Alma, movimiento y naturaleza desde una perspectiva tomista

Martín F. Echavarría, Universitat CEU Abat Oliba, CEU Universities

1. La ciencia del alma como saber físico

El tema del alma suele despertar en la mente del hombre contemporáneo asociaciones con las cuestiones de la inmortalidad y la trascendencia, en general interpretadas en la línea del dualismo de sustancias, platónico o cartesiano. Desde este punto de vista, alma y naturaleza parecen conceptos excluyentes. Lo natural se asociaría a lo corpóreo, contrapuesto y enfrentado a lo anímico-espiritual. En varias líneas de la filosofía moderna, además, lo corporal es concebido como el ámbito de lo determinado y necesario, mientras que lo anímico-espiritual sería el terreno, opuesto al anterior, de la libertad.

Esta no es, sin embargo, la concepción del alma que encontramos en Aristóteles y en santo Tomás. El alma es un principio que viene a responder al porqué de la existencia de los cuerpos orgánicos y, por lo tanto, algo que es incomprensible sin la referencia a este tipo de cuerpos. Por este motivo, en el cuadro de los saberes filosóficos, tanto en el Estagirita, como en el Aquinate, la ciencia del alma se coloca dentro del marco de la filosofía natural. Si atendemos al l. I, c. 1 del *De anima*, encontramos allí afirmaciones explícitas sobre la ubicación de la ciencia del alma entre los saberes naturales[1]. Santo Tomás suscribe estas ideas, que expresa especialmente en los comentarios a los libros psicológicos aristotélicos. Por ejemplo, en la introducción del *Comentario* a *De sensu et sensato*, leemos:

> Como los diversos géneros de las ciencias se distinguen según que las cosas son separables de la materia de modos diversos, así también en cada una de las ciencias, y especialmente en la ciencia natural, se distinguen las partes de las ciencias según los distintos

[1] Cf. Aristóteles, *Sobre el alma*, l. I, c. 1, 402a, 5-6, p. 2: "Además, parece que el conocimiento sobre ella [el alma] contribuye en gran medida a la verdad en general y especialmente al estudio de la naturaleza, y ello porque el alma es el principio de los seres vivos"; 403a, 29-30, p. 9: "Y por esto le corresponde concretamente al físico la investigación sobre el alma en general o bien sobre el alma que es de tal clase".

> modos de separación y de concreción. Y, como los universales están más separados de la materia, por eso la ciencia natural procede de lo más universal a lo menos universal, como enseña el Filósofo en el l. I de la *Física*. De aquí que la ciencia natural empiece tratando de lo que es más común a todas las cosas naturales, que son el movimiento y el principio de movimiento, y después proceda por modo de concreción, o de aplicación de los principios comunes a ciertos móviles determinados, algunos de los cuales son los cuerpos vivientes. Sobre los cuales procede del mismo modo, distinguiendo esta consideración en tres partes. En primer lugar, está la consideración del alma en sí misma, como en cierta abstracción. En segundo lugar, se hace la consideración de las cosas del alma según cierta concreción o aplicación al cuerpo, pero en general. En tercer lugar, se hace la consideración que aplica todo esto a las especies singulares de animales y plantas, determinando cuál sea el modo de cada especie. La primera consideración se contiene en el libro *Sobre el alma*[2].

Se ha juzgado importante citar el texto entero, a pesar de su extensión, para que quede patente la línea del argumento. Las ciencias proceden de lo más universal y común, a lo más particular y concreto. Sucede así en la Física. Este saber filosófico, que tiene como género sujeto el ente móvil, se ocupa primeramente de lo que es común a todo ente móvil: el movimiento y los principios del movimiento, y después

[2] *Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 2: "Et sicut diversa genera scientiarum distinguuntur secundum hoc quod res sunt diversimode a materia separabiles, ita etiam in singulis scientiis, et praecipue in scientia naturali, distinguuntur partes scientiae secundum diversum separationis et concretionis modum. Et quia universalia sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur, sicut philosophus docet primo physicorum. Unde et scientiam naturalem incipit tradere ab his quae sunt communissima omnibus naturalibus, quae sunt motus et principium motus, et demum processit per modum concretionis, sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia, quorum quaedam sunt corpora viventia: circa quae etiam simili modo processit distinguens hanc considerationem in tres partes. Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstractione. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit applicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum, determinando quid sit proprium unicuique speciei. Prima igitur consideratio continetur in libro de anima."

concreta aplicando estos conocimientos a los distintos entes móviles. Los cuerpos vivientes son entes móviles, por lo que su estudio se coloca en el marco de la aplicación de los principios generales de la filosofía natural. En esta aplicación también se procede de lo general a lo particular. La consideración más común es la que se ocupa sobre el alma, es decir, del primer principio de vida de los cuerpos vivientes, en general, sin concreción a esta o a aquella especie de viviente corpóreo. Después, con una aplicación vaga y general. Finalmente, con aplicación a cada tipo de viviente. De esta manera, la ciencia del alma queda claramente situada en el marco de la filosofía natural en la medida en que se subalterna al saber más general sobre el ente móvil por razón de los principios.

2. El alma como naturaleza

Una vez ubicada la ciencia del alma en el contexto de la filosofía de la naturaleza, es necesario pasar a considerar qué papel juega el alma misma en ella, y, por lo tanto, cómo se relaciona el concepto de alma con el de naturaleza. Si bien santo Tomás sigue a Aristóteles en su manera de entender la filosofía natural y la ciencia sobre el alma, en él la palabra *natura* tiene más significados que la *physis* aristotélica. Sin embargo, en este lugar interesa concentrarse en el significado de naturaleza que el Aquinate toma del Estagirita. En un pasaje clásico de la *Física*, Aristóteles define la naturaleza como "un cierto principio y causa del moverse o estar en reposo en aquello que se da primariamente, por sí mismo y no por accidente"[3]. No es este el lugar de examinar en detalle esta definición, pero es claro a partir de ella que la naturaleza es una realidad interior y constitutiva del cuerpo natural, que es principio y causa del movimiento *per se*. Esto último sirve para diferenciar lo natural de lo artificial, que no tiene en sí el principio del movimiento *per se* sino en la medida en que lo tienen las sustancias que lo componen[4].

[3] Aristóteles, *Física*, l. II, c. 1, 192b, 20, 21, pp. 34-35. En este y en otros casos hemos modificado la traducción para que los términos técnicos sean los de uso corriente.
[4] Cf. *In Physicorum*, L. II, l. 2.

En ese mismo capítulo, Aristóteles dice que *naturaleza* se dice principalmente de dos realidades, a saber, de la *materia* y de la *forma*:

> En un sentido, pues, así es como se dice "naturaleza": la materia subyacente primaria para cada una de las cosas que poseen en sí mismas un principo de movimiento y cambio. Pero en otro sentido es la forma [*μορφή*] y la especie [*εἶδος*] que se ajusta a la definición[5].

La materia es naturaleza como lo que subyace *per se*; la forma (*morphé*, *forma*) o especie (*eidos*, *species*) lo es como su acto. Dice a continuación el Estagirita que lo que resulta de la composición de materia y forma no es naturaleza, sino *por naturaleza*, es decir lo natural como aquello que es causado por la naturaleza (*a natura*). Pero de esos dos significados de naturaleza, la materia y la forma, Aristóteles enfatiza que naturaleza se predica con anterioridad de la forma que de la materia, pues lo natural en acto se constituye principalmente por la forma: "Y naturaleza es la forma antes que la materia, pues sólo nos referimos a cada cosa cuando está en acto y no cuando está en potencia"[6].

Aristóteles extiende su posición hilemórfica, según la cual toda sustancia, es decir, todo lo que es natural, se compone de materia y forma, a los cuerpos vivientes. De esta manera, define al alma como "forma [*εἶδος*] de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia"[7], es decir, un cuerpo orgánico[8]. Si el alma es acto (*entelecheia*) primero y forma (*eidos*) sustancial de un cuerpo orgánico, y, según los principios generales de la filosofía natural aristotélica, las formas sustanciales son naturaleza, se sigue claramente que el alma, entendida como primer principio de los cuerpos vivientes, como acto y forma de los cuerpos naturales capaces de ejercer las operaciones vitales, es naturaleza.

De aquí se siguen dos conclusiones importantes. La primera es que, según esta manera de entender el alma, no hay ninguna contraposición entre lo natural y lo anímico, sino que, por el contrario, lo anímico es una concreción de la naturaleza.

---

[5] Aristóteles, *Física*, l. II, c. 1, 193a, 28-30, p. 37.
[6] *Ibidem*, 193b, 6-7, p. 37.
[7] Aristóteles, *Sobre el alma*, l. II, c. 1, 412a, 19-20, p. 43.
[8] *Ibidem*, 412b, 5-6, p. 44.

La segunda es que, al igual que la filosofía natural, en su parte general, estudia la naturaleza y los tipos de movimiento, procediendo de lo más abstracto a lo más concreto, la filosofía del alma estudiará los movimientos del alma. Esta es la vía que indica Aristóteles en el l. II, c. 2 del *De anima*, para explicar de qué manera se conoce, no el alma en general, sino el alma de cada tipo de viviente.

3. El ente animado como ente móvil

Como cuerpo, también el organismo, es decir, el cuerpo viviente, está sujeto a los cambios que distingue el Estagirita en su *Física*: movimiento local, aumento, alteración, generación. Pero a la ciencia del alma no le toca estudiar esos movimientos en lo que tienen de común con todos los otros entes móviles, sino en lo que es específico del viviente. De allí que un paso importante en el saber sobre el alma sea determinar, primero en común, y después en particular, qué diferencia al movimiento propio del viviente del de los entes móviles no vivientes.

En el contexto de la filosofía aristotélico-tomista de la vida la diferencia entre el ente inanimado y el animado se establece por el auto movimiento[9]. Los entes naturales no vivientes son movidos por otros; estos entes naturales también mueven según el acto natural que los constituye y que los inclina a comunicar su forma. Aristóteles conecta la estructura orgánica de los cuerpos vivos a esta capacidad de auto movimiento. Sin embargo, la auto moción no debe entenderse sólo en el sentido de que una parte del organismo mueva a la otra, sino en el de la auto perfección: el viviente produce movimientos que terminan en una perfección suya propia. El viviente trabaja para perfeccionarse a sí mismo. Para el no viviente, en cambio, su perfección propia viene dada por la generación y por sus pasiones y acciones naturales.

El auto movimiento se da de una manera esencialmente distinta y más profunda en los vivientes sensitivos que son capaces de un nuevo tipo de acción: la *acción inmanente*. La noción tomista de acción inmanente corresponde a la noción

[9] Cf. *Summa Theologiae*, I, a. q18, a. 1.

aristotélica de *praxis*. Aristóteles distingue la *praxis* (*πρᾶξις*) o acción, de la *poiesis* (*ποίησις*) o producción, con estas palabras: "[...] la acción y la producción son de distinto género. [...] Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción no puede serlo [...]"[10]. La acción transeúnte, producción o *póiesis*, es la acción predicamental, que produce una pasión correlativa en aquello sobre lo que se actúa, y que acaba en un producto exterior al agente. La acción, operación o *praxis*, en cambio, no pertenece al género de la acción predicamental y consiste ella misma en una perfección interior al mismo operante[11]. Las acciones de las potencias vegetativas no son perfectamente inmanentes, porque terminan fuera de la misma potencia que opera, y suponen verdaderas acciones y pasiones, pero se acercan a la acción inmanente en el hecho de que en el término del movimiento lo que tenemos es una perfección interna al viviente mismo, aunque esa perfección ya no es operación[12].

Cuando Aristóteles explica los movimientos vitales en el *De anima*, notamos que los coloca en el género de los movimientos que ha distinguido en la *Física:* generación, aumento, alteración. La especificidad vital de todos estos cambios se ve en que el viviente los provoca en sí mismo con algún tipo de mutación. Se trata, por lo tanto, de una aplicación que concreta de los principios comunes de la Física al caso particular del movimiento vital. Ahora bien, las operaciones vitales

[10] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, l. VI, c. 5, 1140b 1-7, p. 92. Cf. También Aristóteles, *Metafísica*, l. IX, c. 8, 23ss.

[11] Cf. Summa Theologiae,I, q. 18, a. 3, ad 1: "Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in IX Metaphys., duplex est actio, una, quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Quarum haec est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde, quia motus est actus mobilis, secunda actio, inquantum est actus operantis, dicitur motus eius; ex hac similitudine, quod, sicut motus est actus mobilis, ita huiusmodi actio est actus agentis; licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentia, huiusmodi autem actio est actus perfecti, idest existentis in actu, ut dicitur in III de anima. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere. Et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet seipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti."

[12] Esta es una posible interpretación de la última frase de este párrafo de *Sententia Metaphysicae*, lib. 9, l. 8, n. 10: "Sed, quando non est aliquod opus operatum praeter actionem potentiae, tunc actio existit in agente et ut perfectio eius, et non transit in aliquid exterius perficiendum; sicut visio est in vidente ut perfectio eius, et speculatio in speculante, et vita in anima, ut per vitam intelligamus opera vitae". Aunque los actos de las potencias vegetativas son todavía movimientos, sin embargo, su término es la perfección inmanente de la vida, aunque esta perfección no sea operación, como en las operaciones propiamente inmanentes.

sensoriales introducen una novedad, la de la acción inmanente, que lleva a un progreso conceptual.

4. La sensación como alteración

Inicialmente, Aristóteles ubica la sensación (*αἴσθησις*) en el cambio cualitativo o *alteración* (*ἀλλοίωσις*): "La sensación consiste en ser movido [*κινεῖσθαί*] y en padecer [*πάσχειν*], según se ha dicho, y ello porque se la considera una especie de alteración [*ἀλλοίωσις*]"[13]. El Estagirita define la alteración de la siguiente manera:

> [...] existe alteración cuando el sustrato sensible permanece, pero cambia en sus pasiones, sean estas contrarias o intermedias (por ejemplo, el cuerpo, permaneciendo el mismo, está sano y otras veces enfermo; y el bronce, aun siendo el mismo, es esférico y en otra ocasión de forma angular)[14].

Hay alteración cuando permaneciendo la misma sustancia, esta cambia en sus pasiones, es decir, en sus cualidades. Aunque en el ejemplo se pone la salud y la figura, que pertenecen a la primera y a la cuarta especie de cualidad, para Aristóteles, propiamente hablando la alteración se da en las cualidades pasibles, que son las de la tercera especie, y no *per se* en las otras especies de cualidad[15]. En la alteración *per se*, se da un verdadero movimiento, es decir un cambio sucesivo, en el que se pasa de un contrario a otro, como del blanco al negro, o un cambio de

[13] Aristóteles, *Sobre el alma*,l. II, c. 5, 416b 34-35.
[14] Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, l. I, c. IV, 319b 9-14 (GREDOS). *In De generatione*, lib. 1, l. 10, n. 2: "His ergo suppositis, subiungit quod alteratio est, quando manet idem subiectum sensibile: scilicet quando, nulla transmutatione in eius substantia facta, fit transmutatio in passionibus eius, scilicet in qualitatibus ipsius."
[15] Cf. *In De generatione*, lib. 1, l. 10, n. 2: "Et est advertendum quod primum horum exemplorum pertinet ad primam speciem qualitatis, secundum autem ad quartam: cum tamen philosophus in VII Physic. probet quod in prima et quarta specie qualitatis non est motus alterationis, sed solum in tertia, quae dicitur passio vel passibilis qualitas: et propter hoc forte signanter dixit quod alteratio est transmutatio in *passionibus*. Sed dicendum est quod alteratio primo et per se est in qualitatibus tertiae speciei, mediantibus quibus ex consequenti fit alteratio etiam in aliis; sicut per aliquam alterationem calidi et frigidi mutatur homo de sanitate in aegritudinem aut e converso, et per alterationem mollis et duri perducitur corpus ad aliquam figuram."

intensidad y remisión en la misma cualidad. Son lo que santo Tomás llama movimientos imperfectos (*motus imperfecti*).

Pasemos a ver por qué Aristóteles, al menos inicialmente, llama a la sensación *alteración*. En la sensación la potencia sensitiva es afectada por las cualidades activas que son los sensibles propios que especifican a cada sentido, y esa pasión, en la medida en que implica la recepción de una cualidad, puede caracterizarse como una alteración. Así lo explica santo Tomás en su comentario a la *Física*:

> Ser alterado según este tipo de cualidades pertenece a todos los cuerpos sensibles, tanto animados como inanimados. Y como en los cuerpos animados algunas partes son *animadas*, es decir las sensitivas, como el ojo y la mano, y algunas son *inanimadas*, es decir, no sensitivas, como los pelos y los huesos, ambas partes son alteradas según este tipo de cualidades, porque el sentido, sintiendo, padece. Pues las acciones del sentido, como la audición y la visión, son cierto movimiento por el cuerpo con alguna pasión del sentido. Pues los sentidos no tienen ninguna acción sino por un órgano corpóreo. Pero, al cuerpo le compete ser movido y alterado. De aquí que se hable más propiamente de pasión en el sentido que en el intelecto, cuya operación no se hace por ningún órgano corpóreo[16].

En este texto se atribuye la pasión y la alteración a los cuerpos animados en razón de su corporalidad. Algunas partes de este cuerpo son alteradas exactamente igual que lo son los entes inanimados, es decir con el mismo tipo de alteración. El sentido, por su parte, se dice que es alterado porque recibe su objeto por una

[16] *In Physic*., lib. 7, l. 4, n. 2: "Alterari autem secundum huiusmodi qualitates, est omnium corporum sensibilium, tam animatorum quam inanimatorum. Et quia in corporibus animatis quaedam partes sunt *animatae*, idest sensitivae, ut oculus et manus, quaedam autem *inanimatae*, idest non sensitivae, ut capilli et ossa; utraeque partes secundum huiusmodi qualitates alterantur, quia sensus sentiendo patiuntur: actiones enim sensuum, ut auditio et visio, sunt quidam motus per corpus cum aliqua sensus passione. Non enim sensus habent aliquam actionem, nisi per organum corporeum: corpori autem convenit moveri et alterari. Unde passio et alteratio magis proprie dicitur in sensu quam in intellectu, cuius operatio non est per aliquod organum corporeum".

acción sobre su cuerpo. En este pasaje no se aclara si hablamos aquí de pasión y alteración unívocamente o análogamente. Aristóteles, en su tratado *Sobre el sentido y lo sensible*, y santo Tomás en su *Comentario*, se refieren a la pasión y a la alteración de los distintos sentidos detalladamente, sin esclarecer este punto.

Sin embargo, ya en Aristóteles en el *De anima*, y en santo Tomás y en la tradición tomista, nos encontramos con que la manera en que se habla de alteración para el acto del sentido y del intelecto, implica algunos matices. Los podemos percibir en el texto apenas citado, porque santo Tomás dice que se habla más propiamente de pasión en el sentido que en el intelecto, dándose a entender que se puede hablar de pasión en sentidos más o menos propios. Pero, ya en el sentido hay más novedad de la que el texto antes citado pueda dar a entender. El hecho de que por esa alteración, lo recibido lo sea en cuanto objeto, ya nos está indicando que pasa algo nuevo.

Para explicar el tipo de alteración que se da en la sensación, en el l. II del *De anima*, Aristóteles la compara con el cambio que se da en el saber o ciencia (*scientia*). En este ámbito se dan dos tipos de pasaje de la potencia al acto: el primero es el paso del no saber al saber; el segundo es el paso de saber en hábito a saber en acto. En este segundo caso no se habla propiamente de pasión y alteración, porque, ni se adquiere algo completamente nuevo, ni se procede de un contrario a otro, ni el cambio es sucesivo. Por eso, Aristóteles dice que el que sabe, cuando usa la ciencia que ya tiene en hábito, procede hacia sí mismo: "lo cual no es una alteración (pues se trata de un progreso hacia sí mismo y hacia su propio acto perfecto)"[17]. En el primer caso, el de la primera adquisición de la ciencia, en cambio, hay un cierto recibir, lo que hace que nos aproximemos más a las nociones de pasión y de alteración. Esto puede darse de dos maneras, pues hay dos tipos de ignorancia, negativa y privativa: o se pasa de la simple carencia de saber, al saber, o se pasa del error a la verdad. El primero es un cambio simplemente perfectivo, sin nada de corrupción. Aristóteles señala allí mismo que el simple paso perfectivo de la potencia de saber, al acto de saber, o no es alteración, o es un tipo nuevo de

[17] Aristóteles, *Sobre el alma*, l. II, c. 5, 417b 6-7.

alteración[18]. El segundo es un cambio que implica la remoción de una forma (el conocimiento erróneo) y la adquisición de otra. Esta segunda se acerca más a las nociones de pasión y alteración, que implican el paso de un contrario a otro, y la corrupción de una forma para adquirir otra. Pero, según santo Tomás, en este caso la pasión es accidental al acto mismo de aprender, porque este puede darse sin la pasión corruptiva.

Siguiendo a Aristóteles, por lo tanto, santo Tomás distingue dos sentidos de pasión: la pasión en sentido propio, que es aquella en la que se introduce una forma removiendo otra; y la pasión en el sentido de recepción perfectiva, sin pérdida de una forma previa. En el caso en que la recepción es perfectiva tenemos un paso de la potencia al acto, producido por un agente que está en acto, pero que no es alteración, ni movimiento en sentido estricto. Si se la llama alteración será en un sentido amplio. En realidad, es acción inmanente, perfección emanada en el interior de la misma potencia en acto.

Lo interesante para el tema que nos ocupa es que, como bien destaca Cayetano en su *Comentario al De anima*, y ya lo había explicado santo Tomás en el suyo, cuando Aristóteles aplica por semejanza las distinciones de pasaje de la potencia al acto encontradas en la ciencia, al sentido, asimila la sensación en acto al acto por el cual se usa la ciencia que ya se posee en hábito, y no al pasaje primero de la potencia al acto por el aprendizaje. En el caso del sentido, la adquisición del acto primero, que es la facultad de producir el acto de sentir, se da por la generación. Por esta, el animal pasa a tener la potencia de sentir, al mismo tiempo que empieza a existir como sustancia. El ejercicio de esa facultad es parangonado al ejercicio de la ciencia en acto[19]. De esta manera, Aristóteles nos está diciendo que el acto de sentir, al igual que el de usar la ciencia que se posee en hábito, o no es alteración, o lo es en un sentido nuevo y amplio[20]. Se trata de ese tipo de operaciones por las

---

[18] *Ibidem*, 417b 15-16.

[19] Aristóteles, De anima, l. II, c. 5, 417b 16-28.

[20] Cf. Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus philosophicus thomisticus. Tomus Secundus: Naturalis Philosophiae*, Marietti, Torino, 1950, 615: Unde adhuc sumendo totum praedicamentum qualitatis, oportet distinguere, quod quaedam sunt spirituales, quaedam corporeae; et quaedam naturales, quaedam intentionales; quaedam contrarietatem habentes, quaedam non. Et illae, quae sunt spirituals vel contrarietatem non habentes, ad physicam corruptionem vel generationem non

que el cognoscente procede hacia sí mismo. Así lo explica santo Tomás, comentando a Aristóteles:

> El sensible no actúa en el sentido como lo contrario en su contrario, de tal manera que le quite algo al cambiarlo y alterarlo. Sino que sólo lo reconduce de la potencia al acto, y por eso añade que lo sensitivo, ni padece, ni es alterado por lo sensible, tomando pasión y alteración en sentido propio, según que es de un contrario hacia el otro.
>
> Y, como el movimiento que hay en las cosas corporales es de un contrario a su contrario, es evidente que sentir, si se llama movimiento, es otra especie de movimiento respecto del que se determinó en el libro de la Física. Pues este es el movimiento de lo que está en potencia; ya que apartándose de un contrario, mientras se mueve no alcanza al otro contrario, que es el término del movimiento, sino que está en potencia. Y como todo lo que está en potencia, en cuanto tal, es imperfecto, por eso este movimiento es acto de lo imperfecto. Pero aquel es acto de lo perfecto, pues es la operación del sentido ya hecho en acto por su especie. Pues el sentir no le corresponde al sentido sino cuando existe en acto. Por eso, este movimiento es absolutamente distinto del movimiento físico. Este movimiento se llama propiamente operación, como sentir, entender y querer. Y de este modo el alma se mueve a sí misma según Platón, en cuanto se conoce y se ama a sí misma[21].

---

ordinantur, et ide, licet possint latiori nomine alterations dici, non tamen dicuntur alterations physicae [...]".

[21] *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 1 et 2: "Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium ut aliquid ab eo abiiciat transmutando, et alterando ipsum; sed solum reducit eum de potentia in actum. Et hoc est quod subdit, quod sensitivum neque patitur neque alteratur a sensibili, passione et alteratione proprie accepta, secundum scilicet quod est ex contrario in contrarium.

Et quia motus, qui est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro physicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est, quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro physicorum: ille enim motus est actus existentis in potentia: quia videlicet recedens ab uno contrario, quamdiu movetur non attingit alterum contrarium, quod est terminus motus, sed est in potentia. Et quia omne, quod est in potentia, inquantum huiusmodi, est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu

En este texto se comprueba de modo patente que santo Tomás, y Aristóteles a quien está comentando muy de cerca, consideran que la sensación no es movimiento ni alteración más que en un sentido amplio, pero no *proprie* y *simpliciter*. El movimiento es acto de lo imperfecto, acto de lo que está en potencia en cuanto está en potencia. El sentir es acto de lo que ya es perfecto[22]. Y, sin embargo, Aristóteles todavía considera que la noción de alteración nos ayuda a comprender este tipo de actos. Así lo explica el Aquinate, siguiendo muy de cerca el texto de Aristóteles:

> Aunque no se diga propiamente que algo sea alterado y padezca según que sale de la potencia segunda al acto, en cuanto el sentido se hace sentiente en acto; sin embargo, es necesario usar esto, es decir el padecer y el ser alterado, como si fueran nombres propios y convenientes. Porque lo sensitivo en potencia es tal cual es lo sensible en acto. Y por esto se sigue que, según que padece del principio, no es semejante el sentido del sentiente; pero según que ya ha padecido, se asemeja al sensible, y es tal cual es aquél[23].

Con esto se dice que el sentir se llama pasión en cuanto se recibe el acto del sensible, y sólo en cuanto todavía no se considera al sentido como conformado con el sensible, sino en potencia. Es decir, en su momento receptivo. Pero el sentido en acto es el sensible en acto, y en esta situación, lo que tenemos no es pasión y alteración, sino acción inmanente, perfección vital. Es evidente, entonces, que aunque pueda ser conveniente llamar alteración y pasión a la operación del sentido, sin embargo, se está usando la palabra alteración en un sentido amplificado. Dicho de otra manera, si, de alguna manera, la consideración de este

---

existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire et intelligere et velle. Et secundum hunc motum anima movet seipsam secundum Platonem, inquantum cognoscit et amat seipsam."

[22] Cf. *In III De Anima*, l.12., n. 765: "Non enim sic agit sensibile in sensum sicut contrarium in suum contrarium, ut aliquid ab eo abiiciat transmutando et alterando ipsum, sed solum reducit eum de potencia in actum."

[23] *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 12 n. 10: Et licet alterari et pati non proprie dicatur aliquid, secundum quod exit de potentia secunda in actum, prout habens sensum fit actu sentiens: tamen necesse est uti hoc ipso, quod est pati et alterari, ac si essent nomina propria et convenientia: quia sensitivum in potentia est tale quale est in actu sensibile. Et propter hoc sequitur, quod secundum quod patitur a principio, non est similis sensus sentienti; sed secundum quod iam est passum, est assimilatum sensibili, et est tale quale est illud.

tipo de movimientos sigue cayendo bajo la intelección que nos confieren en la filosofía de la naturaleza los conceptos de movimiento, pasión y alteración, sin embargo, aparece en la sensación una novedad que lleva a la ampliación de estos conceptos, una ampliación que empieza a movernos en una dirección que terminará en una superación de la perspectiva puramente física del alma.

5. Inmutación espiritual y operación vital de sentir

Examinemos más a fondo este tipo especial de mutación que es el sentir. Para santo Tomás las potencias se distinguen en activas y pasivas por su relación con el objeto[24]. Las potencias vegetativas son activas porque producen cambios en el objeto, una acción transeúnte. Las potencias sensitivas son pasivas porque reciben la especie de lo conocido, y son de algún modo mutadas por ello. Atendamos este aspecto pasivo de la sensación.

Hay que distinguir una doble inmutación del órgano sensorial: la *inmutación física* del órgano y la *inmutación espiritual*. Por la inmutación física, la cualidad pasible produce un movimiento propiamente (*actus imperfecti*) dicho en el órgano[25]. La inmutación intencional, por su parte, es la recepción de la especie o forma sensible por el sentido, que es correlativa a una acción de la cosa sentida. El sensible se comporta con el sentido como el acto respecto de la potencia. Así lo explica el Aquinate:

> El sentido es una cierta potencia pasiva que está hecha por naturaleza para ser inmutada por el sensible exterior. Lo inmutativo exterior es lo que el sentido percibe *per se*, y según cuya diversidad se distinguen las potencias sensitivas. Hay una doble inmutación: una natural y otra espiritual. La natural, según la cual la forma inmutante es recibida en lo inmutado según el ser natural, como el

[24] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 77, a. 3.
[25] Para Aristóteles y santo Tomás, de hecho, esta inmutación física no se daría en todos los sentidos. En la vista sólo habría inmutación intencional de la facultad y el órgano; cf. *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 3.

> calor en lo calentado. La espiritual, según que la forma inmutante es recibida en lo inmutado según el ser espiritual. Para la operación del sentido se requiere la inmutación espiritual, por la que la intención de la forma sensible se produce en el órgano del sentido. Si, por el contrario, la sola inmutación natural fuera suficiente para sentir, todos los cuerpos naturales sentirían al ser alterados[26].

Tenemos dos maneras de ser afectado por la acción de la cosa sensible: la física y la espiritual o inmaterial. En la primera, la cosa recibe físicamente la acción del agente. En la segunda, la recibe inmaterialmente. Ambos tipos de inmutación no son excluyentes ya que santo Tomás admite que en algunos órganos se padece con ambos tipos de inmutación, y hoy podemos comprobar que en todas las operaciones sensoriales se da inmutación física, y no solo inmaterial[27]. Es un tema a profundizar en otra sede la conexión entre ambos tipos de inmutación, es decir, por qué, si bien se trata de inmutaciones distintas del órgano sensorial, parecería que la inmutación espiritual no pudiera darse sin la física, como si esta fuera una especie de vehículo necesario de la inmutación inmaterial, lo cual va en la línea de

---

[26] *Summa Theologiae*, q. 78, a. 3, co.: "Est autem sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est quod per se a sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivae potentiae distinguuntur. Est autem duplex immutatio, una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale; ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus. Alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent dum alterantur."

[27] *Ibidem*: "Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali, etiam naturalis; vel ex parte obiecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem obiecti, invenitur transmutatio naturalis, secundum locum quidem, in sono, qui est obiectum auditus, nam sonus ex percussione causatur et aeris commotione. Secundum alterationem vero, in odore, qui est obiectum olfactus, oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiret odorem. Ex parte autem organi, est immutatio naturalis in tactu et gustu, nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum vero olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, quia est absque immutatione naturali et organi et obiecti, est maxime spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hoc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte obiecti. Motus tamen localis est perfectior et naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in VIII Physic. Tactus autem et gustus sunt maxime materiales, de quorum distinctione post dicetur. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.".

la admisión de la pasión física del órgano como algo intrínsecamente unido a la pasión intencional en el caso del conocimiento sensible[28].

Ahora bien, este aspecto pasivo o receptivo no es suficiente para dar cuenta de la sensación como acción inmanente, aunque se trate de una recepción intencional e inmaterial. El conocimiento sensible, en cuanto es conocimiento, no se identifica con la mera posesión en acto de la forma sensible, sino que, en cuanto conocimiento, es una acción vital inmanente que no es movimiento ni alteración, sino perfección (*actus perfecti*). La especie es la forma por medio de la cual el sentido realiza su operación de sentir, que termina cognoscitivamente en el objeto. Sin ella, no se tiene la forma mediante la cual operar. No obstante, no es la cosa sentida o la especie por sí solos los que hacen que pasivamente se produzca el acto inmanente del sentido, sino que la especie habilita al sentido para poder operar por medio de esa forma, aunque es el sentido el que es la causa eficiente del acto de sentir. Esto es a lo que alude Aristóteles al comparar el acto de sentir con el acto de usar la ciencia que se posee en hábito, acto que es una especie de proceso hacia sí mismo[29]. Para expresar estas dos dimensiones, de pasión espiritual y de acción inmanente de la sensación, santo Tomás utiliza a veces las expresiones de *formatio* (para el aspecto pasivo) y de *iudicium* (para el aspecto activo)[30]. Por la información de la especie, el sentido está habilitado para tener como término cognoscitvo a la cosa conocida que es la fuente de la inmutación intencional. Dicho de otra manera, la especie no es lo sentido, sino la forma mediante la cual formalmente el sentido siente la cosa conocida con una operación inmanente[31].

---

[28] Cf. H. Delbosco, El problema de la acción intencional en el conocimiento sensible, *Sapientia*, 45 (1990), 116: “En este sentido, la alteración física parece cumplir el papel de vehículo transmisor de la acción intencional, conteniendo virtualmente en sí un poder pretermaterial, de modo similar a como un instrumento es portador de una virtud que lo sobrepasa."

[29] Algo paralelo y análogo sucede en el orden del apetito. En el apetito sensitivo hay pasión y alteración, por ser el apetito sensitivo una potencia corporal. Sin embargo, coexiste en la operación del apetito sensitivo una doble dimensión: la de pasión y la de acto. En el movimiento de la voluntad, en cambio, ya no hay pasión, por eso, esta facultad apetitiva intelectual, en la que hay amor, deseo, gozo, esperanza, etc., no se habla de alteración.

[30] Cf. *Quodlibet VIII*, q. 2, a. 1 co.: “Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis.”

[31] Cayetano distingue dos consideraciones de la especie sensible: en el género del ente (in genere entium) y en el género de lo cognoscible (*in genere cognoscibilium*). La primera corresponde a la

6. La acción intencional del sensible en el sentido

Si en la recepción de la cualidad sensible se puede dar un doble tipo de pasión y alteración, también desde el lado de la cosa sentida se puede hablar de una doble acción. Por un lado, la cosa sentida actúa en el medio y en los órganos produciendo movimientos locales y alteraciones; por otro, en los vivientes dotados de sentidos, e incluso en el medio, produce una mutación intencional. Santo Tomás habla de este tipo de acción en un pasaje clásico del *De potentia*:

> Se debe saber que el cuerpo tiene una doble acción: una según la propiedad del cuerpo, de tal manera que actúa por el movimiento (pues esto es propio del cuerpo, que mueva y actúe). Pero tiene otra acción según que toca [*attingit*] al orden de las sustancias separadas, y participa de algún modo de ellas. Como las naturalezas inferiores suelen participar de una propiedad de la naturaleza superior, como se observa en algunos animales que participan de alguna semejanza de la prudencia, que es propia de los hombres. Esta es una acción del cuerpo que no se ordena a la transmutación de la materia, sino a una cierta difusión de la semejanza de la forma en el medio según la semejanza de la intención espiritual, que se recibe de la cosa en el sentido o en el intelecto. De este modo es como el sol ilumina el aire y el color multiplica su especie en el medio[32].

---

posesión de la especie o forma cognoscitiva como un accidente recibido en la potencia. La segunda, a la acción vital de sentir. Cfr. Cayetano, *Commentaria*, in I, q. XIII a. 3, IV: "[...] licet ad habendam formam sensibilem in genere entium, seu medio modo inter potentiam et actum, sensus exterior concurrat pure passive; ad habendam tamen eam in genere cognoscibilium, seu in actu simpliciter, seu puro, sensus etiam exterior concurrit non solum passive, sed etiam active. Et ratio est, quia anima, ut in II *de Anima* dicitur, est causa effectiva illius alterationis in qua consistit sentire; seu, et in idem redit, illius alterationis quae est sentire. Constat autem quod sentire non est pati a sensibili (quoniam etiam diaphanum videret): sed est pati vitaliter a sensibili. Hoc autem est sensum esse actu ipsum sensibile ut sic, ut ex dictis in qu. XIV patet. Igitur animal habet formam sensibilem et ab alio, et facit eam in se"; cfr. También Ioannes a Sancto Thoma, *Cursus Philosophicus. Tomus Tertius: De ente mobili animato*, Torino, Marietti, 1949, 101ss.

[32] *De potentia*, q. 5, a. 8, co.: "Sed sciendum quod corpus habet duplicem actionem: unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut

En las cosas corpóreas, dice santo Tomás, encontramos dos tipos de acción. En primer lugar, tenemos la acción predicamental, por la cual producen los cambios y movimientos por la transmutación de la materia. A esta acción le es correlativa la pasión corruptiva. Esta es la acción que le corresponde al cuerpo en cuanto cuerpo. No quiere decir que nada tenga que ver con la forma, pues mediante esta acción se comunica físicamente y materialmente la forma en la generación y en la alteración en su sentido más estricto. Pero los cuerpos tienen también la capacidad de comunicar la semejanza de su forma también inmaterial o espiritualmente. Se trata de una comunicación de la forma en la que quien la recibe, no la recibe como la materia recibe a la forma, sino de un modo nuevo. Esta acción se da, primeramente, sobre el medio, en el que la especie se encuentra de una manera intencional y pasajera. En segundo lugar, en la potencia cognoscitiva, especialmente en el órgano del sentido. El sentido, por esa recepción es inmutado inmaterialmente, y es habilitado para la producción de su propio acto vital de acogida cognoscitiva de la cosa sensible y de identificación intencional con lo conocido.

Para fundamentar la presencia de esta segunda capacidad activa de los cuerpos, por la que estos comunican sus semejanzas inmaterialmente para darse a conocer, santo Tomás recurre a su metafísica de la participación. Debemos aclarar que el hecho mismo de que exista este tipo de comunicación de la forma no es una conclusión de la metafísica de la participación, sino justamente un hecho, que puede hasta cierto punto ser tratado por la ciencia del alma que es parte de la filosofía de la naturaleza. Pero el fundamento último de la existencia de este tipo de acción es metafísico. Siguiendo al Pseudo-Dionisio, santo Tomás sostiene que lo superior de cada orden de la naturaleza se toca con lo inferior del orden inmediatamente más alto. Por ese contacto metafísico encontramos con frecuencia que lo que es propio del orden superior se encuentra como anticipado y

motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu, et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio."

participado en la naturaleza inferior. El ejemplo es clásico: hay animales que participan algo de la prudencia, es decir, que son listos. No poseen la razón universal, que tiene el hombre, pero su capacidad estimativa natural es una especie de participación de la razón. De modo semejante, la capacidad que tienen los cuerpos de comunicar intencionalmente su forma es una participación de algo que sería propiedad de las sustancias separadas[33].

Delbosco señala con razón que, como la acción y la pasión tienen como sujeto al móvil, es en razón de que tanto la acción intencional como la pasión intencional se realizan por medio de la misma forma, la especie sensible, que el sentido en acto y el sensible en acto son uno cognoscitivamente[34].

Concluyendo, aunque tanto para la acción como para la pasión intencional usamos todavía las palabras acción y pasión, y estas no dejan de tener alguna conexión con su sentido original, es patente que nos encontramos con una gran novedad. El agente comunica espiritual y cognoscitivamente su forma, no naturalmente. El paciente recibe acogiendo lo sentido con un acto perfecto, no con movimiento. El resultado es el hecho completamente nuevo de hacerse lo otro en tanto que otro, es decir de tener presente la forma de otra cosa sin comportarse materialmente respecto de ella, sino conociéndola. Una unión que, según Cayetano, es mayor que la de la materia y la forma. Aunque nos movemos todavía en el campo de la filosofía natural por darse todo esto en el cuerpo y en conjunción con movimientos naturales, así como por la posibilidad de ampliar los conceptos de acción, pasión y alteración, estamos en los límites de esta ciencia, y como participando de algo que corresponde a un saber superior, de modo semejante a como los animales participan algo de la prudencia.

---

[33] Sobre este tema, cf. H. Delbosco, El problema de la acción intencional en el conocimiento sensible, *Sapientia*, 45 (1990), 105-122.

[34] *Ibidem*, 116: “como toda operación se realiza según una forma, se podría decir que la ‘species sensibilis impressa’ no es otra cosa que la forma de la acción intencional del objeto sobre la facultad; y, al mismo tiempo, la forma de la reacción de la facultad, de la operación cognoscitiva propiamente dicha (‘iudicium sensus'). Queda así fuertemente sellada la unidad de sujeto y objeto en el acto de conocimiento: ‘sensibile in actu et sensus in actu sunt unum’.”

7. La alteración del intelecto

Pasemos, para finalizar, a la operación del intelecto, que es la operación propia y distintiva del alma intelectiva. En esta también se da la recepción de las especies. De hecho, Aristóteles, en el oscuro y discutido c. 5 del l. III *De anima*, dice que también en el alma encontramos la distinción entre algo que se hace todas las cosas y algo que hace todas las cosas, que en la tradición aristotélica llegarán a ser el intelecto posible y el intelecto agente. Algo recibe y algo actúa. ¿En qué sentido se habla aquí de pasión y de acción?

En un texto citado anteriormente hemos visto que se decía que en la intelección la alteración se da en un sentido menos propio que en la sensación. Después de lo explicado hasta aquí se hace evidente el porqué: si en el órgano del sentido tenemos una doble alteración, la física y la intencional, en el intelecto sólo tenemos esta segunda, porque es una operación puramente inmaterial, sin órgano. Todavía en el sentido, al darse la recepción por la acción de un cuerpo sobre el sentido, al ser necesaria la mediación del órgano, e, incluso, al darse la alteración física junto con la intencional, parece más natural usar la palabra y la noción de alteración para referirse a esa recepción, aunque se la use impropiamente o en un sentido ampliado. Pero, en el caso de la intelección, que es una operación espiritual, esa participación intrínseca del cuerpo y del movimiento corpóreo ya no están. ¿Podemos seguir hablando, entonces de alteración? Evidentemente, no en sentido propio y absolutamente[35].

Sin embargo, pienso que en este punto hay que distinguir la consideración de la intelección en cuanto intelección, de la consideración de esta intelección particular, que es la humana, que es la que interesa al saber sobre el alma que es

[35] Cf. *In Physic*., lib. 7, l. 6, n. 6: "Deinde cum dicit: neque igitur actus etc., ostendit quod non sit in parte intellectiva alteratio, in speciali. Et primo quantum ad considerationem iam habentis scientiam, quae est scientiae usus; secundo quantum ad primam scientiae acceptionem, ibi: quae autem ex principio et cetera. Dicit ergo primo, quod ex quo in parte intellectiva non est alteratio, non potest dici quod ipse actus scientiae, qui est consideratio, sit generatio, nisi etiam aliquis dicat quod exterior inspectio oculi, et ipsum tangere, sint generationes quaedam. Sicut enim visio est actus visivae potentiae, et tangere est actus tactivae potentiae, ita et consideratio est actus potentiae intellectivae. Actus autem non dicit generationem alicuius principii, sed magis processum a principio activo. Unde ipsum intelligere non est generatio vel alteratio."

parte de la filosofía de la naturaleza. Si bien el intelecto humano y el acto de entender son espirituales, sin embargo, el ser humano recibe su objeto de los sentidos y de los fantasmas. Santo Tomás repite con frecuencia la idea de Aristóteles de que los fantasmas se comportan respecto del intelecto como los colores respecto de la vista[36]. Si bien, precisando mejor, el fantasma es por sí solo incapaz de inmutar al intelecto posible, para lo cual necesita de la iluminación del intelecto agente, sin embargo, el fantasma, así iluminado, juega un papel eficiente (instrumental) en la actualización del intelecto posible. Por eso, en la intelección humana todavía se puede salvar, en un sentido más lato aún que en el sentido, una cierta razón de alteración por un doble concepto: porque hay recepción de la especie, aunque esa recepción no sea, ni *per se*, ni *per accidens*, corruptiva, sino sólo perfectiva; y porque se recibe de alguna manera de los cuerpos, pues las esencias de las cosas representadas en los fantasmas tienen su origen en la acción intencional de los cuerpos, primeramente sobre los sentidos, pero remotamente, y supuesta la operación del intelecto agente, sobre el intelecto posible[37].

Por eso, podemos decir que la intelección humana es, a la vez, una operación unida en cuanto al origen de sus objetos (los fantasmas) y separada en cuanto operación. Ahora bien, aunque la intelección *humana* necesita de esa recepción, a la intelección en cuanto intelección no le es esencial el que su objeto sea recibido, ni por los sentidos, ni de ninguna otra manera. Así lo explica el Doctor Angélico:

> Respondo diciendo que, como es patente por lo dicho arriba, el objeto se encuentra de manera diferente en la acción que permanece en el agente, y en la acción que pasa a algo exterior. Pues, en la acción que pasa a algo exterior, el objeto o materia hacia el que pasa el acto está separado del agente, como lo que es calentado del que calienta, y lo que es edificado del que edifica. Pero, en la acción que permanece en el agente, se precisa, para proceder a la acción,

[36] Cf. *Sentencia De anima*, lib. 3, l. 12, n. 6: "Dicit ergo primo, quod phantasmata se habent ad intellectivam partem animae, sicut sensibilia ad sensum. Unde sicut sensus movetur a sensibilibus, ita intellectus a phantasmatibus."

[37] Sobre este tema, cf. A. Berro, "La *acceptio a rebus* como condición del espíritu encarnado en las *Quaestiones disputatae De veritate* de santo Tomás de Aquino", *Sapientia*, 53, 203 (1998), 25-55

> que el objeto se una al agente, como se precisa que el sensible se una al sentido para que sienta en acto. Y el objeto unido a la potencia se halla en este tipo de acción, como la forma que es principio de la acción en los otros agentes. Pues, como el calor es el principio formal de la calefacción en el fuego, así la especie de la cosa vista es el principio formal de la visión en el ojo. Pero hay que considerar que este tipo de especie del objeto a veces está sólo en potencia en la facultad cognoscitiva, y entonces es cognoscente sólo en potencia; y para que conozca en acto se requiere que la potencia cognoscitiva sea reducida de la potencia al acto por la especie. Si siempre la tuviera en acto, sin embargo, podría conocer por ella sin ninguna mutación o recepción precedente. Por lo que se hace patente que ser movido por el objeto no pertenece a la razón del cognoscente en cuanto cognoscente, sino en cuanto es cognoscente en potencia[38].

El texto anterior viene a demostrar esto: que, si bien en el cognoscente en potencia, aquello por medio de lo cual formalmente conoce, que es la especie, es recibido, y respecto de esto tanto el sentido como el intelecto del hombre son potencias actualizadas por la especie sensible o inteligible, el acto mismo de conocer, especialmente el de entender, *en cuanto acto de conocer*, es una acción vital

[38] *Summa Theologiae*, I, q. 56, a. 1, co.: "Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, obiectum aliter se habet in actione quae manet in agente, et in actione quae transit in aliquid exterius. Nam in actione quae transit in aliquid exterius, obiectum sive materia in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum a calefaciente, et aedificatum ab aedificante. Sed in actione quae manet in agente, oportet ad hoc quod procedat actio, quod obiectum uniatur agenti, sicut oportet quod sensibile uniatur sensui, ad hoc quod sentiat actu. Et ita se habet obiectum unitum potentiae ad huiusmodi actionem, sicut forma quae est principium actionis in aliis agentibus, sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visae est principium formale visionis in oculo. Sed considerandum est quod huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiva virtute, et tunc est cognoscens in potentia tantum; et ad hoc quod actu cognoscat, requiritur quod potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione praecedenti. Ex quo patet quod moveri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est cognoscens, sed inquantum est potentia cognoscens."

inmanente de carácter máximamente perfecto (*actus perfecti*). Conocer en cuanto conocer no es ni pasión, ni alteración, sino acto y perfección.

8. Conclusión epistemológica

Lo dicho hasta aquí tiene su consecuencia respecto del saber acerca del alma. Si bien, como hemos dicho desde el principio, el alma, por ser forma sustancial del cuerpo viviente, es naturaleza y, en cuanto tal, cae bajo el marco epistemológico de la filosofía de la naturaleza, esta no es la única ciencia filosófica que estudia los temas de la vida y del conocimiento. Tanto los movimientos vitales vegetativos, como los de conocimiento sensorial e intelectual entran en el saber físico sobre el alma en la medida en que, de alguna manera, pueden caer bajo los conceptos de movimiento, pasión y alteración. Ya hemos mostrado cómo estos conceptos, ampliados, pueden alcanzar incluso hasta operación intelectiva humana.

Sin embargo, también hemos visto que el conocimiento y la intelección, y, por lo mismo, el apetito, e incluso la vida, en cuanto tales, no implican movimiento (*actus imperfecti*), pasión ni alteración, sino que son acto y perfección (*actus perfecti*). Vemos, por ello, que, a medida que ascendemos en la escala de los seres, el acto va emergiendo con mayor vigor, especialmente en los vivientes. Hay vivientes que sólo se mueven a sí mismos, aunque con un movimiento en sentido estricto. Hay vivientes que reciben la especie por la que sienten, aunque esa recepción es pasión y alteración en un sentido menos propio y amplio. Pero ya se manifiesta en ellos que lo nuclear del conocimiento es acto interior y perfección. Finalmente, el hombre es capaz de entender, y allí alcanza su límite último la ampliación del concepto de alteración, en cuanto las especies inteligibles mediante las que conoce son recibidas de los fantasmas. Estamos ante la realización proporcional de la perfección que para ser comprendida del todo necesita de la consideración de la metafísica de la participación. El entender en cuanto tal, sin embargo, no implica en su definición la recepción, sino que es acto y perfección interior y luminosa.

Por este y otros conceptos, el alma puede ser estudiada no sólo físicamente, sino también metafísicamente. El alma humana es la última de las sustancias

espirituales. Por eso, si hubiera una ciencia del intelecto y de lo inteligible, dice santo Tomás, no sería una concreción de la Física, sino una parte de la Metafísica. Así lo explica santo Tomás:

> [...] el intelecto no es acto de ninguna parte del cuerpo, como se prueba en el l. III *De anima*. Por lo que no se lo puede considerar por concreción, o aplicación al cuerpo o a algún órgano corpóreo. Pues su máxima concreción se da en el alma y su suma abstracción se da en las sustancias separadas. Por eso, fuera del libro *De anima*, Aristóteles no hizo un libro sobre el intelecto y lo inteligible. O, si lo hubiera hecho, no pertenecería a la ciencia natural, sino más a la metafísica, a la que corresponde tratar acerca de las sustancias separadas[39].

El tema del intelecto humano es tratado en el l. III *De anima*, pero después no hay otro libro físico dedicado a tratar sobre el conocimiento de los órganos en los que se realiza como concreción de lo universal, porque el intelecto no tiene órgano. La ciencia del intelecto y de lo inteligible es la metafísica, y esta trata sobre el alma humana como la forma más limitada de ente intelectivo, la última de las sustancias intelectuales. Pero incluso en el alma sensitiva tenemos, como decía Dionisio, un último fulgor de la sabiduría. E, incluso más allá, el concepto mismo de vida puede ser últimamente esclarecido desde la metafísica[40]. Así, el alma, la vida y el conocimiento son vistos en perspectiva metafísica desde la luz del acto, y la tríada *ser*, *vida* y *sabiduría* es contemplada como distintos niveles de realización intensiva del acto de ser. La vida, es el ser de los vivientes y conocer es ser y vivir en mayor plenitud.

---

[39] *Sentencia De sensu*, tr. 1, l. 1, n. 4: "[...] intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur tertio de anima: unde non potest considerari per concretionem, vel applicationem ad corpus vel ad aliquod organum corporeum. Maxima enim concretio eius est in anima: summa autem eius abstractio est in substantiis separatis. Et ideo praeter librum de anima Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili: vel si fecisset, non pertineret ad scientiam naturalem, sed magis ad metaphysicam, cuius est considerare de substantiis separatis."

[40] Cf. *Summa Theologiae*, I, q. 18, a. 1, s. c.

No quisiera acabar sin hacer referencia a un tercer saber acerca del alma, que de alguna integra superándolos los otros dos. Se trata del conocimiento teológico del alma, del que habla santo Tomás al comienzo del *Tractatus de homine*, de la *Summa*. En el prefacio de este tratado, el Aquinate dice: "Al teólogo le pertenece considerar la naturaleza del hombre de parte del alma, no de parte del cuerpo, a no ser según la relación que tiene hacia el alma"[41]. Con esta frase, que introduce su tratado sobre el hombre, nos dice santo Tomás que es un estudio sobre el alma, una psicología teológica, que tiene su centro en la actualización de la imagen de Dios en el alma por las operaciones, como explica en la q. 93 del mismo tratado. La relación entre las nociones de alteración, perfección metafísica y actualidad ya sobrenatural de la operatividad humana, sin embargo, escapa a los límites de la presente contribución.

[41] *Summa Theologiae*, I, q. 75, Proemium: Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam