

Inmortalidad e Intelección según Tomás de Aquino

David Ezequiel Téllez Maqueo
Universidad Panamericana

After a brief discussion and some conclusions on the meaning of the eternity and immortality of the soul according to Aristotle, the paper tries to show some differences between Aristotle's and Aquinas's approaches to the subject.

Uno de los intentos más importantes por modernizar el tomismo, repensándolo y reestructurando su lenguaje para hacerlo accesible a las mentes contemporáneas, es el emprendido en este siglo por el canónigo Ferdinand Van Steenberghen. En 1960, este famoso medievalista belga (especialista en Sigerio de Brabante y famoso por el estilo ampuloso de sus escritos) publicó una obra titulada **Le thomisme**, en la que brevemente expuso las líneas maestras que deben orientar la adaptación del tomismo a los problemas de la vida cotidiana¹.

1 Uno de los aciertos que más llaman la atención de este *aggiornamento* radica en la necesidad de trasponer el pensamiento de Santo Tomás del latín escolástico a nuestras lenguas vivas: pues "*o hablamos la lengua de nuestro tiempo, o estaremos predicando en el desierto*" (F. VAN STEENBERGHEN: **El tomismo**, Ed. Cruz O., S.A., México, 1996. p. 122. Original francés: **Le thomisme**, PUF, París, 1960).

Esta decisión, sin embargo, se enfrenta con dos problemas: el primero, que no se favorece en nada la lectura de los textos originales en el idioma en que fueron escritos, hecho que, si bien favorece la divulgación del pensamiento de un autor, deteriora notablemente el aprendizaje y cultivo de las lenguas antiguas (con lo que la historia de la filosofía ganaría mucho, no así la filología). El segundo radica en que *el latín de Santo Tomás es, a menudo, intraducible (...). Los que tengan el menor barniz de esta lengua se dispensarán sin duda de recurrir a la traducción: los felicito por ello*": Prólogo a las **Piae Preces** de S. Tomás (Art. Catholique, París, 1925, traducc. Ed. Tradición, México, 1989, p. 9).

No sin un dejo de sorpresa, nos hemos encontrado con que el laureado profesor de Lovaina, al referirse a lo que él llama la *Antropología*² de Santo Tomás, afirma que en dicho terreno serían deseables ciertos progresos en la manera como actualmente se presenta ésta, entre los cuales, asegura, debe figurar “un tratamiento más *sobrio* del estatuto del *alma separada*, reservando a la teología la facultad de opinar algo más al respecto”³.

Creemos que la solución a este problema puede ser la publicación de ediciones bilingües.

2 No tenemos constancias de que la palabra *antropología* haya sido usada ni en la antigüedad ni en el medievo. Por tal motivo, coincidimos con aquellos que afirman que en Aristóteles, lo mismo que en Tomás de Aquino, no existe propiamente una Antropología Filosófica, sino más bien una *psicología*, en el sentido más helénico de este término.

Sobre la correcta *ratio utendi* de este término que no deja de ocultar una buena dosis de anarquía en el habla cotidiana, remitimos a: SACCHI, María Enrique: “El problema de la constitución epistémica de la antropología”, en *Espíritu*, XLIV-111 (1995), pp. 5-20; PONFERRADA, Gustavo Eloy: “Antropología Filosófica y Pedagogía”, en *Sapientia*, XXXIV (1979), pp. 38-46.

3 VAN STEENBERGHEN, F.: *El tomismo*, p. 121. Este modo de pensar, como podremos ver, nace principalmente de su decidido rechazo de una *filosofía cristiana*, por ver en ésta un tipo de especulación intermedio entre la filosofía en sentido estricto y la teología; una especie de monstruo híbrido que según él no daría lugar a salvar la autonomía de la filosofía, como netamente distinta de la teología (así lo dice en “La Ile journée d’Etudes de la Société Thomiste et la notion de philosophie chrétienne”, en *Revue Neoscholastique de Philosophie*, Núm. extraord. (1933), p. 595

En nuestra opinión, no hay lugar para dicho rechazo, pues si la filosofía cristiana es filosofía, lo es *qua* racional, no *qua* cristiana. Por esto es que, formalmente, es verdad que hoy por hoy a nadie se le ocurre que la filosofía y la teología se hallan unidas de tal modo que se confunden entre sí por sus principios y objetos: en el nivel formal, no puede haber ninguna conexión entre ambas. Pero el nivel de la causa *formal* no es el único. La filosofía en la Edad Media era *instrumental* y *teleológicamente* cristiana (por ser *ancilla teologiae*). Por tanto, en la línea de la causa *instrumental* y *eficiente-final*, la filosofía medieval sí es *cristiana*. Pues a lo que se dirige el adjetivo *cristiano* no es a la esencia de la filosofía, con la que no se mete para nada. Es decir, el adjetivo *cristiana* no hace más que designar bajo qué condiciones se la desarrolla, esto es, su contexto. Cfr. en este punto a: ANDERSON, James F.: “Was St. Thomas a philosopher?”, en *The New Scholasticism*, XXXVIII-4 (1964), pp. 435-444.

A riesgo de una conclusión apresurada, nos parece que el no admitir la posibilidad de un núcleo de verdades accesibles a la razón y al mismo tiempo conformes con la fe⁴, es ya un primer obstáculo hacia la aceptación de la *filosofía cristiana* como ciencia competente en el delicado problema de determinar cuál es el estatuto del *alma separada*. A fin de caer en este enfoque, permítasenos, pues, disentir del enfoque propuesto por Van Steenberghe, y enunciar desde ahora que, en el tratamiento de un tema tan filosófico y teológico como el que nos ocupa, el que por ahora nos parece ser el camino más apropiado *ad mentem* del doctor medieval, es el que nos propone la *filosofía cristiana*⁵ por dos razones: *primero*, porque la filosofía

4 Que es lo que tradicionalmente se ha denominado *filosofía cristiana*. Ésta, como dice ANDERSON, no es sino "la aplicación de los principios filosóficos a la solución de los problemas que un cristiano tiene que enfrentar" ("Was St. Thomas a philosopher?";... p. 438). En este sentido, no sólo es posible una *filosofía cristiana*, sino además una *física cristiana* o una *matemática cristiana* (como de hecho las ha habido y las hay). Sobre las directrices de una *metafísica cristiana* se ha pronunciado J. OWENS: *An Elementary Christian Metaphysics*, Milwaukee, 1963, p. V, nota 1).

Al negar VAN STEENBERGHE el concepto de *filosofía cristiana*, no hace otra cosa que ubicarse cerca de aquellos tomistas que niegan la posibilidad de tener una aproximación netamente filosófica acerca de la condición del alma separada, o incluso de la incorruptibilidad del alma humana, por considerar que todo ello no es sino un entorpecimiento para la fe.

Pero como afirma OWENS en su obra citada (muy acertadamente a nuestro parecer) las verdades metafísica o filosóficamente demostrables no dejan de pertenecer al dominio de la metafísica o la filosofía sólo porque previamente han sido reveladas: pues el que una verdad filosóficamente demostrable sea aceptada primero por la fe, no la hace menos demostrable que la firme creencia de un escolar en la existencia de átomos y electrones, *antes* de comenzar su curso de física elemental (Cfr. de reciente aparición: "Autour de Etienne Gilson et documents", en *Revue Thomiste* XCIV-3 (1994); especialmente el estudio de PROUVOST (p. 413 ss.) y el de BONINO (p. 530).

5 En los términos expuestos en la nota anterior. ¿Acaso una filosofía orientada por la teología deja por eso de ser filosofía? Esto quizás sucedería con cualquier otra filosofía: pero no con la de Tomás de Aquino. Más aún, ello sucedería sólo si la filosofía tomista no fuera una forma de conocimiento racional capaz de mantenerse en pie por sus propios méritos; cosa que ningún tomista admite hoy en día. Como dice ANDERSON: "Una filosofía como la tomista, separada de esa solidaridad que mantiene con el ambiente de la filosofía cristiana, equivale a querer disponer de

-previo examen de la naturaleza humana y de su alma- puede decir mucho acerca de las funciones del *alma separada* (comenzando por el hecho de que Santo Tomás ha expuesto una magistral justificación *racional* de la incorruptibilidad del alma). Y *segundo*, porque la teología puede facilitar la comprensión de los resultados que la filosofía pueda arrojar sobre dicha materia (no en valde quien no sabe teología, no puede entender la filosofía de Tomás de Aquino).

Reconocer la distinción esencial entre filosofía y sagrada teología, no debe llevarnos a oponerlas o a creer que una puede constituir un obstáculo para la otra. La desarticulación entre filosofía y teología es lo que ha llevado al pensamiento protestante a pensar que, en relación con el *alma separada*, sólo caben dos opciones excluyentes: o inmortalidad del alma o resurrección de los muertos, pero no ambas a la vez.

Establecido el enfoque bajo el cual trataremos nuestro problema, procedamos a enunciar el mismo.

Al hablar del *alma separada*, es inevitable referirnos a la *inmortalidad*⁶. Es famoso aquel diálogo de Joviano Pontano

unas pistolas enfundadas o clavadas en la pared (sirven para poco). Es verdad que los problemas filosóficos en la Edad Media fueron tan frecuentemente planteados en función de la Sagrada Teología, que la filosofía sufrió ciertos inconvenientes secundarios; pero nunca debidos a la falta de méritos intrínsecos de ésta para ser ciencia, sino a su falta de autonomía" ("Was St. Thomas a philosopher?";... p. 439).

Es decir, la falta de autonomía de una ciencia, como por ejemplo la filosofía, nunca hace que esa filosofía deje de serlo; simplemente hace que en vez de ser la "Primer Ministro" de todas las ciencias, sea una "Secretaria de Estado" de la teología. La biología es -como la filosofía- una ciencia subsidiaria de la teología, sin sufrir por ello mengua alguna en su condición de saber humano.

El *busilis* de todos los malentendidos en cuanto a una correcta relación entre filosofía y teología, nace de creer equivocadamente que la filosofía envuelta en una teología ha retardado su crecimiento como saber humano, con sus propios métodos y problemas. Lo curioso es que la experiencia confirma que los inconvenientes de una filosofía *abiertamente* subordinada a la teología, son menos serios que los sufridos por una filosofía *veladamente* sujeta a ésta.

6 O como dice una prestigiosa tomista argentina, de la *incorruptibilidad* del alma separada; pues "*si nos expresamos con prolijidad, la 'inmortalidad' se refiere al*

(1426-1503) en que el legendario Caronte (barquero de los infiernos, según la mitología griega) refiere a Mercurio que cuando conducía en su barca a Aristóteles, quiso arrebatarse a éste su parecer en torno a la inmortalidad, ante lo cual quedó aquél sumamente desconcertado, pues el Estagirita, ni aun sobreviviendo a la muerte física, quiso comprometerse con una respuesta clara y definitiva⁷. Si esto fue lo que ocurrió en el caso de Aristóteles, imagínese lo que tenía que ocurrir al cabo de los siglos con la interpretación de sus escritos psicológicos.

La cuestión no dejaría de ser irrelevante, si no fuera porque aquellos que conocen aunque sea de pasada el *De anima* de Aristóteles, saben que, así como para los cristianos vana es su fe si

hombre, porque quien muere o no muere es el hombre": DONADÍO M. de G., Ma Celestina: "Justificación de la incorruptibilidad del alma humana", en *Studi Tomistici: Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale* (ed. Antonio Piolanti), vol. III: Antropología Tomista, Accademia Di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1991, p. 23

Como todos los trabajos de esta autora, éste no deja de expresarse en un lenguaje pulcro y mediante un proceder lógico y documentado. En este caso, el medio probatorio del cual se sirve para justificar que el alma es incorruptible, consiste en que el alma, como toda *forma sustancial*, es *forma habens esse*, es decir, que es independiente del cuerpo para ser, y consecuentemente, independiente del cuerpo para actuar. En esta línea, enumera una serie de argumentos tomasianos, destinados a comprobar la incorporeidad de las actividades del alma y de sus facultades (tales como que el entender no es acto del compuesto, pues no conocería ni la forma, ni la materia, sino sólo el compuesto; o bien que el conocimiento de objetos con alto grado de inteligibilidad, perfecciona y eleva al intelecto, mientras que en el sentido, un sensible demasiado intenso lo debilita y lo hace impotente para otra sensación inmediata, e incluso lo llega a lesionar). También alude a la *prueba psicológica de la inmortalidad* (que se sustenta en la conciencia del 'yo existo') y cierra con una explicación del *deseo de eternidad* como signo de la inmortalidad del hombre.

Sobre la *incorporeidad* del alma en Tomás de Aquino, sobresale el estudio de ARIAS, Jesús: "El más antiguo y discutido argumento para probar la incorporeidad del alma humana", en *Estudios Filosóficos*, vol. II (1953), pp. 89-143, que es continuación del vol. I (1951-1952), pp. 139-190.

⁷ Citado por: BURCKHARDT, Jacob: *La cultura del renacimiento en Italia*, Ed. Iberia, Barcelona, 2a. ed., 1959, p. 423 (traducción castellana del alemán y notas por Jaime Ardal; revisada y prologada por J. Bofill y Ferro)

Cristo no resucitó, así también vano es el **De anima** para los peripatéticos si el alma no sobrevive tras la muerte⁸.

Las enormes diferencias habidas entre los más insignes intérpretes de Aristóteles han arrojado como resultado las más diversas opiniones⁹, de las que aquí no podemos ocuparnos *in extenso*. Valga

8 O al menos su *noética*. No así su magistral explicación *morfotética* del conocimiento en general y de sus facultades.

9 La polémica postaristotélica acerca de esta cuestión, ha corrido una suerte diversa según se haya adoptado cualquiera de las dos orientaciones predominantes durante el Renacimiento en Italia. De un lado, la propuesta por la *escuela averroísta de Padua* (representada por Cesare CREMONINI y Francesco PICCOLOMINI) para la cual no hay lugar en Aristóteles a una inmortalidad *individual*, sino sólo a una inmortalidad colectiva, procedente de la existencia de un *intelecto posible único* para todos los hombres (aunque no *separado*, pues AVERROES entiende por *intelecto posible* la disposición *de cada hombre* para recibir los inteligibles; a diferencia del *intelecto agente* que sí es *único y separado*).

Por otro lado, la defendida por la *escuela alejandrista de Bolonia* (cuyo más ínclito epígono fue Pietro POMPONAZZI, potente adversario del Cardenal CAYETANO, y de los averroístas NIFO y ACHILLINI, a quienes el Papa León X ordenó que defendiesen la inmortalidad contra POMPONAZZI) para el cual no hay lugar en Aristóteles a una demostración filosófica de la inmortalidad del alma, ni de ninguna facultad suya, reduciéndose ella a ser sólo cuestión de fe.

Acerca de la *escuela de Padua*, remitimos a: KENNEDY, Leonard: "Cesare Cremonini and the immortality of the human soul", en *Vivarium*, 18 (1980), pp. 143-158 (en que se afirma que durante casi toda su vida, Cremonini pensó que la filosofía podía demostrar la inmortalidad, y que probablemente Aristóteles también lo pensó; hasta que veinte años antes de morir, aquél modificó esta posición, considerando que el alma es inmortal, pero que Aristóteles no lo pensó así); KENNEDY, Leonard: "Francesco Piccolomini (1520-1605) on immortality", en *The Modern Schoolman*, 56 (1979), pp. 135-150 (donde se expone la disconformidad de Piccolomini para con los argumentos platónicos de la inmortalidad, y las tesis con que llegó a consolidarse como averroísta, entre las cuales figuran: a) en Aristóteles existió *un solo intelecto* para todos los hombres, distinto de la forma del cuerpo humano; b) el intelecto agente y el posible son idénticos en la realidad y sólo distintos *conceptualmente*; c) el intelecto se halla por sí mismo en mejores condiciones sin el cuerpo).

Acerca de la *escuela de Bolonia*, pueden consultarse: TRELOAR, John: "Pomponazzi's critique of Aquinas's arguments for the immortality of the soul", en *The Thomist*, LIV-3 (1990), pp. 453-470; IORIO, Dominick: "The problem of the soul and the unity of man in Pietro Pomponazzi", en *The New Scholasticism*,

señalar únicamente que el balance histórico es desfavorable y poco propicio a creer que Aristóteles admitió la inmortalidad. La enorme influencia que ha ejercido la interpretación aristotélica propuesta por Alejandro de Afrodisia, en el ámbito de los modernos comentaristas británicos como Guthrie, así como las aportaciones realizadas por Jaeger y Düring en el ambiente germánico (y por Nuyens en el medio francés) nos permiten confirmar la profunda vertiente *naturalista* que adoptó y conservó Aristóteles hasta el final de su vida¹⁰.

Los intentos más recientes de ver una posible vía hacia la *inmortalidad* en Aristóteles nos enseñan que éste jamás entendió por *inmortalidad* (ἀθανασία) un estado en el que el alma gozaría de una vida futura al separarse del cuerpo al cual informa en esta vida, sino más bien la posibilidad de una vida eterna, en el sentido de divina (θεῖον): es decir, como la que tiene la ἐντελέχεια de plantas y animales, cuyo τέλος les impone ser eternos y divinos *aquí y ahora*¹¹. Por consiguiente, es en estos términos de inmortal como

XXXVII-3 (1963), pp. 293-311; GEARD, Jean: "Materialisme et theorie de l'ame dans la pensee padouane: le 'Traite de l'immortalite de l'ame' de Pomponazzi", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 171 (1981), pp. 25-48; VASS, George: "The immortality of the soul and life everlasting", en *The Heythrop Journal*, 5 (1965), pp. 270-288.

10 Si por evolución de los escritos de Aristóteles se entiende el proceso de maduración intelectual de éste hacia su pleno desarrollo, podemos afirmar que en su pensamiento, lo mismo que en el de Tomás de Aquino, hubo perfectamente *evolución*; lo cual no es algo difícil de aceptar si se toma en cuenta que absolutamente ningún sistema de ideas propuesto por un filósofo, puede permanecer *fijo e inmutable*, ni mucho menos correr su propia suerte al margen del ambiente histórico-intelectual en que fueron concebidas. Más bien creemos que el problema radica en determinar hasta dónde la tarea de recurrir a *curvas evolutivas* (en lenguaje jaegeriano) para explicar el pensamiento de un autor, puede poner en entredicho la unidad filosófica de su pensamiento; lo cual es sumamente difícil de medir.

La evolución del pensamiento tomista ha sido puesta de relieve por BERTOLA, Ermenegildo: "Il problema dell'immortalità dell'anima umana nelle opere di Tommaso d'Aquino", en *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, LXV-2 (1973), pp. 248-302.

11 "While in Aristotle there is no discussion of or direct reference to the question of personal immortality, his thought on the nature of the soul is a direct development of what we find in the dialogues of Plato. In both there is the

equivalente a eterno y no a ultraterreno como debe leerse aquello que Aristóteles afirma acerca del intelecto agente en *De anima* III, V, 430a 23-25: "Sólo cuando está separado es lo que es, inmortal y eterno"¹².

conception of Good as the end or goal towards which man and all forms of organic life aspire. Even in the lower forms of existence, as Aristotle says (Eth. Nic., 1173a), there seems to be some natural good higher than their own faculties which leads them to seek the good for which they are fitted (...). Aristotle is not thinking of a future state, but of an eternal or deathless life which can be lived by us here and now, the life of thought which makes us spectators of all time and all existence, to which we can raise ourselves, at intervals at any rate, out of the flux of time with its passing interests and distractions. But the obstinate question remains. How is it possible that a being whose life is bounded in time, for whom, after a few years, annihilation is inevitable, should find his highest expression in the thought which is timeless? How does an element which is divine, eternal, impassive, find lodgment in and association with the mortal organism, which has in it nothing that can survive the death of the material body? To this question Aristotle has no answer": DUNCAN, Patrick, "Immortality of the soul in the Platonic dialogues and Aristotle", en *Philosophy*, XVII-67 (1942), p. 319.

12 La existencia de un intelecto agente con las características de inmortalidad y eternidad mencionadas aquí, constituye uno de los resabios más notables de la honda impronta de Platón conservada por Aristóteles.

Más que inspirarse exclusivamente en Platón, la posición de Aristóteles sobre la inmortalidad procede directamente, tanto de la influencia ejercida por los grandes misterios órficos (de los que Aristóteles, como un *typically greek thinker* no pudo desconocer) como de un proceso de *desmitificación* o *demitologización* propuesto por él en *Metaphysica*, XII, 8, 1074b 1-15: "*We should learn to read Aristotle's approach to myth, which in no way bespeaks sloppy scholarship. For him, indeed, the myth of the divinity of the soul is to be screened out and interpreted as a metaphysical account of something which otherwise cannot be accounted for. This attitude shows up very clearly in Book XII of his Metaphysics, where he organizes his whole research about the nature of the primary substances -and most particularly about the First Mind- on the basis of a hint that is provided by the old myths. In this remarkable testimony, two main features stand out. First, that Aristotle agrees so fully with the substance of the myth that he too is led to posit divine substances when it comes to giving a fundamental account of the universe. Second, that those tenets thus screened, sifted and scrutinized -namely, the beliefs in the divinity of each one of the first substances- are in Aristotle's view the only truths which have been able to survive the successive ups and downs of both philosophy and the sciences while those branches of knowledge were going through periods of the highest achievements and the lowest depressions.*

*In this light, of course, the clear recourse to the divinity of the agent intellect in the De anima, which for centuries kept highly regarded scholars baffled, makes full sense. It is not a sign of surrender and defeat, as some have believed, or, 'a recognition of the cardinal difficulty in any naturalistic theory of knowing and intelligence' as Randall puts it. It is, on the contrary, such a well-reasoned conclusion that it has survived the vicissitudes of both philosophy and science and has remained intact even when many philosophical systems and scientific theories were losing credence and were fading from serious consideration. It is, in sum, an account that imposes itself upon any mind in search of understanding, if and when science fails to provide an explanation. For this reason, Aristotle, the eminent naturalist and scientist of this time, embraced it without hesitation, just as he believed in the mythical origin of the first substances in general. One can see, indeed, that he is not disposed to question such tenets, but rather, if anything, he is ready to buttress the thesis of the divinity of the First Mind, which is more closely related to the divinity of the human mind": PECCORINI, FRANCISCO L.: "Divinity and immortality in Aristotle: a de-mythologized myth?", en **The Thomist**, 43 (1979), pp. 228-230.*

Así, pues, el estatuto divino del intelecto agente no constituye sino el reflejo de la original transposición del pensamiento de Aristóteles llevada a cabo por él mismo, desde el libro XII de la **Metaphysica**, hasta el libro III del **De anima**. Su creencia profundamente griega en la divinidad de la especie humana lo ha llevado a concluir que inmortal es además el alma entera, en cuanto adquiere su divinidad a través del intelecto agente (y no sólo el intelecto agente). Esta verosímil interpretación, parece ser respaldada por GUTHRIE, quien ha tenido la agudeza de determinar que ahí donde Aristóteles afirma al inicio de 430a 10: "Puesto que en la naturaleza (...) también en el alma", lo que con ello está indicando es que la causa primera es la responsable de los movimientos del mundo físico, y también de los del alma, como la intelección (**Historia de la Filosofía Griega**, vol. VI: Introducción a Aristóteles, Gredos, Madrid, 1993, p. 336). Independientemente de cuál de las dos obras haya sido escrita primero (el **De anima** o la **Metaphysica**), la enorme coincidencia entre ambas obras es un argumento en favor de la profunda influencia que el viejo mito (el *intelecto agente* es un eco del mito de Titán) ejerció sobre el pensamiento de Aristóteles acerca del alma humana.

Este carácter divino del alma puede llevar a creer que es posible que Aristóteles hubiese insinuado la posibilidad de hallar el alma su inmortalidad por la vía del anhelo de felicidad y del perfeccionamiento moral (de la que habla en **Ethica Nichomachea**, X, 7, 1178a *in principio*). Según esto, si la inteligencia es algo divino, la vida según la inteligencia será también una vida divina. Por tanto, en cuanto nos sea posible hemos de inmortalizarnos, viviendo de acuerdo con la facultad más noble y elevada que hay en nosotros (es decir, la inteligencia), que es aquello en lo que radica su felicidad (tesis que, por aparecer anunciada en la **Nichomachea**, mediante casi el mismo lenguaje que usó Platón en **Timeo** 90c 3 en boca de Sócrates, constituye una prueba más del *orfismo* platónico de Aristóteles).

No es nuestra intención ocuparnos detalladamente de Aristóteles¹³, Alberto Magno¹⁴, Averroes¹⁵, ni de todos aquellos escolásticos postmedievales¹⁶ que se apartan del sentir de Aquino en relación con

Con todo, insinuar no es demostrar. De ahí que si aspiramos al rigor científico de una dicción menos rumbosa e inspirada, debemos quedarnos con el Aristóteles psicólogo, metafísico y naturalista. Y aun si nos quedáramos con lo expuesto en la *Nichomachea*, descubriríamos que la inquietud que ésta recoge está pensada en los términos naturalistas y psicológicos del **De anima**, según los cuales, para cada ser su perfección radica en vivir de acuerdo con su εἶδος (ya sea el hombre, las plantas, los animales, las rocas, etc.), hecho que unos seres como las plantas logran conservando su propio ser (es decir, concretándose a ser sólo lo que son), y otros como el hombre, viviendo de acuerdo con su inteligencia (que es en lo que se basa la argumentación de la *Nichomachea*). Así, pues, por este lado también se desprende que la inmortalidad aristotélica no es exclusiva del hombre, sino de todo cuanto apetece ser (*apetito natural*, según los escolásticos).

13 YARDAN, John L.: "A Note on Aristotle's Soul as 'forma corporis'", en **The New Scholasticism**, XXXVII-4 (1963), pp. 493-497; MANSION, A.: "L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote", en **Revue Philosophique de Louvain**, LI (1953), pp. 444-472.

Una mayor bibliografía de nuestro tema en Aristóteles, puede consultarse en: CHROUST, Anton Hermann Charles: **Aristotle: New light on his life and on some of his lost works** (vols. I-II, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1973), así como en: MERLAND, Philip: **Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness: Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition** (The Hague, Nijhoff, 1963).

14 SCHALL, James: "Immortality and the political life of man in Albertus Magnus", en **The Thomist**, XLVIII-4 (1984), pp. 535-563.

15 La doctrina de Averroes es sumamente rica y compleja por sí sola. A quienes interese la postura del comentarista árabe, remitimos a los siguientes estudios asequibles: OVEY N., Mohammed: "Averroes and the Qur'an (Corán) on Immortality", en **International Philosophical Quarterly**, No. 1, Issue 129, (1993), pp. 38-55; DAVIDSON, Herbert A.: "Averroes on the Material Intellect", en **Viator**, 17 (1986), pp. 124-196; ZEDLER, Beatrice: "Averroes and Immortality", en **The New Scholasticism**, XXVIII-4 (1954), pp. 436-453; GÓMEZ NOGALES, Salvador: "La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes", en **Pensamiento**, XV-45 (1959), pp. 155-175; TESKE, Roland J.: "The End of Man in the Philosophy of Averroes", en **The New Scholasticism**, XXXVII-4 (1963), pp. 431-461; BRETON, S.: "L'unité de l'intellect: réflexions sur le sens et la portée d'une controverse", en **Revue des sciences philosophiques et théologiques**, 62 (1978), pp. 225-233.

la inmortalidad. Nuestro propósito se encamina más bien a señalar que, una vez establecida y demostrada por éste la *inmortalidad*, ésta nos conduce necesariamente a la *separación* del cuerpo, y ésta nos lleva a la posibilidad por parte del alma de conocer sin necesidad del cuerpo y de los fantasmas¹⁷. La pregunta ahora es saber qué conoce y cómo.

16 Concretamente, en relación con Suárez y Lessio, y sus discrepancias con Tomás de Aquino, sugerimos consultar: KENNEDY, Leonard: "Early jesuits and immortality of the soul", en *Gregorianum*, LXIX-1 (1996), pp. 117-131.

A quienes estén interesados en llevar este problema a los márgenes de la especulación espiritualista francesa del siglo XIX, es inexcusable recurrir a: FOUCHER, Louis: "La notion d'immortalité de l'âme dans la philosophie française du XIXe siècle", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXI-1 (1932), pp. 25-53

17 La inmortalidad del alma jamás fue incompatible con la *resurrección* de los cuerpos para Tomás de Aquino. Asimismo, la *Quaestio disputata de anima*, en que aparece un artículo consagrado a probar filosóficamente la inmortalidad (art. 15), lo mismo que la *Quaestio disputata de immortalitate animae*, dan prueba de que para Aquino, no había necesidad de escoger entre *inmortalidad* del alma o *unidad sustancial* del hombre. El *hilemorfismo* aristotélico en que se funda esta última, lo mismo que la necesidad que tiene el intelecto de conocer a partir de los fantasmas, son dos cimientos fundamentales del peripatetismo; pero Aquino jamás los llevó a sus últimas consecuencias: "*St. Thomas's doctrine of immortality is rooted in Plato. He did so by first showing, as Plato showed, that the soul is simple in itself, that is not a composed essence. To this he added the proof that the body was not intrinsically necessary to the existence of the soul. St. Thomas admitted the dependence of the mind on the imagination as a necessary preliminary to thought, and therefore he admitted extrinsic dependence in being of the soul on the body, a dependence necessary for the beginning of the soul's existence, though not necessarily therefore for its continuance*": LITTLE, Arthur: *The Platonic Heritage of Thomism*, Standard House, Dublín, 1949, p. 243

Acerca de la autenticidad de la *Quaestio disputata de immortalitate animae* (cuyo texto latino aparece recogido con el Núm. 117 de BUSA, Roberto: *Thomae Aquinatis Opera Omnia, cum hypertextibus* in CD-ROM, IBM-Editora Elettronica Editel, Milano, 1992), editada por primera vez por el P. Eusebio GÓMEZ O.P. (Valencia, 1935) y originalmente considerada dudosa por Santiago RAMÍREZ hasta 1975, debemos señalar que actualmente, *su autenticidad ha quedado plenamente confirmada*, merced a las investigaciones de FRIES, DONDAINE y ESCHMANN, como ha señalado KENNEDY, Leonard: "A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul", en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 45 (1978), pp. 205-223

En el que para muchos constituye el pasaje más importante de todo el *De anima*, Aristóteles ha dejado virtualmente establecido un problema filosófico que Tomás de Aquino se ha encargado de responder filosóficamente. Dicho pasaje -uno de los más desconcertantes de todo el *corpus thomisticum*- es aquel con el que Aquino cierra su *comentario* a la lección X del libro III del *De anima*, con las siguientes palabras:

Alguien puede creer que como la parte intelectual del alma es incorruptible, permanece después de la muerte, en la parte intelectual, la ciencia de las cosas del mismo modo que ahora la posee. Esto se refuta por lo expresado atrás de que *el entender se corrompe con la corrupción del todo y que corrupto el cuerpo el alma no recuerda ni ama*.

Por eso dice que no recordamos, entiéndase después de la muerte, lo que en vida sabemos, 'porque es imposible', esto es, la parte intelectual del alma es imposible; de ahí que no es sujeto de las pasiones del alma, como son el amor y el odio, el recuerdo y semejantes, que acontecen por alguna afección corporal. Empero, el intelecto pasivo es corruptible, es decir, la parte del alma que no existe sin las pasiones mencionadas es corruptible, pues pertenecen a la parte sensitiva (...). Entonces el intelecto nada entiende sin esta parte del alma corporal, pues *nada entiende sin los fantasmas (...)*. Por eso, *destruido el cuerpo, no permanece en el alma separada la ciencia de las cosas del mismo modo como se la adquirió*. Ahora bien, de qué modo entonces entienda, no es mi intención discutirlo en este momento¹⁸.

1) El primer problema que yace de fondo es si con la muerte desaparece de nuestra mente todo lo que conocimos aquí. De una

18 AQUINO, Santo Tomás de, *In III libros De anima Aristotelis expositio*, libro III, lecc. X, núms. 744-745 (Marietti), según traducción de M^o Celestina Donadio (Ed. Arché, Buenos Aires, 1979, pp. 428-429).

lectura *superficial* del texto, parece desprenderse que nada de cuanto hemos conocido en esta vida podremos conocerlo después de morir¹⁹.

Habiendo sido tan profusamente defendida por Aquino la tesis de que *non est intelligere sine phantasmate*, parecería que éste niega que podamos conocer más allá de esta vida, y que, por tanto, podamos retener especies, pues retener especies implica la posibilidad de recordar, y recordar es pensar lo que uno conoció antes. Y ello sería realmente así, si no fuera porque al final del pasaje ha dejado clara una cosa: que después de esta vida continuaremos conociendo²⁰.

19 Esta idea, que como veremos es totalmente equivocada, permite entender lo incompleta e insuficiente que resultaría nuestra información acerca del pensamiento de Santo Tomás, si nos concretáramos a buscar su filosofía en los *comentarios* de Aquino a Aristóteles. Si así fuera, estaríamos todavía más desasistidos e instalados en la incertidumbre, por el hecho de que -como él mismo lo ha expresado al final del texto- no es su *comentario* al *De anima* el lugar en que despejará la incógnita de cómo se conocerá después de morir.

En efecto, sabemos que la pregunta que se impone es: ¿en qué obra dará respuesta a dicho problema? Pero si se tratara de una obra como la *Summa Theologiae* ¿estaríamos realmente autorizados a creer que la respuesta a nuestro problema pertenece a la teología, sólo porque dicha respuesta aparece en una obra como la *Summa Theologiae*? Creemos que no, pues el que Santo Tomás se plantee un problema *filosófico* en una obra como sus *comentarios* a Aristóteles, puede tener respuesta *filosófica* en una obra cuyo enfoque es teológico, como las *summas*.

Así, por ejemplo, que Santo Tomás ha dado una respuesta filosófica al tema del *alma separada* en la *Summa Theologiae*, se demuestra así: "*Acerca del conocimiento que tiene el alma separada (...) estamos hablando del conocimiento natural de la misma; su conocimiento por razón de la gloria es otra cuestión*". AQUINO, Santo Tomás de: *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 2, *corpus, in fine*. Y continúa: "*Por un conocimiento natural, que es al que nos referiremos, las almas de los difuntos no saben lo que sucede en este mundo*" (I, q. 89, a. 8, *corpus, in principio*). De aquí que también el conocimiento natural del alma separada sea materia de estudio para el filósofo. Al teólogo corresponderá en todo caso, un análisis de doctrinas tales como la *gracia*, la *redención*, la *visión de la esencia divina* como fin sobrenatural nuestro, y por supuesto, la *resurrección del cuerpo*.

20 La estrecha vinculación entre la inmortalidad y la necesidad que tiene el alma de continuar conociendo después de morir el hombre, ha sido puesta de relieve por Giuseppe ALLEGRO: "*Il necesse est ponere animam intelligere non é la constatazione che si deve a questo punto elaborare una ulteriore «prova filosofica» dell'immortalità*", sino al revés: "*una volta condotta la dimostrazione*

Pero lo cierto es que Aquino nunca niega que cuanto hemos aprendido aquí, pueda subsistir en nuestro intelecto posible²¹. Más aún: lo admite plenamente. Toda vez que lo que realmente hace en dicho pasaje es distinguir entre dos tipos de conocimientos, según los dos tipos de especies existentes. De un primer tipo de especies, a saber, las *sensibles*, es evidente que no podremos tener conocimiento, ni tampoco podremos conocer a través de la *imaginación*, la *cogitativa* o la *memoria*, pues todo ello no pertenece sino a la parte sensitiva del alma, lo mismo que las pasiones que acontecen por

della separazione dell'anima dal corpo in virtù della incorruptibilitas dell'intelletto, è tuttavia necessario (con tutta la cogente pesantezza di quel necesse est) dimostrare ancora ciò che unicamente può rendere in definitiva effettivamente valida quella dimostrazione; e questo per la semplice ragione che se non si dimostrasse l'intelligere verrebbe immediatamente meno la possibilità della separazione e, con essa (...) la possibilità della incorruptibilitas e dell' operatio per se dell'intelletto": "Le 'aporie' dell' immortalità dell'anima nella *quaestio disputata de anima* di S. Tommaso", en **Studi Tomistici: Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale** (ed. Antonio Piolanti), vol. II: Antropologia Tomista, Pontificia Accademia Di S. Tommaso, Città del Vaticano, 1991, p. 68.

Acerca de la inmortalidad del alma en Tomás de Aquino, remitimos en este mismo volumen a: IAMARRONE, Luigi: "L'affermazione razionale dell'immortalità dell'anima umana nel pensiero di S. Tommaso" (pp. 7-21); IODICE, Antonio: "La spiritualità dell'anima umana nei neotomistici Tommaso Zigliara, Mateo Liberatore e Vincenzo Remer" (pp. 37-50), lo mismo que a: PEGIS, Anton C.: "Between immortality and death: some further reflections on the 'Summa contra Gentiles'", en **The Monist**, LVIII-1 (1974), pp. 1-15; HIBBERT, Giles: "The nature and immortality of the soul according to St. Thomas", en **Philosophical Studies** [Eire], 16, pp. 46-62; ST. HILAIRE, George: "Does St. Thomas really prove the soul's immortality?", en **The New Scholasticism**, XXXIV-3 (1960), pp. 340-356. Estupendas monografías acerca del tema resultan ser: OWENS, Joseph-FREEMAN, Eugene: **The Wisdom and ideas of Saint Thomas Aquinas** (Greenwich CT, Fawcett, 1968); BOURKE, Vernon Joseph: **St. Thomas and the Greek Moralists** (Milwaukee, Marquette University Press, 1947).

Niega la inmortalidad individual en Tomás de Aquino: CROSSON, Frederick: "Psyché and persona: the problem of personal immortality", en **International Philosophical Quarterly**, VIII-2 (1968), pp. 161-179.

21 Que subsista precisamente en este intelecto y no en el *agente* se explica porque a fin de cuentas, el intelecto que *conoce* las especies inteligibles es el *intelecto posible*. Cfr. TÉLLEZ MAQUEO, David Ezequiel: **El estatuto gnoseológico del intellectus agens según Tomás de Aquino** (Universidad Panamericana, México, 1996, p. 151 ss.).

cierta afección corporal. Por consiguiente, si del alma separada sólo permanece aquella parte cuya operación le corresponde por el hecho de ser lo que es, por el hecho de ser alma (es decir, la parte intelectual) y no por su unión con el cuerpo²², asimismo sólo permanecerán en ella aquellas especies que -aunque tuvieron necesidad de los fantasmas para ser formadas, y por ende, del cuerpo- ya radican en el intelecto posible, es decir, las especies *inteligibles*²³. Así, por ejemplo, quizás no podamos conocer naturalmente la especie de *verde*, pero sí la especie de *libertad*²⁴.

Santo Tomás no ha negado que el alma separada pueda retener las especies en la otra vida (ni mucho menos que pueda razonar y juzgar mediante ellas, como un hombre que puede combinarlas hasta extraer de ellas nuevas conclusiones); simplemente ha dicho que la ciencia de las mismas no permanecerá *del mismo modo (eomodo)* en que ahora la conocemos, que es la partícula adverbial más importante de todo el pasaje.

2) Y así es como surge nuestro segundo interrogante: ¿qué *modo* es éste mediante el cual podremos conocer las especies inteligibles, toda vez que no hay lugar a la *abstracción* después de esta vida? Para

22 AQUINO, Santo Tomás: **In III De anima**, libro III, lecc. X, n. 743 (Arché, Buenos Aires, 1979, p. 427).

23 Por eso puede afirmar Mary F. ROUSSEAU lo siguiente: "*Science, that ideal of human knowing for all Aristotelians, is diminished in the separated soul; since science residues partly in the intellect and partly in the senses, it remains only partly in its formal, intellectual part, by which we can actually consider those objects which we have come to know scientifically*": "Elements of a thomistic philosophy of death", en **The Thomist**, XLIII (1979), p. 586. Cfr. AQUINO, Santo Tomás de: **Summa Theologiae**, I, q. 89, aa. 5-6.

24 Por esto mismo, también se conservan las *virtudes intelectuales*, pues son equiparadas a las *especies inteligibles* por Santo Tomás: "*si se atiende a los fantasmas, que son como lo material de las virtudes intelectuales, estas virtudes se destruyen con la destrucción del cuerpo; pero si se atiende a las especies inteligibles que se hallan en el intelecto posible, las virtudes intelectuales permanecen (...); las virtudes intelectuales permanecen después de esta vida si se atiende a lo formal de ellas, no a lo material de las mismas*": AQUINO, Santo Tomás de, **Summa Theologiae**, I-II, q. 67, a. 2, c. (BAC monolingüe, Madrid, 1962, vol. II, p. 418).

responderlo, es preciso resolver una cuestión paralela, gracias a la cual quedará fuera de duda la posibilidad de un conocimiento *natural* sin fantasmas: ¿qué papel desempeñan el *intelecto agente* y el *intelecto posible* en el contexto del alma separada? ¿Serán acaso potencias *ociosas* del alma?²⁵.

Si Tomás de Aquino ha querido omitir la respuesta al segundo interrogante en su *comentario al De anima* (por considerar que no era su intención discutirlo precisamente aquí) nosotros no podemos dejar de indicar dónde se halla esa respuesta. Y el mejor lugar que ha podido escoger para expresar su parecer al respecto creemos que lo constituye un escrito posterior: a saber, la **Quaestio disputata de anima**, que en su artículo 15, ad 8m, no hace sino recoger la opinión que años antes había llegado a sostener en su *comentario* al libro de las **Sentencias** de Pedro Lombardo.

Ambos textos, además de revelarnos -como pocas veces sucede en Tomás de Aquino- la enorme influencia ejercida en éste por Platón (que no directamente, sino a través del Pseudo-Dionisio), representan el mejor ejemplo de una idea de la que Tomás de Aquino se persuadió tanto al inicio de su actividad filosófica (representada en nuestro caso por su *comentario* a las **Sentencias**) como hasta el final de sus días (con la **Quaestio disputata de anima**).

A continuación, transcribimos el texto abreviado de la **Quaestio disputata de anima**, así como el texto completo del *comentario* a las **Sentencias** de Pedro Lombardo, con las cuales se dibuja una posible respuesta:

25 Téngase en cuenta que lo que aquí nos proponemos responder se halla en la línea de *cómo* (*quommodo*) conoce el alma separada, y no tanto de *qué* (*quid*) es lo que conoce (v.gr. a sí misma, a Dios, a los singulares, etc.). Sobre esto último, Santo Tomás respondió profusamente en la **Quaestio disputata de anima** (q. ún., aa. 17-20), tal como no ha querido hacerlo en su *comentario* al **De anima**. Una síntesis de todo ello (bajo un tono marcadamente *pesimista*) podrá hallarse en el citado artículo de ROUSSEAU, Mary F., "Elements of a thomistic philosophy of death", en **The Thomist**, vol. XLIII, 1979, pp. 581-603.

Para poder operar el intelecto agente y el intelecto posible, requieren de fantasmas mientras el alma está unida al cuerpo; pero una vez separada del cuerpo, el alma recibe por su intelecto posible las especies procedentes de ciertas *substantias superiores*, y por su intelecto agente conservará su *virtud de hacer posible la intelección*²⁶.

Por lo que también en el alma separada permanecerá un hábito de este tipo, es decir que estará más preparada para recibir el conocimiento por influencia de una sustancia superior, un alma que en este mundo gozó del hábito de la ciencia, que otra que careció del mismo. Por esto es que a otros parece que las especies inteligibles permanecen en el alma después de que deja de inteligir en acto, así como *una mayor aptitud por parte del intelecto agente para recibirlas*: y no sólo permanecerán ambas cosas en el alma separada, sino que ésta podrá servirse de ambas cosas al pensar; pero cuando está unida al cuerpo se sirve de ellas *de otro modo*, es decir, convirtiéndose al fantasma; en cambio cuando esté separada del cuerpo, conocerá del modo antes dicho, es decir, sin necesidad de los fantasmas²⁷.

26 "*Operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum*": *Quaestio disputata de anima*, q. única, a. 15, ad 9m (Marietti, Taurini-Romae, 1965, vol. II, p. 339).

27 "*Unde etiam in anima separata huiusmodi habitus remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae anima quae habitu scientiae in hoc modo fuit perfecta, quam alia quae huiusmodi habitu caruit. Et ideo ponendum secundum alios videtur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam maiorabilitas ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori coniuncta nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum erit a corpore separata, intelliget per alium modum, ut supra dictum est, scilicet, non aspiciendo ad phantasmata*": In IV libros *Sententiarum Petri Lombardi expositio*, d. 50, q. 1, a. 2 (citado por D'IZZALINI, Luigi: "Il principio intellettuale della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d'Aquino; studio storico-speculativo", en *Analecta Gregoriana*, XXXI-3 (1943), p. 72).

Habida cuenta de lo anterior, e instalados sumamente lejos de Aristóteles, Tomás de Aquino: a) confirma que el alma separada *conserva* todos los conocimientos intelectuales adquiridos durante su vida en este mundo; b) postula que el *intelecto posible* no sólo sobrevive, sino que a él corresponderá precisamente retener o conservar dichos conocimientos intelectuales; c) el intelecto posible podrá conocer *naturalmente*²⁸ sin necesidad de los fantasmas, de un modo puramente *espiritual*, es decir, no hay lugar a la *abstracción*; d) decir que conocerá de un modo espiritual equivale a decir que conocerá a la manera, por ejemplo, de los ángeles, de quienes no se descarta que aquél deba recibir las especies inteligibles necesarias para hacerse de nuevos conocimientos (aparte de los adquiridos en esta vida); e) si estando el alma unida al cuerpo no se descarta que pueda recibir influjo de *sustancias superiores* como Dios y los ángeles²⁹, con mayor razón estando separada del cuerpo, estará más

28 Desconocemos qué motivos han llevado a ALLEGRO a afirmar que: “*Se l'intellezione dell'anima separata non è più data per-natura, ma per l'influsso praticamente «miracoloso» ricevuto dalla emanazione delle species dalle sostanze intellettive gerarchicamente superiori, il problema a questo punto si sposterebbe fuori dai confini strettamente filosofici*” (“Le ‘aporie’ dell’immortalità dell’anima nella *quaestio disputata de anima* di S. Tommaso”,... p. 70), pues una cosa es decir que lo natural al alma sea conocer mediante fantasmas, y otra que todo conocimiento natural del alma deba realizarse mediante fantasmas. Creemos que lo primero es verdadero, no así lo segundo, pues por eso dice Santo Tomás: “*Para que el alma entienda después de la separación del cuerpo, no se requerirá de ciertas formas tomadas a partir de las cosas, sino que entenderá hablando del conocimiento natural, por influjo de las sustancias superiores; y me refiero a una influencia natural, como la que sucede en este caso*”: **In IV Sententiarum**, d. 50, q. 1, a. 1 (citado por D’IZZALINI: “Il principio intellettuale della ragione umana nelle Opere di S. Tommaso d’Aquino; studio storico-speculativo”,... p. 72). En todo caso, la recepción de la ciencia *natural* infundida *sobrenaturalmente*, a lo sumo funda un conocimiento *preternatural*, mas no uno *sobrenatural* (que versa sobre verdades de fe), que es lo que parece indicar al decir que el conocimiento del alma separada será «milagroso» (*miracoloso*). Dicha distinción está correctamente explicada por: ROYO Marín, Antonio: “Psicología del alma separada”, en **La Ciencia Tomista**, LXI-82 (1955), pp. 430-431, que es uno de los estudios más completos sobre el tema en lengua castellana.

29 Sobre la posibilidad del intelecto creado de ser elevado al conocimiento de las sustancias inmateriales, se hallan los siguientes estudios de utilidad: LÓPEZ LÓPEZ,

preparada para recibir las especies de las sustancias superiores (no habrá lugar a una *conversio* a los fantasmas, sino a una *conversatio* con las sustancias separadas); f) Que el alma separada pueda conocer lo cognoscible de un modo más expedito (pudiendo, por tal motivo, llegar a conocerse a sí misma y por sí misma sin necesidad de ninguna especie abstraída de las imágenes) no significa que dicho conocimiento sea más natural y claro que el que tenemos en esta vida, sino en cierto modo *violento* y *confuso* para la naturaleza humana (esto es lo más aristotélico del asunto), pues lo natural es que el alma se una al cuerpo y que por medio de él prescindiera de conocer mediante especies *infusas* demasiado elevadas para ella.

Y con ello, se pone fin al problema de determinar *cómo* (*quommodo*) y en qué lugar ha querido disipar Aquino, lo que en su *comentario* al *De anima* quiso dejar en suspenso. Pero el problema no acaba aquí. Restaría aún determinar qué funciones han de otorgársele al *intelecto agente* después de esta vida, dado que este no conoce ni se identifica con Dios. De este tercer problema que decide la suerte futura de la parte intelectual del alma, debemos apuntar que para algunos autores que han comentado la obra del Angélico, o bien dicho problema no es sino un *pseudoproblema* (pues niegan que la distinción entre *intelecto agente* y *posible* sea real, en cuyo caso dicha distinción es meramente conceptual)³⁰, o bien dicho problema

Rafael: "La experiencia óptica y su relación con la experiencia mística según la doctrina de Santo Tomás de Aquino", en *Efemérides Mexicana*, XIII-39 (1995), pp. 305-346; LUQUE Alcaide, Elisa: "Santo Tomás y el progreso histórico en el conocimiento de la verdad", en *Revista Española de Filosofía Medieval* 1 (1994), pp. 99-107; PASNAU, Robert: "Henry of Ghent and the twilight of divine illumination", en *The Review of Metaphysics*, XLIX-1 (1995), issue 193, pp. 49-75; MCKIAN, John D.: "What Man May Know of the Angels: Some Suggestions of the Angelic Doctor", en *The New Scholasticism*, XXX-1 (1956), pp. 49-63.

30 Tal es el caso de DE CORTE, Marcel: *La doctrine de l'intelligence chez Aristote: essai d'exégèse*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1934, p. 55 ss. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie); MARÉCHAL, J.: *El punto de partida de la metafísica*, Gredos, Madrid, 2ª ed., 1959, p. 190 ss. (Vol. V: *El tomismo ante la filosofía crítica*), y quizás de Francisco Suárez, si hemos de hacer caso a: URRÁBURU, Johannes Josephus, *Institutiones philosophicae, quas Romae in P. Universitate Gregoriana tradiderat*, vol. V: *Psychologia, pars secunda*, Vallisolitii, typis Joseph Emmanuel a Cuesta, Lutetiae Parisiorum-Romae, 1896, p. 503 ss.

ha quedado sin solución aparente por Santo Tomás³¹. Con todo, se impone decir unas cuantas palabras sobre su solución.

Como ha sido mostrado, el intelecto agente sobrevive a la muerte del hombre. La pregunta ahora es la siguiente: ¿cuál será su operación propia dado que ya no hay lugar a la *abstracción* de especies a partir de los fantasmas? Es decir, si hemos acordado que el alma para poder conocer se allegará las especies por el influjo de sustancias superiores, ¿qué necesidad ha llevado a Tomás de Aquino a sostener que el *intelecto agente* conservará su *virtus ad intelligendum*, si es precisamente al *intelecto posible* a quien le corresponderá llevar a cabo la recepción cognoscitiva de dichas especies?³² Y si otras son las sustancias que nos iluminarán ¿tendrá

Pero ello no parece coincidir con lo que Aquino señala en: **In II Sententiarum Petri Lombardi expositio**, dist. 17, q. 2, art. 1; **Summa Theologiae**, I, q. 79, a. 10, c.; I, q. 54, a. 1, ad 1m; I, q. 79, a. 4, ad 4m; **Quaestiones disputatae de veritate**, q. XVI, a. 1, ad 1m; q. XX, a. 2, ad 5m; q. XVIII, a. 2, c.; q. XV, a. 2, c. **Quaestio disputata de anima**, q. única, a. 13, c., ad 20m; q. única, a. 5, c.; q. única, a. 4, ad 8m; **In III De anima**, III, lecc. 10, N° 728; **Quaestio disputata de spiritualibus creaturis**, q. única, a. 10, c.; **Compendium Theologiae**, c. 82; c. 87. En favor de una distinción *real* entre ambos intelectos, ha sostenido con toda claridad: "Asimismo, digo que estos dos intelectos, a saber, el intelecto agente y el intelecto posible, *no son una sola potencia a la que se le llama de dos modos distintos según sus diversas operaciones*; puesto que las operaciones que se reducen a principios diferentes, es imposible que se reduzcan a una misma potencia. Y debido a que recibir especies inteligibles (lo cual es propio del intelecto posible) y hacer inteligibles las especies (lo cual es propio del intelecto agente) no pueden convénir según lo mismo: pues recibir conviene a algo en cuanto está en potencia, y hacer conviene a algo en cuanto que está en acto, *es imposible que el intelecto agente y el intelecto posible no sean potencias distintas*". **In IV libros Sententiarum Petri Lombardi expositio**, libro II, distinción 17, cuestión 2, artículo 1 (citado por SÁNCHEZ, Marcelino: "La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Santo Tomás", en **La Ciencia Tomista**, XXI-39 (1929), p. 209.

31 Así lo piensa ALLEGRO, G.: "Le 'aporie' dell'immortalità dell'anima nella *quaestio disputata de anima* di S. Tommaso",...p. 71

32 "Mediante su *intelecto posible*, el alma recibirá las especies procedentes de las sustancias superiores, y por el *intelecto agente* conservará su *virtus ad intelligendum*": **Quaestio disputata de anima**, q. única, a. 15, ad 9m (véase arriba, nota 26).

caso decir que es el intelecto agente el que nos iluminará, como lo hace aquí?

Ante este interrogante, creemos que cabe adoptar tres posibilidades:

A) *Las funciones del intelecto agente no están claras*, y por tanto, estamos condenados a no poder responder qué clase de operación le corresponderá, ya que no cuenta con inteligibles en potencia susceptibles de ser convertidos en inteligibles en acto³³.

La pregunta es grave, pues como dice ALLEGRO: "Si el *intelecto agente* no opera estando separado del alma, no habría lugar para proclamar que sobrevive a esta vida" ("Le 'aporie' dell'immortalità dell'anima nella *quaestio disputata de anima* di S. Tommaso",... p. 71).

Es de notar, como hace Santiago RAMÍREZ, que "*Santo Tomás también deduce la inmortalidad del alma de la inmortalidad del intelecto agente. No que sólo de la supervivencia del intelecto agente la deduzca, pero sí también de su incorruptibilidad concluye que el alma es inmortal. No encuentra, por tanto, Santo Tomás dificultad alguna en el intelecto agente, en cuanto potencia del alma separada.*

Por el contrario, los que defienden la superioridad meramente relativa del intelecto agente no recurren a este argumento para demostrar la inmortalidad del alma. Más bien encuentran dificultad para explicar las funciones del intelecto agente en el alma separada, o se contentan con insinuar su forzosa inacción, por la falta de fantasmas, puesto que reducen toda la actividad del intelecto agente a la iluminación de fantasmas.

En tal caso, no se deduciría un argumento para probar la inmortalidad del alma en cuanto al ser y al obrar, partiendo del intelecto agente únicamente.

Sólo se deduciría la inmortalidad entitativa si el intelecto agente está inactivo en el estado de separación": "Valoración del intelecto agente en la gnoseología de Santo Tomás", en *Estudios Filosóficos*, 6 (1957), p. 119.

El contraste entre ALLEGRO y RAMÍREZ es evidente. Para el italiano, si el intelecto agente no operara en la otra vida, no hay razón para que exista (*operatio sequitur esse*). Para el español, en cambio, si el intelecto agente no operara en la otra vida, de ello sólo podríamos deducir que no tiene inmortalidad *operativa*, pero sí una inmortalidad *entitativa*.

33 Esta es la postura de John F. McCORMICK, expuesta brevemente en: "Quaestiones disputandae", *The New Scholasticism*, XIII-4 (1939), pp. 368-374: "*The search for another function for the intellectus agens, besides that of making the intelligibile in act, would appear to have led to no result. And one wonders what can be the function of the intellectus agens in the separate soul when there*

Pero del que sus funciones no estén claras, no significa que carezca de ellas.

B) *El intelecto agente tiene una función distinta de iluminar*: en este caso se nos impondría el nuevo problema de determinar cuál sea esa función: hecho que tampoco parece estar destinado a tener respuesta en el contexto estructural del discurso tomista, ni parece ser factible. Pues Si Tomás de Aquino ha dicho que al intelecto agente le corresponde ser una potencia iluminativa, para ser congruente debe seguir afirmando que, en la otra vida, continuará iluminando.

C) Por tanto, si el intelecto agente subsiste al morir el hombre, y no parece que deje de iluminar (pues para no iluminar tendría que dejar de ser³⁴), queda sólo reconocer que sus posibilidades de acción se extienden a la vida ultraterrena de dos maneras:

1ª *Sirviendo de medio a las sustancias separadas para la infusión de sus especies en el intelecto posible*. Pues si al intelecto posible le corresponderá recibir las especies (ya sea de Dios o de los ángeles), lo lógico es que dicha recepción no sea *directa e inmediata*, sino que esté mediatizada por el intelecto agente. Pues a fin de cuentas, es gracias a la *luz* de Dios y de los ángeles, que la *luz* de nuestro intelecto agente puede iluminar en esta vida a los fantasmas de un modo más eficaz³⁵.

are no longer any intelligibilia in potentia to be rendered intelligibilia in actu" (p. 374).

34 "*Pues existe en cada hombre un principio de conocimiento, a saber, la luz del intelecto agente, por el que se conocen inmediata y naturalmente los principios universales de toda ciencia*": *Summa Theologiae*, I, q. 117, a. 1, c. (BAC monolingüe, Madrid, 3ª ed., 1961, p. 802).

35 "*Los ángeles, ni crean especies en nuestra mente, ni iluminan nuestros fantasmas directamente, sino que por la continuación de su luz con la de nuestro intelecto, éste puede iluminar los fantasmas más eficazmente*": *Quaestiones disputatae de veritate*, q. XI, a. 3, ad 12m (Marietti, Taurini-Romae, 8ª ed., 1949, vol. I, p. 232).

Mientras en esta vida el intelecto posible toma sus especies de la abstracción que el intelecto agente realiza de las mismas a partir de las cosas, en la otra, el intelecto posible tomará sus especies de lo que las sustancias separadas logren infundirle por medio del intelecto agente (nada extraño si se toma en cuenta que “*la luz del intelecto agente en el alma racional, procede como de su primer origen de las sustancias separadas, principalmente de Dios*”³⁶).

2ª *Manteniendo en su inteligibilidad actual a las especies que ya han sido abstraídas de lo sensible aquí, “pudiendo combinar y barajar los conocimientos intelectuales adquiridos en esta vida, hasta extraer de ellos nuevas conclusiones”*³⁷.

Por tanto, dado que ello no es posible en esta vida sin el concurso del intelecto agente, pues *el intelecto agente es quien confiere su evidencia a los primeros principios*³⁸, no queda sino únicamente concluir que mientras haya vida, habrá conocimiento intelectual, y mientras haya conocimiento intelectual habrá lugar para que el intelecto agente sea y obre, garantizando así la incorruptibilidad del alma humana³⁹.

Incorporeidad, inmortalidad, intelección, infusión: son las claves en que hemos buscado centrar la gnoseología del alma separada. Y de ellos, la intelección se ha llevado consigo el honorífico papel de ser el fundamento de todas las demás. No se demuestra que el alma conoce separada después de demostrar que es inmortal, antes bien se demuestra que es inmortal porque conoce. Y al demostrar que conoce y recuerda hemos planteado el problema en el terreno propiamente filosófico: si no en el de una filosofía sin más, sí en el de una

36 *Quaestiones disputatae de veritate*, q. X, a. 6 (edición citada, p. 202).

37 ROYO MARÍN, A.: “Psicología del alma separada”,...p. 427

38 Cfr. *Quaestio disputata de anima*, q. ún., a. 5, c., *in fine*, donde se lee que “*el intelecto agente preexiste a los primeros principios como causa de ellos*”.

39 Que es la tesis de HERIZ, y a la cual nos adherimos plenamente por lo mostrado líneas arriba. Su posición es expuesta por él en: *Bulletin Thomiste*, 6 (1940-1942) p. 244

filosofía cristiana, guiados por el afán de descubrir hasta dónde el intelecto es capaz de llegar dejado a sus propias fuerzas⁴⁰.

40 Este estudio debe ser completado con otro desde el punto de vista del conocimiento *sobrenatural* que tendrá el alma separada, el cual rebasaría totalmente los márgenes de la especulación filosófica, hasta hundir sus raíces en la Sagrada Teología. Bástenos con el que hemos esbozado hasta aquí.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.