra persona delata una cierta y muy sentida tendencia a la unión con ella: desde el amor matrimonial hasta el místico. Mas por deba-

(71) Por ello no se llama "individuo" a un brazo o cualquiera otra parte que no tiene existencia independiente.

(72) También se dan otras experiencias de aproximación o afinidad, aunque de menor volumen quizás. Por ejemplo: el calco somático de los hermanos gemelos; la absorción por otro en el fenómeno de la hipnosis.

(73) Claro que esta experiencia de acercamiento, unificación y compenetración que aparece en el fenómeno del amor, tiene a su vez su fundamento en la conciencia de cierta unidad de fondo entre el que ama y el amado. Mas esta unidad no es propiamente de *in-distinción* (=de identidad) sino de *in-diferenciación* o semejanza. La cual puede presentar, según santo Tomás, dos formas: 1) de *igualdad* (v. gr. en edad, en gustos, etc.) (I-II, 27, 3); 2) de *complementación* (v. gr. entre hombre y mujer; entre los sabios y los ricos, etc.), pues aunque en este caso, median diferencias, ocurre que son de tal condición que mutuamente

jo de esta experiencia de acercamiento y unificación, está la de distinción de las personas que se aman (73).

La experiencia del conocimiento a la cual me refiero es la coincidencia insobornable en enjuiciar los objetos (74).

Nos consta el hecho maravilloso (aunque trivializado por la cotidianidad y la costumbre) de que, como yo pienso que 2 más 2 hacen 4, así lo piensa el otro y lo pensamos todos. ¿No significa esta experiencia que, en lo que se refiere a tal estrato de actividad al menos todos somos uno? Así lo estimaron, de hecho, entre otros los pensadores árabes con cuya influencia en la Universidad de París tuvo que habérselas el mismo santo Tomás. Todos poseemos un mismo entendimiento, decían; uno y único, en el que todos somos uno.

Santo Tomás reaccionó fuerte y decididamente en contra de tal manera de pensar, en nombre precisamente de la experiencia individual o personalista del pensar mismo, aun en tales casos. Si yo pienso que 2 más 2 hacen 4, lo pienso "yo" no "tú", aun cuando tú lo pienses también y pienses lo mismo que yo; y lo pienso yo con mi propio pensamiento, y tú con el tuyo. El acto de pensar siempre se realiza en singular, en lo individual y personal, aun cuando lo que se piense, es decir, el enunciado del objeto pensado sea universal y coincidente con el de los demás y hasta con sus razones de pensarlo, pues, al fin y al cabo, son "suyas" (75).

Es altamente regocijante encontrarse uno con qué viveza y énfasis resalta santo Tomás la experiencia de la singularidad del conocimiento y con qué decisión maneja los pronombres personales singulares en la defensa que hace de la singularidad de las personas y de su actuación frente a la doctrina averroísta empeñada en la defensa de la unidad única de las mismas personas en el sector más profundo de la personalidad (76). Proclama abiertamente la experiencia de la singularidad como fuente de información incorruptible (77).

se complementan para formar una unidad, lo cual es suficiente para fundamentar el sentimiento de amor entre tales personas (I-II, 27,3).

(74) I, 76, 2 ad 4 y ad 5.

(75) "Est enim numero una [scientia magistri et discipuli] quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum" (*Contra Gent.* II, 75, Ad 3. Cf. *De unitate intellectus contra averroistas*, edic. Keeler, V, n. 112).

(76) Es la teoría del entendimiento separado. Véase el opúsculo polémico *De unitate intellectus contra averroistas*, en cuya introducción califica a la opinión a favor de la unidad de entendimiento "error indecentior", Cf. *Contra Gent.* II, 73-78. I, 76, 1-2.

(77) "Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit" (I, 76, 1). "Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit; nunquam enim de

La constancia interna que tenemos de nuestra neta individualidad está acorde, por lo pronto, con la observación general exterior. "Pues consta que una es la esencia de la forma de este fuego y otra la de aquél; y sin embargo son específicamente el mismo fuego y la misma forma. Con mucho más motivo, pues, la multitud de las almas que tienen ser independiente de los cuerpos es una consecuencia de la diversidad sustancial de las cosas, ya que una es la sustancia de este alma y otra la de aquélla" (78).

2.—UBICACION TEORICA DE LA DISTINCION.

Afirmada y asegurada la individualidad total de los individuos o personas, resta ahora definirla o encuadrarla teóricamente dentro del contexto de la teoría hilemorfística en que la piensa santo Tomás, y exponer la dinámica de su efectuación.

La distinción individual se efectúa en un nivel metafísico inferior al de la especie. Es accidental a ésta, como tal, la individualidad, mas *no es accidental* al hombre, es decir, a hombre alguno (79).

El hombre, cualquier hombre, no puede quedarse en el plano de la especificación, pues se daría el contrasentido de considerarlo colgado de una abstracción. El hombre, todo hombre, toda persona, es individuo, unidad individual dentro de la multiplicidad individual, distinta radicalmente de la de todos los demás.

Mas adviértase que esta distinción entre las personas llega a tener lugar *en la categoría ontológica más profunda* cual es la de la *sustancia*. Los hombres, las personas son sustancias; y la distinción entre los hombres no se limita a ser distinción de accidentes "en una

intellectu quaeremus, nisi intelligeremus; nec cum quaerimus de intellectu, de alio principio quaerimus, quam de eo quo nos intelligimus" (*De unitate intell. contra averroistas*, ed. Keeler, III, n. 62).

(78) "Constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius" (*Contra Gen. II*, 81, Ex quo).

(79) I, 3, 3. Cf. III, 2, 2. *De ente et essentia*, c. 4. *Pot. q. 9, a. 1.* "Sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuante sunt de essentia huius individui" (*Contra Gen. II*, 75, 1. Videtur). "Individuatio substantiae corporeae est extra quidditatem, i. e., extra naturam specificam, neque ex quidditate dimanat, sed aliquid superadditum ei, quod tamen non est extra substantiam, sed imbitur in ea; nam individua substantialiter differunt [=distinguuntur]" (J. Gredt: *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 156, nota).

única sustancia" que seríamos todos, sino *distinción de sustancias* "en sí mismas", como tales. De donde, contar hombres es contar sustancias distintas (80).

Ahora bien; resulta que las "personas" no son "sustancias" cualesquiera sino las más perfectas y de contenido ontológico más denso (81). Pues bien; ocurre que hasta este plano llega precisamente la distinción entre los hombres. Todo cuanto es cada persona, incluso su estrato sustancial más profundo, es distinto de lo de las demás, sin residuo alguno.

3.—PRINCIPIO SINGULARIZADOR DE LAS PERSONAS.

El principio singularizador o individualizador asignado por santo Tomás, lo expresa, como es sabido, el siguiente enunciado: quien individualiza es la "materia signata quantitate" (82). No cabe otro, según él, en la teoría hilemórfica.

La materia, no la forma, es, pues, para santo Tomás, el principio individualizador. Pero la materia previamente *determinada*; y determinada concretamente por la cantidad (83).

(80) Digo "distintas", poniendo en juego la terminología rigurosa al principio definida. Si son además "diferentes", ya veremos lo que nos dice santo Tomás.

(81) I, 29, 1; 3 ad 2. III, 2, 2 ad 2. *Pot.* 7, 4; 9, 1 ad 3; 2 y 3. *In Sent.* III, d. 5, 1 ad 3; d. 6, 1 ad 1. *Contra Gen.* IV, 38 sq. 41, 49. *De un. Verbi incarn.* 1-2. *Op. De rat. fidei*, c. 6.

(82) Expresión de origen aviceniáno. *In Sent.* I, d. 25. *De ente et essentia.* c. 2. Cf. *In Met.* V, lect. 8, n. 876. *In Boëth. de Trin.* q. 4, a. 2. c. y ad 3, ad 4, ad 5, a. 3. III, 77, 2. *In Sent.* IV, d. 12, q. 1, a. 1, sol. 3, ad 3. *Contra Gen.* I, 21; II, 49, *Adhuc*; IV, 65.

(83) "In anima non est aliquid quo ipsa individuetur: et hoc intellexerunt qui negaverunt eam esse hoc aliquid, et non quod non habeat per se absolutum esse. Et dico, quod non individuetur nisi ex corpore... Sed quamvis individuatio animarum dependeat a corpore quantum ad sui principium, non tamen quantum ad sui finem; ita scilicet quod cessantibus corporibus, cesset individuatio animarum. Cuius ratio est, quod cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam; natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem, et puritatem: unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis. Hoc autem esse terminatum, quamvis acquirantur animae in corpore, non tamen ex corpore, nec per dependentiam ad corpus. Unde, remotis corporibus, adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum secundum affectiones, vel dispositiones quae consequutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis. Et haec est solutio Avicенаe, de Anima Part. I. cap. III, et potest manifestari per exemplum sensibile. Si enim aliquid unum non continens figuram distinguatur per diversa vasa, sicut aqua; quando vasa removebuntur, non remanebunt proprietate figurae distinctae; sed remanebit una tantum aqua. Ita est de formis materialibus, quae non retinent esse per se. Si enim sit aliquid retinens figuram quod distinguatur secundum diversas figuras per diversa instrumenta, etiam remotis illis, remanebit distinc-

No es necesario a mi propósito actual el detenerse a ampliar con más explicaciones esta doctrina de sobra conocida. Voy, simplemente, a recordar un punto marginal y complementario que por no tenerse en cuenta ha venido a convertirse el resto en piedra de escándalo para muchos.

En opinión de santo Tomás, el "individuo" humano (y cualquier otro no meramente espiritual) está *constituido* por una materia cuantitativamente determinada y por una forma que informa tal materia (según quedó explicado anteriormente). La "individualidad" o constitutivo formal del individuo como tal, es decir, el principio constitutivo (1) de la individuación, es la materia determinada por la cantidad. Ahora bien (y póngase al lado de lo que acabo de decir), el principio eficiente o efectivo (que inevitablemente ha de intervenir) de la "individuación" no es la materia sin determinar ni determinada, sino la forma; ésta es la que determina (84). Claro está que no lo forma del individuo de cuya individuación estoy hablando pero sí la de otro. En realidad, dos: el que es principio eficiente propiamente tal en el caso del alma, Dios (85), y el que actúa en la materia en orden a su predisposición debida.

En otras palabras: si una forma singular es distinta de otra, y ello se debe a la materia determinada, no hay que olvidar que, en tal determinación también entra una acción singular.

tio figurarum, ut patet in cera: et ita est de anima, quae retinet esse suum post corporis destructionem, quod etiam manet in ipsa esse individuum, et distinctum" (*In Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 2 ad 6).

Individualizada el alma así, se sigue la individualización de todo lo demás, por ejemplo, de las mismas facultades espirituales. "Sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuazione a corporibus causata" (*Contra Gent.* II, 75 Ad 1.) "Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possibilis, sicut et omnes aliae formae" (*Contra Gent.* II, 75, Nec propter).

(84) Tradicionalmente (no he detallado la historia) se viene hablando de "principio de individuación" sin más. El término "individuación" tiene dos acepciones que se expresan así, según el uso de los léxicos actuales: "acción y efecto de individualizar". El sentido tradicional de la fórmula "principio de individuación" era de individuación-efecto, pero sin contraponerla expresamente a la individuación-acción, sino a la especificación-efecto. Evidentemente, se intentaba ofrecer el principio de "distinción" e "incomunicabilidad" absoluta que se da entre individuos, que es razón constitutiva.

Pero el individuo como tal tiene un "principio individualizador" también en sentido de acción o eficiente. Y esto no es la materia sino la forma en el sentido que explico en el texto.

(85) "Solum ponere possumus plures animas humanas eiusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo" (*Pot.* q. 3, a. 10).

4.—CORRELACION DE LA SINGULARIDAD DEL ALMA A SU CUERPO:

Hay, pues, según santo Tomás, en el plano de la individualización y, por consiguiente, de la simple distinción de las personas, una correlación entre alma y cuerpo semejante a la que ya vimos admite entre ellos en el plano de la especificación. Esta correlación es proporción del alma al cuerpo. Dice expresamente: "La proporción general que se da entre el alma del hombre y el cuerpo del hombre se cumple también entre el alma de este hombre y su respectivo cuerpo" (86). Cada alma es para un cuerpo determinado, está hecha a su medida. "La forma y la materia siempre van proporcionadas mutuamente y como naturalmente ajustadas, porque el acto propio se ejecuta en la propia materia. De donde su multitud y su unidad también van parejas. Por lo cual, si el ser de la forma depende de la materia, también depende de ella su multiplicación y su unidad. Mas si no depende, esto no obstante su multiplicación será un hecho que seguirá a la multiplicación de la materia, es decir, se multiplicará con ella y en proporción a ella, aunque su unidad y multiplicación propias no dependan de la materia, pues ya quedó demostrado que el alma humana es una forma que en su propio ser no depende de la materia. De donde se sigue que si bien las almas humanas se multiplican en realidad al filo de la multiplicación de los cuerpos, no obstante, la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas" (87).

De todo esto parece poder deducirse ya (es decir, aun sin tener en cuenta que entre los individuos haya las diferencias de que posteriormente voy a hablar) la imposibilidad del almacenaje de almas cual si

(86) "Quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis" (*Contra Gent.* II, 75, Praeterea).

(87) "Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem (c. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum" (*Contra Gent.* II, 81, Has autem). Niega que sea causa propiamente tal; no niega que sea ocasión o causa ocasional.

estuviesen en depósitos en reserva, como fácilmente podría sugerir la imaginación. "El alma no recibe la individuación sino del cuerpo (88). De donde resulta inviable la opinión de quienes pensaron que las almas eran primero creadas y después incorporadas, pues la razón misma de su multitud depende de que cada una es creada en vista a su cuerpo distinto" (89). "No es posible, por tanto, que el alma de éste pase a animar otro cuerpo distinto del de este hombre". (90).

Resumen de lo dicho acerca de la distinción entre los hombres. Cada hombre es una persona, es decir, una unidad sustancial por sí y exenta; una unidad distinta de arriba abajo incluso de los demás hombres o sustancias de la misma unidad específica.

La clave de la distinción de las personas entre sí es el cuerpo, pues es el principio de la individuación y, consiguientemente, de singularización, multiplicación y distinción infra-específica. Aunque la causa del alma humana no es el cuerpo sino Dios, es causada por El en vistas a la incorporación en un cuerpo dado.

La disposición o complexión oportuna de un cuerpo determinado es ocasión de que se incorpore a él un alma determinada y de que sea creada en vistas a tal incorporación.

(Continuad)

ISACIO PEREZ FERNANDEZ, O. P.

(88) Adviértase que anteriormente, al hablar del origen del alma, dije que ésta no era creada "ex corpore", sino sólo "in corpore". Aquí, al hablar de la individuación, dice "ex corpore". Véase el texto latino en la nota siguiente.

(89) "Anima non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibile est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas, quia non efficiuntur plures nisi secundum quod infunduntur pluribus corporibus" (*In Sent.* I, 8, q. 5, a. 2 ad 6).

(90) "Non est igitur possibile animam huius ingredi aliud corpus quam istius hominis" (*Contra Gent.* II, 73, Praeterea).