

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

JUAN DE SANTO TOMÁS: *Del Alma (1635): I El alma. De sus potencias elementales*. EUNSA, Pamplona, 2005 (244 páginas).

El número 62 de la Colección de pensamiento medieval y renacentista, que publica EUNSA, lo compone la obra enunciada en el título de esta reseña, anotada y precedida de una interesantísima introducción de su traductor, el Profesor ordinario de la Universidad de Navarra y Director del Consejo Editorial de esa colección, Juan Cruz Cruz, y asimismo, de la bibliografía del propio Juan de Santo Tomás.

Este dominico lusitano, Juan de Santo Tomás, nació en Lisboa el año 1589. Su nombre, antes de entrar en la orden dominicana y fuera de ella, es Juan Poinot. Abrazó esa regla en el convento de Santa María de Atocha en Madrid, enseñó después filosofía y teología en el Colegio Complutense de los Dominicos, desde 1623 a 1630, y a continuación desempeñó cátedra en la Universidad del mismo Alcalá de Henares, que abandonó en 1643, falleciendo al año siguiente, el 6 de junio, a los 55 años de edad.

He utilizado y citado en varias de mis *Metodologías*, ocupándome de la teoría del conocimiento, una de las obras de Juan de Santo Tomás, su *Ars logica-Secunda pars super libros perihermeneia: Circa libros priorum*.

La serie de tratados de *De anima* se inicia con los libros de este nombre de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, seguidos por otras obras importantes acerca del mismo tema, que cita el propio Juan de Santo Tomás, como los *Comentarios* de Bañez al tratado *Del hombre* de la *Suma Teológica*, el tratado *Del alma* de los Complutenses carmelitas; el tratado *De anima* de Suárez –con quien se enfrenta varias veces Juan de Santo Tomás– y el de los Coimbrenses, entre otros tratados.

Advierte este dominico lusitano, en el proemio de la obra que reseñamos, que los libros *De anima* de Aristóteles y de Santo Tomás «no son un tratado entero sino una parte del tratado del cuerpo animado». Los libros de aquél, *De sensu et sensato*, *De parvis natura libris* y *De plantis et animalibus*, son como un complemento de sus libros *De anima*. «Todas estas cosas constituyen un solo tratado y el objeto del tratado entero es el *ente móvil animado*, denominación ésta dada por razón del alma, la cual es su forma y principio y, por ese motivo, puede decirse que el alma es como el objeto principal (*quo*) de este trata-

do y su razón formal, puesto que ella es aquello por lo que el cuerpo se hace animado. De ahí que haya sido necesario tratar antes del alma, como del principio común del ente animado».

Indica que ha dividido el tratado en doce cuestiones.

La *primera* trata del alma en general y de sus definiciones.

La *segunda* de las propiedades del alma en general, así como de las potencias, de la indivisibilidad de aquélla, etc.

La *tercera*, del alma vegetativa y de sus potencias correspondientes.

La *cuarta*, del alma sensitiva y de los sentidos en general.

La *quinta*, de los sentidos externos en sí.

La *sexta*, del objeto sensible externo u objeto de los sentidos en general.

La *séptima*, de estos mismos objetos de los sentidos en particular.

La *octava*, de los sentidos internos.

La *nona*, del alma racional en sí.

La *décima*, del entendimiento agente y paciente.

La *undécima*, del acto de la intelección y del concepto.

La *duodécima*, de las potencias de apetición y de locomoción.

Este primer volumen, único publicado (se proyectan cuatro) y que aquí reseño, recoge únicamente las tres primeras cuestiones, además del estudio preliminar de Juan Cruz Cruz, *El alma en la organización del viviente*.

Las tres *cuestiones* que se publican, se dividen en artículos y cada uno contiene, a su vez, el análisis de la proposición o definición sostenida, la solución de las dificultades, las objeciones opuestas y da respuesta a cada una de ellas.

Es de advertir que, después de los tratados *De anima* del Estagirita y el Aquinatense, se produjo el impulso, contrario al realismo filosófico, del voluntarismo y del nominalismo, que incluso produjo la intoxicación de autores que, en principio, se autoproclaman expositores de Santo Tomás, especialmente me refiero a Francisco Suárez. Esto dió lugar a muchas objeciones, a las que Juan de Santo Tomás responde y que, además de la extensión de su obra al ser dinámico animado, justifican su elaboración de este tratado.

La *cuestión I: Del alma en general y sus definiciones*, se divide en cinco artículos.

El artículo I trata de la *Exposición de la primera definición del alma* dada por Aristóteles.

«*El alma es el acto primero de un cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia*».

Juan de Santo Tomás considera que de esta definición necesitan ser aclaradas cuatro partículas: 1 «acto primero», 2 «de un cuerpo físico», 3 «orgánico» y 4 «que tiene vida en potencia».

Acerca de la *primera partícula*, «acto primero», dice que según el Cardenal Cayetano (Tomás de Vio), en *De anima* II c, 1.º ante todo, el alma «no debe entenderse que sea un acto primero que informe en acto; es suficiente que de

por sí y por su propia naturaleza sea informativo, como se evidencia en el alma separada, que verdaderamente es acto primero y, sin embargo, no informa en acto»; y que, con dicha partícula, se pueden explicar dos puntos.

Primero, que, en cuanto es acto primero, el alma es sustancial, ya que el acto accidental supone el sustancial; y, con ello, se distingue también las partes orgánicas, las cuales no son su primer principio de vida, sino instrumentos de la propia alma.

Segundo, que el alma es acto primero formalmente, de manera que puede ser separada y cesar o no estar presente en el acto segundo; diferenciándose en esto de los elementos que no pueden cesar o no estar presentes en algún acto segundo de por sí e intrínsecamente, citando en este sentido las opiniones de Cayetano, Santo Tomás y Báñez. E infiere que «el alma debe ser acto que informa, y no solamente que asiste al cuerpo como motor».

Por la *segunda partícula*, «del cuerpo físico», se establece que el alma se diferencia no sólo de las formas separadas, como son los ángeles, sino también, por la palabra «físico», de las formas artificiales y matemáticas y, por la partícula «cuerpo», de las formas inanimadas.

Acerca de la *tercera partícula*, «orgánico», observa dos cosas, primera, que es de un cuerpo orgánico y, segunda, que sólo cuando se observen cuantas clases hay de «organización», podrá verse aquello que comprende la definición.

La *primera*, muestra que la forma no posee solamente una operación, sino varias, de las que una es movida y otra moviente, y exige partes diversas y heterogéneas, como sucede en el ser viviente que tiene diversas variedades y funciones: los oídos, los pies, las manos, etc., que en conjunto son ordenadas y orgánicas.

La *segunda*, explica por qué razón la organización se toma de dos maneras: accidentalmente y sustancialmente, a diferencia de «las partes orgánicas de un cadáver que son equívocamente tales; en efecto, el ojo de un muerto no es más ojo que el que se halla gravado en una piedra».

Esta doctrina, dice Poinset que es de Santo Tomás, en *De anima*, a. 9, donde enseña que en las realidades animadas no sólo se requieren «diversos accidentes» para diversas operaciones, sino también «diversas partes»; y que «el alma da a cada una de las partes el ser sustancial conforme al modo que corresponde a la operación que le corresponde». Y que, en *De anima*, a. 9, enseña que «a pesar de que el alma sea una sola forma, sin embargo, las partes del cuerpo son perfeccionadas de modo diverso por ellas».

La forma explica Poinset es única aunque virtualmente múltiple, y así también la unión es múltiple virtualmente, dado que tiene diversos efectos, como también la propia forma, puesto que la unión solamente es la comunicación misma de la forma.

Supuesto esto —añade—, cuando en la definición se dice que el alma es el acto del cuerpo orgánico, el término «orgánico» debe entenderse de dos modos:

accidentalmente y sustancialmente; pues, el alma exige los dos por una parte, consigue que las mismas partes orgánicas sean animadas mediante la información del alma; y, por otra, que tengan las disposiciones y los accidentes debidos y convenientes a ellas».

Y vuelve a citar a Santo Tomás, *De anima*, a. 1, *ad* 15, donde precisa que «el alma es acto del cuerpo orgánico físico, ya que el alma hace que el cuerpo mismo sea orgánico, como la luz hace que algo sea lúcido».

Juan de Santo Tomás explica que «la materia se dispone por la organización para que se introduzca el alma; pero, después de la introducción del alma, también se dan disposiciones orgánicas, ya que se dan los accidentes por los que se dispone aquella materia para retener la forma y para obrar, aunque sea verdad que las disposiciones que precedían a la información del alma, una vez introducida ésta, no permanezcan numéricamente las mismas, debido a la mutación del sujeto».

La *cuarta* y última partícula de la definición, «que tiene la vida en potencia», se pone para mayor aclaración. Ahora bien —advierte— «hay una doble vida: una en acto segundo, como operación; y esta vida se llama accidental; otra en acto primero, como la misma información de la forma del viviente».

Por ello, con las palabras «que tiene la vida en potencia» se explica mejor —dice— la palabra «orgánico». No es óbice —precisa— «que las operaciones vitales sean muchas y el alma sea una sola, en razón de la forma informante, puesto que a todas aquellas operaciones se refiere el alma; y de ésta proceden bajo un único aspecto formal, esto es, bajo el aspecto de lo vital y animado».

A continuación se ocupa el autor de la solución de las dificultades, analizando las tres objeciones opuestas y sus respuestas a cada una de ellas.

El artículo II plantea, conforme indica su título, *Si la segunda definición del alma se ha dado correctamente y si estas definiciones son esenciales*.

La segunda definición del alma dada por Aristóteles es: «Alma es aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos, nos movemos en un lugar y entendemos».

Juan de Santo Tomás indica que de esta definición conviene examinar dos puntos: *primero*, la definición misma en sí, y, *segundo*, cómo mediante ella se demuestra la definición primera del alma.

En cuanto al *primer punto*, afirma: «Ésta es una definición correcta y exacta dado que explica todo lo que pertenece al alma, mediante sus grados y funciones».

Explica esta afirmación con el análisis de cada una de sus partes. La primera partícula «aquello por lo que», unida a la palabra «primero», indica aquello por lo que primero vivimos y sentimos, como si fuera «el primer principio de vida». La expresión «por lo que» denota «la forma o principio intrínseco»: que es aquello por lo que una cosa «se mueve o por cuyo motivo se hace». Se dice «primero» para denotar que «el alma debe ser principio sustancial y radical», a diferencia de las potencias operativas que sólo son «instrumentos de operación y vida».

Con las demás partículas —dice— se denotan los principales grados y operaciones del alma. El grado vegetativo, en las palabras «por lo que vivimos»; el grado de la vida sensitiva en la partícula «por lo que sentimos»; el grado intelectual, en la partícula «por lo que entendemos»; y la operación del apetito y del movimiento con la partícula «por lo que nos movemos de lugar».

En lo referente al *segundo punto*, responde: «*Las dos definiciones son absolutamente esenciales y en las dos se connota un elemento extrínseco, en orden al cual se define el alma, aunque en la segunda definición se connote algo extrínseco que, más bien, se comporta como efecto del alma en el género de causa eficiente; y, de este modo, es algo más conocido, respecto a nosotros, para demostrar a posteriori la definición primera*».

En esta respuesta, advierte que surgen dos dudas. Una: ¿De qué modo esta segunda definición difiere de la primera, ya que es evidente que ambas son dadas en orden a las operaciones? Otra, si la segunda definición demuestra la primera *a posteriori* o *a priori*.

A la *primera duda* responde que las dos definiciones se diferencian en el modo de definir, porque la segunda define el alma como principio radicalmente operativo, y, en cambio, la primera la define como principio informativo, aunque también añade un orden a la operación vital con las palabras «que tiene la vida en potencia», y en ella sólo se pone en común lo que la segunda definición explica en particular a través de todos los grados u operaciones de la vida; por consiguiente, también difiere tanto de esas palabras como en la explicación del orden a las operaciones vitales. Lo cual evidencia que también se diferencian en las mismas realidades explicadas, pues: la primera definición se ofrece mediante la relación del alma y el cuerpo, y de la causa formal respecto de lo que informa; y, en cambio, la segunda definición es dada en relación a los efectos, que son el resultado de la forma: son formales, si la expresión «vivimos y sentimos» se dice de la vida sustancial; siendo dada esta definición atendiendo en relación a los efectos operativos y en el género de causa eficiente si «vivir y entender» se entienden accidentalmente por operaciones.

A la *segunda duda*, responde, que la segunda definición del alma, que da Aristóteles, es una definición *a posteriori* y, a la vez, una demostración de existencia (*quid*) y no demostración de causas (*propter quid*); pues «no intenta demostrar que se da el alma, sino demostrar que la primera definición ha sido correctamente dada».

El artículo III trata de *Si en cualquier ser viviente hay sólo una forma sustancial para todos los grados*.

En este punto, indica que se produce una *controversia con Escoto* y su escuela, como antes la hubo con Avicena y mucho antes con los *platónicos*, quienes dicen que había diversas formas en las diversas partes del mismo compuesto, como en el corazón, en el cerebro, en el hígado. Y, en el caso del hombre, esto

lo entendían ellos con gran dificultad, puesto que ponían el alma intelectual sólo como motor, no como forma sustancial; y de esta manera aceptaban que hubiera otras formas en el cuerpo. En consecuencia, Escoto (in IV *Sent.* d. 11 q 3) opina que las razones de Santo Tomás no llevan a la conclusión de una unidad de forma, y pone en el hombre, además del alma intelectual, la forma de la corporeidad o del mixto.

Sin embargo, Juan de Santo Tomás, considera que «como conclusión cierta y aceptada con la aprobación general de los autores», debe establecerse lo siguiente:

«En ningún compuesto sustancial cuya unidad sea esencial se pueden dar varias formas sustanciales, ni debido a los diversos predicados o grados, ni debido a la diversidad de partes heterogeneas».

Esta conclusión, dice que «es constante en Santo Tomás, como éste muestra en *S. Th.*, 1, 76, 3-4, *S. C. G.*, 58, *Metaph.* VII, 12, y *De anima* 11, por dos razones principales.

Primera razón principal se apoya en que es propio de la naturaleza el dar el ser absolutamente (*simpliciter*) de la misma manera que una forma accidental da el ser relativamente (*secundum quid*); significando la expresión «relativamente» que «sobreviene a un ser que ya se presupone»; y, de esta manera, la forma accidental no constituye el ser de modo absoluto en la propia realidad que informa, sino sobreañadido o superpuesto «al ser que la realidad se supone existente».

Seguidamente, Juan Poinset rebate las posiciones de Escoto y de Francisco Suárez, y termina examinando tres objeciones opuestas a la tesis tomista, a las que da cumplida respuesta.

Artículo IV: *Cuál es la división del alma y cuántos los grados y los modos de seres vivientes.*

Según Santo Tomás, en *S. Th.*, 1, 78, 1 —dice Poinset—: las almas son *tres*, alma vegetativa, alma sensitiva y alma intelectual; los modos de los seres vivos son *cuatro*: vegetativo, sensitivo, locomotor e intelectual, y los géneros de las potencias son *cinco*: potencia vegetativa, sensitiva, apetitiva, locomotora e intelectual.

Acerca de estas divisiones observa algunas dificultades que examina a continuación.

Primera dificultad. Se plantea la *duda* de si la división del alma en vegetativa, sensitiva e intelectual, dada por Aristóteles (*De anima*, 3), y por Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 18, 3 y 78, 1), es correcta y cómo se justifica.

Razona que a todo ser viviente y a toda alma es común el moverse a sí mismo, distinguiéndose del ser no viviente en que éste solamente es movido por otro, mientras que el ser vivo se mueve a sí mismo; razón por la cual, la diversidad de la vida debe tomarse del diverso modo de moverse a sí mismo, que es triple, como también la vida. Y, puesto que el principio del movimiento es

el fin, en cuanto a la dirección y atracción, y el agente, en cuanto a la ejecución, ésta resulta de una forma, como de un principio principal y también depende de un instrumento como de un medio de operar. Por consiguiente, dice:

—Hay algunos seres que se mueven a sí mismos sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, pero no para adquirir el fin, o la forma por los que hayan de moverse, que les han sido determinados por la naturaleza y les son dados previamente. Ahí, tenemos el ínfimo grado de la vida, el vegetativo, tal como se encuentra en las plantas, puesto que ellas se mueven internamente y mediante determinados órganos; y así vemos que fructifican, crecen y se alimentan, operaciones propias de la vida.

—Hay otros seres que se mueven a sí mismos no sólo en cuanto a la ejecución del movimiento, sino también en cuanto a las formas que pueden ser principio del movimiento, porque no las tienen determinadas por la naturaleza, sino que pueden adquirirlas. De esta clase es la vida sensitiva. Los sentidos, aunque sean potencias operativas, necesitan sin embargo de las formas intencionales, mediante los cuales los objetos se unen a las potencias, y de aquellas formas intencionales, como de principios formales y específicos, dependen sus operaciones.

—Finalmente, otros seres se mueven a sí mismos también en cuanto a la determinación del fin, ya que no tienen por naturaleza un fin determinado, sino que se lo fijan a sí mismos de antemano; de esta manera no son guiados en el conocimiento del fin, sino que se guían a sí mismos y, por ello, tienen necesidad de una razón que les confiere la proporción o relación del fin con los medios. En esto consiste la vida intelectual, que admite modos de operar diferentes y más perfectos, según necesite para sus operaciones una mutación mayor o menor producida en ellas desde un agente exterior. Así, el alma humana, en este género es ínfima hasta tal punto que no sólo le cabe perfeccionarse y moverse por agentes espirituales, sino también necesita hacerlo por mediación de los mismos cuerpos para llegar a adquirir el conocimiento mediante los sentidos. En cambio, las inteligencias separadas de la materia, como los ángeles, no tienen necesidad de ser movidas por los objetos, sino que son movidas por su creador, recibiendo desde el principio todas las formas perfectivas del entendimiento por las que pueden ser movidas, y, cuantos menos las necesiten, tanto más perfectas son en cuanto menos son movidas por el exterior y más se mueven por sí mismas para conocer. Pero la vida y los principios del movimiento no los tienen por sí mismas, sino que los reciben debido a que participan la vida de su generante y, por él [por Dios], son determinados y guiados para guiarse a sí mismos.

De ahí, que la vida mas perfecta esté en Dios, quien existe de todos los modos y opera por sí mismo sin determinación de otro.

Segunda dificultad. Consiste en explicar cómo puede entenderse la división de cuatro grados de seres vivientes y de cinco géneros de potencias. Para ello

Juan de Santo Tomás examina primero las dudas planteadas al respecto –algunas por F. Suárez–, y responde a ellas apoyando la posición de Aristóteles recogida por Santo Tomás. Así observa que:

La vida vegetativa comprende la nutrición y la generación. La vida sensitiva tiene una graduación por la diversa amplitud, al participar con menor o mayor perfección de sentido y según sólo alcance las cosas unidas a ellas, como ocurre a las ostras y moluscos, o puedan percibir cosas distintas en virtud de una potencia locomotora y mediante instrumentos aptos para adquirirlos por el movimiento progresivo y la potencia locomotora. De ahí que unos animales tienen los sentidos imperfectos y otros perfectos y se mueven hacia cosas distantes; razón por la cual deben establecerse grados en la vida sensitiva: uno llamado comúnmente sensitivo; y otro perfecto que recibe el nombre de locomotor, puesto que estos animales se mueven y progresan de un lugar a otro, bien sea volando o andando o nadando.

Y también en la vida intelectual hay diversos grados de perfección por el diverso modo de comunicación del alma con la materia y el cuerpo, o por alejarse de éste y acercarse a la inmaterialidad divina. Al filósofo de la naturaleza concierne el estudio del alma intelectivamente unida al cuerpo. Al metafísico y al teólogo compete tratar de las sustancias espirituales separadas de la materia.

Así, los cuatro modos o grados de vida –vegetativo, sensitivo y locomotor e intelectual– se toman *a priori* de las mismas almas o principios de vida, pero no de cualquier manera, sino en cuanto fundamentan la amplitud de participar de la vida de diverso modo. Así, aunque solamente haya tres almas, sin embargo, según la amplitud de su modo de participar de la vida, más o menos perfecto, se fundamentan más grados de vida; evidentemente no en el alma vegetativa –debido a su limitación– sino en las sensitiva e intelectual.

Tercera dificultad. ¿Son unívocas o análogas todas estas divisiones? Se responde que, sin duda, son unívocas; pero del modo con el que la univocidad puede encontrarse en las formas que son entes incompletos, esto es en cuanto se cifien reductivamente a sus compuestos, como opinan Aristóteles (*De anima*, 1, 2) y Santo Tomás (*S. C. G.*, 2, 60).

Artículo V: *De que modo pueden estar contenidos en una sola forma todos los grados de vida.* Observa Poinset que a este respecto se habían sostenido tres opiniones: *Unos* dicen que el alma racional sólo *virtualmente* contiene los otros dos grados, el sensitivo y el vegetativo [en cuanto contiene la virtud o facultad por la que tal forma o efecto pueden darse o proceder, como el vino o la pimienta contienen virtualmente el calor]. *Otros* afirman que los contiene *formalmente* [como cuando una cosa está contenida en aquello por lo que propiamente existe en sí, tanto en cuanto a su perfección como a su imperfección, tal como lo caliente contiene el calor y lo blanco la blancura], pero sin que

uno sea perfeccionado por otro debido a su unión o contracción, sino que toda la perfección que tiene el grado vegetativo, por ejemplo en el animal, es la diferencia misma del sensitivo, como opina Suárez (*De anima*, 1, 6, n. 7). Otros, finalmente, afirman que los grados superiores se encuentran *formalmente y eminentemente* en el grado más perfecto, pero que los grados así concretados también *quedan perfeccionados en sí mismos*, de modo que el vegetativo de la planta se diferencia específicamente del vegetativo que hay en el caballo o en el hombre, como opina Báñez (*S. Th.*, 1, 76, 4, 2) y otros que son citados por los Carmelitas en *De anima*, 6, 3, 4.

Se responde —dice Poinso—, según la opinión de Santo Tomás:

«Los grados están contenidos en la forma superior de modo eminente y formal, y no sólo virtualmente; de manera que, en cuanto a la realidad contenida, la forma superior contiene formalmente lo vegetativo y lo sensitivo, y no otra cosa, en su lugar, sino la verdadera y formal razón de lo vegetativo y lo sensitivo; y éstos, incluso, debido a su unión con un grado más perfecto quedan perfeccionados intrínsecamente en su propia índole o razón».

Esta conclusión la analiza Juan de Santo Tomás dividiéndola en dos partes.

Primera parte, es la que afirma:

«El alma más noble contiene formal y eminentemente los grados inferiores como la figura más perfecta contiene la imperfecta y el número mayor al menor».

Lo apoya Poinso en lo que dice Santo Tomás en *Quodlibetales*, 1, 6, y explica que la razón de esto es porque el alma es esencialmente forma y principio radical (*quo*) de su compuesto. Luego si el compuesto está formalmente constituido de modo pasivo en razón de lo sensitivo y lo vegetativo, también la forma debe contener, como principio radical (*quo*) los otros grados, puesto que todo lo que en un efecto formal está formalmente de modo activo y como principio radical (*ut quod*), en la misma forma.

Después, recoge y las refuta las objeciones a esta primera parte de la conclusión.

Segunda parte, en ella afirma:

«Lo vegetativo o lo sensitivo, unido y concretado por un grado inferior queda acabado intrínsecamente, incluso en la línea vegetativa y sensitiva, puesto que lo vegetativo en común es algo potencial y contraíble o concretable por las diferencias inferiores mediante las cuales queda concluido y activado».

Es decir se produce una perfección intrínseca consiguiente a que una cosa pueda contener a otra formal y eminentemente; o bien porque es grado o parte constitutiva suya, como el hombre es sensible y corpóreo y como cinco conlleva en sí el dos, o bien porque es causa de la que se participa el ser que hay en otro, como de Dios es participada toda la perfección que está en la criatura; y así aquellas realidades que son de orden divino, pueden eminentemente contener las perfecciones de los seres inferiores, como la fe contiene lo práctico y lo especulativo. Así pues, el alma contiene formalmente de modo emi-

nente lo vegetativo *que es un grado*, pero no contiene formal y eminentemente lo vegetativo *especifico* que está en la planta, sino solo virtualmente, en cuanto que, de un modo superior ejerce lo vegetativo de la planta.

Después de observar dos objeciones que expone y de superarlas, concluye el artículo precisando que, aun cuando el grado más imperfecto y más común se colme por la unión a un grado más perfecto, sin embargo no es preciso que su mudanza se produzca intrínsecamente en todas las potencias y perfecciones. Así ocurre que la potencia aumentativa, o sea la de crecimiento, en lo cuantitativo no se diferencian en la planta y el animal; pero, en cambio, la potencia generativa se diferencia en uno y otra ya que generan una naturaleza diversa, y asimismo con la potencia nutritiva, el caballo produce carne y la planta madera. De modo semejante, los sentidos externos son de la misma naturaleza y especie en el hombre y en los animales; pero, en cambio, algunas potencias a la parte sensitiva del hombre no se encuentran en lo sensitivo del bruto, que no puede reír ni llorar. «Luego —concluye— lo sensitivo en el hombre, incluso en su condición de sensitivo, es principio de operación específicamente distinta que en el bruto; luego también en el mismo hombre lo sensitivo es específicamente distinto».

La cuestión III trata, según enuncia, de *Las propiedades del alma en general*, que Poincot divide en *dos géneros*: Unas en orden a la propia alma: si es divisible o indivisible; otras en orden a las operaciones y a los objetos, esto es, a las propias potencias. Esto lo desarrolla en tres artículos.

Artículo I. Plantea: *Si hay almas divisibles y almas indivisibles.*

Juan de Santo Tomás dice, en primer lugar, que *no se presenta dificultad alguna sobre el alma racional*, pues: al ser evidente que el alma se identifica con el mismo principio espiritual, se deduce que es indivisible; puesto que se dice que es espíritu, el cual es inmaterial e incorruptible y carece de partes, y, por ello, es incapaz de extensión.

En segundo lugar, añade que *es cierto* que es imposible que algunas almas de los animales perfectos sean divisibles hasta el punto de que, hecha la división, se conserven en las dos partes divididas; pues la vida desaparece de los miembros separados, como sucede si se separa parte de un caballo o un buey.

La *dificultad se origina* si con la extensión del propio cuerpo las almas se extienden con él, como lo hacen las demás formas accidentales, como la blancura o el calor, y de modo extenso informan al sujeto, o bien son indivisibles e inexistentes en sí mismas, de modo que no se vuelven extensas, ni siquiera accidentalmente respecto a la extensión de la materia a la que informan.

Observa que acerca de esta cuestión se dan dos opiniones extremas y dos intermedias.

La *primera opinión extrema*, fue sostenida por algunos autores antiguos y, según ésta, cada una de las almas, incluso la racional son divisibles. Opinión que rechaza en cuanto al alma racional, pues así la haría corpórea.

La *segunda opinión extrema*, que debe ser atribuida a Simplicio, Marsilio Ficino y a otros autores citados por Báñez (in. *S. Th.*, 176, 8, *dub.* 2), afirma que toda alma es indivisible, incluida la de las plantas y animales imperfectos.

La *primera opinión intermedia*, sostenido por Escoto, Durando, Egidio y otros muchos, citados por Báñez, y también defendida F. Suárez en sus *Disps. Metaf.* 15, 10, 31, y Rubio (*De anima*, 4), considera que todas las almas son divisibles, excepto la racional que es incorporea.

La *segunda opinión intermedia*, mantenida por Santo Tomás y, en general, por los tomistas, como Cayetano, el Ferrarense, Báñez, Suárez en el tratado *De anima*, 1, 13, y los Carmelitas, considera que no sólo es indivisible el alma racional, sino también las almas de los animales más imperfectos.

Juan de Santo Tomás, más matizadamente, efectúa tres afirmaciones:

«*Tanto el alma intelectiva como cualquier otra, por su propio grado de alma, formalmente hablando, no son principios radicales (quo) de divisibilidad y extensión*».

Lo razona porque la cantidad es propiedad que acompaña el grado de corporeidad, luego no es propia del alma según el grado del alma.

«*El alma, sólo en tanto que incluye un grado de corporeidad, es principio radical (quo) de divisibilidad: y esto también compete al alma intelectiva, aunque del modo más eminente*».

Como razón advierte que, siendo el alma forma constitutiva del cuerpo según el grado de corporeidad, de conformidad al grado del cuerpo, es divisible como principio radical. Pero:

«*La entidad que surge del alma según el grado corpóreo, no hace que la entidad misma del alma sea divisible, ni siquiera accidentalmente, al modo preciso por el que las formas inanimadas o cualidades corpóreas se vuelvan extensas en razón de la cantidad de su sujeto; a no ser cuando el alma sea tan imperfecta que incluso exija divisibilidad en la misma función u oficio de animar, como acontece con las almas imperfectas*».

Juan de Santo Tomás explica que para ser divisibles las almas corpóreas no basta que la materia animada tenga cantidad, sino que es necesario también que se produzca de modo divisible la actuación e información del alma, pues la forma no puede hacerse divisible por la recepción pasiva de la cantidad, ya que la cantidad no es inherente a la forma sino al compuesto o a la materia. Por lo tanto, sólo puede hacerse divisible por el modo de informar a la realidad divisible, esto es si informa de modo divisible; es decir, que a la realidad divisible lo informe teniendo de común con ella el modo divisible de extensión y de cantidad divisibles.

Artículo II trata de: *Si las potencias del alma se diferencian de ella y si dimanar de ella.*

También en esto advierte disidencia entre los autores:

a) Unos —como muchos nominalistas: Gabriel, Ockham, Gregorio de Rimini— afirman que universalmente ninguna de las potencias son distintas del alma, no realmente sino formalmente.

b) Otros —como Escoto y su escuela— afirman que las potencias son distintas del alma, no realmente sino formalmente.

c) Otros —como Durando y San Buenaventura— distinguen entre las potencias intelectivas y sensitivas, por un lado, y las potencias vegetativas, de otro, afirmando que las potencias intelectivas y sensitivas son realmente distintas de la sustancia del alma, puesto que sus efectos y operaciones son algo accidental; en cambio, las potencias vegetativas, al producir la sustancia, bien sea generando, bien nutriendo, no se distinguen de la sustancia del alma, puesto que aquello que producen es sustancia.

d) Y otros —como Aristóteles (*Praedicamentis*, cap. *De Qualitate*), Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 77, 1 y 54, 3, y *De anima*, 12)— afirman que de modo universal todas las potencias son realmente distintas de la sustancia. Por su parte, Juan de Santo Tomás se adhiere a esta posición, que matiza y enuncia en tres proposiciones.

Una. «*Las potencias del alma, tanto las intelectivas, como las sensitivas y las vegetativas, son realmente distintas de la sustancia del alma.*»

Como fundamentos *a posteriori* de esta proposición indica que se dan muchas virtudes activas que son accidentes añadidos a la sustancia, como el calor fijado en el hierro caliente activamente y el frío que refresca la mano; y, sin embargo, es evidente que son accidentes, puesto que el hierro a veces tiene calor y a veces no. De modo similar, el alma tendrá potencias distintas de la sustancia del alma, con las que efectúa las operaciones sensitivas e intelectivas, y las acciones de la parte vegetativa, que son menos nobles, y que mediante el calor y el frío y las demás cualidades primeras son perfeccionadas o terminadas.

Tampoco puede decirse —añade— que el alma, al ser sustancia más noble, no necesita de potencias añadidas, como las otras sustancias; pues, al contrario, el alma emite sus operaciones mediante accidentes añadidos.

Otra indicación *a posteriori* la halla basada en el hecho de que las potencias del alma son distintas entre sí, de lo que deduce que también son diferentes del alma, puesto que si se identificaran con el alma se identificarían entre sí.

E indica que la razón *a priori* de la conclusión por él expuesta, es general para toda sustancia creada y no sólo para el alma; y que se reduce a dos principios; *primero*: la operación en las criaturas es un accidente —puesto que la operación es cosa que procede de la sustancia y, unas veces le es presente y en otras, le es ausente; deduce de ello que si la operación es un accidente, la potencia que es el principio próximo que emite la operación y es especificado por ésta, debe ser un accidente distinto de la sustancia—, y *segundo*: las poten-

cias son especificadas por la operación o el dato y, en cambio, no resulta consecuente que la sustancia sea especificada por una cosa fuera de ella —como muestra en el artículo siguiente, que luego veremos.

De ahí deduce que, incluso las potencias vegetativas deben ser distintas del alma, ya que, aunque tengan una sustancia como efecto producido, sin embargo la operación por la que la producen, es un accidente, porque puede estar presente y ausente en el operante, y a ella es ordenada directa o esencialmente y, por ella, es especificada la potencia; luego la potencia debe ser distinta de la sustancia que no es especificable por accidente.

Finalmente, arguye otra razón dada por Santo Tomás; si la sustancia fuera principio inmediato de operar, operaría siempre en éste, de la misma manera que la forma, al informar inmediatamente, cuando está en la materia, le informa siempre en acto; luego, de modo semejante, si la sustancia operase esencial e inmediatamente, siempre operaría en ésta, ya que actuaría en razón a su actualidad, de la misma manera que la forma informa a razón de su actualidad; luego, la sustancia obraría en acto del mismo modo que la forma informa en acto y de ella emanan en acto las propiedades. Cosa que hemos visto que no así —como el calor no es principio primero de operación—, sino que es como un instrumento de la sustancia, a la que supone como raíz.

Dos: «*Las potencias dimanar del alma, pero no mediante una verdadera producción emitida por el alma, sino que acompañan a la producción del alma*».

Cree, con Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 77, 6, *ad.* 3) que «la emanación de los accidentes propios, no se efectúa por transmutación sino por una resultancia natural, como de una cosa resulta naturalmente otra». Así, pues, la emanación es *entitativamente* la acción misma del generante que alcanza la sustancia y las propiedades; pero *denominativamente* reviste la formalidad de la dimanación desde la esencia, puesto que la esencia es el medio o la razón para que la acción del agente no se detenga en la sustancia, sino que pase más adelante a la propiedad. Se dice que la propiedad misma *dimana* de ella porque se encuentra como propiedad y medio por el que la generación no se detiene en la sustancia sino que alcanza su respectiva propiedad. Y recibe el nombre de *resultancia* natural, pues es tránsito de la acción a un término ulterior en virtud de una conexión natural. Sin embargo, la esencia no es el principio primero del cual comienza la acción, ya que ésta tiene su inicio en el generante; y, por esto, no es propiamente eficiente, sino que es medio para que la acción logre un término ulterior debido a la conexión con él; por lo que, en cierto modo, se dice activo.

Tres y por último, afirma:

«*Incluso una potencia o propiedad interna puede emanar de otra, y no emanar inmediatamente de la esencia, siempre y cuando haya un orden o subordinación entre las mismas potencias*».

Conclusión que recoge de Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 77, 7, *ad* 1, y *In I Sent.*, 3, 4, 3, y en *In II Sent.* 24, 1, 2), e indica que en contra de ella se muestra F. Suárez (*De anima*, nn. 16 y 17).

A las objeciones de éste responde:

—Que las potencias no dimanen inmediatamente y de modo directo del entendimiento, sino de modo *mediato*, en cuanto el entendimiento está unido al cuerpo. El sentido interno, sirviendo al entendimiento, dimana de él al que está unido; a su vez del sentido interno dimana el externo que le sirve; y de los sentidos externos, principalmente el tacto, dimanen las potencias nutritiva y generativa, que sirven para temperar aquéllas. En cambio, en las plantas las potencias nutritiva y generativa, al no estar unidas a un grado superior, no dimanarán de potencia alguna anterior, sino que dimanarán una de otra o del alma.

Y también que la vista no emana del oído, ni viceversa, ya que entre estas potencia no hay orden ni subordinación entre sí, sino que emanan de algo tercero anterior —v.gr. de un sentido anterior—, al que sirven. Una potencia no dimana de otra si entre ellas no hay coordinación o conexión. Por lo tanto, no es necesaria la dependencia efectiva, ni tampoco la moción de una potencia hacia la otra en su operación, para que dimane de la otra, sino que es suficiente una participación de ello y que la ayude o sirva.

Sigue Poinsot recogiendo objeciones contra sus conclusiones y, respondiendo a ellas, las refuta.

Artículo III, trata de: *Si las potencias se especifican y distinguen mediante los actos y los objetos.*

Considera Juan de Santo Tomás que, generalmente hablando, es evidente que las potencias, los hábitos y los actos son un género de ente que no es ni puramente absoluto, ni puramente relativo; pero tienen razón de absoluto con una relación trascendental a otro, puesto que en orden a otro, al servicio del cual están, son otorgados por la naturaleza; y, por ello, no son consideradas como puramente relativos. Sin embargo, por el hecho de que están ordenados a otros de modo esencial e intrínseco, esto es por la propiedad de su naturaleza, se dice que están especificados por aquello a lo que están ordenados.

Para analizar estas consideraciones distingue tres cuestiones:

Primera: *en qué género de causa depende otro del que recibe su especificación.*

Con el Cardenal Cayetano, *In S. Th.*, 77, 3, advierte que el hecho de que las potencias se distinguen «por» (*per*) los actos y los objetos, puede entenderse de cuatro modos:

1.º Indicando la preposición «por» *causa intrínseca*, lo que —dice— nadie puede afirmar; pues, es evidente que el objeto está fuera del acto y de la potencia, y así es imposible que su diferencia sea intrínseca.

2.º Estimando que se entiende «por» los *efectos* que siguen, esto es, por *algo posterior*. Pero esto —responde— no es hacer verdadera y propiamente la distin-

ción de las potencias mediante los actos u objetos, sino suponerlas distintas y que manifiestan su distinción mediante el efecto o signo.

3.º Considerando que responden al acto «por» aquella razón común, conforme la cual todas las realidades dependen de unas *causas extrínsecas*, la *final* y la *eficiente*; pues, la relación con estas causas se halla trascendental e íntimamente en toda realidad creada.

4.º Finalmente, estimando que aquí su causa tiene un carácter especial, por cuanto, a pesar de que los principios sean extrínsecos a las potencias pertenecen, sin embargo, a un principio definitivo, el cuál asume el carácter de *causa formal extrínseca*.

Esta es la opinión que Santo Tomás expresa, en *S. Th.*, 1, 77, 3 *ad* 1, y la *común de los tomistas*. En efecto, para Santo Tomás la especificación no se toma de un modo cualquiera del principio efectivo, sino en cuanto funda o tiene una proporción formal, esto es, en cuanto es causa eficiente de por sí (*per se*), con *propiedad*, como causa formal extrínseca —al modo como el calor calienta—. Ésta causa formal extrínseca entra en el concepto esencial de calificación, no en cuanto causa eficiente por separado de ésta, sino en cuanto como causa formal extrínseca funda la proporción de *perseidad*, de la misma manera que el constructor construye, el médico cura, ya sea formalmente, ya sea eminentemente.

Segunda: *de qué modo la unidad y la distinción de las potencias se toma de la unidad o distinción del objeto, sea como una unidad formal, o bien como una unidad real; y cuál es en el objeto, la razón objetiva formal y propia.*

En primer lugar, Poincot efectúa su respuesta mediante una distinción en el objeto, atendiendo: sea a su *entidad*, que es considerada en él materialmente, o bien, a su *formalidad*, según la cual conviene a una potencia y a un acto y conforme a esto se especifica o distingue el objeto. El Cardenal Cayetano (*In S. Th.*, 1, 77, 3, *ad* 3), en este sentido expresó que, una, era la división de una cosa como cosa y, otra, la distinción de un objeto como objeto: según se considere éste en los prismas de la *ratio formalis sub quia*, de la *ratio formalis quae*, como *obiectum quod*, o de la *ratio formalis sub qua*. Así el mismo Santo Tomás enseña que una cosa que es la misma, según la realidad, puede ser diversa, según la razón, en cuanto ésta puede pertenecer a diversas cualidades del alma. Y en 1, 59, 2, *ad* 2, advierte que el entendimiento y la voluntad difieren realmente, en tanto que la verdad y el bien, que son sus objetos, difieren por la razón; puesto que no es tomada la diversidad de las potencias de la distinción material de los objetos, sino de la formal.

Tercera: *Si la razón en la especificación es la misma en las potencias que en los actos.*

De conformidad con el Aquinatense, en la citada *quaest.* 77 responde Juan de Santo Tomás:

«Las potencias son inmediatamente especificadas por los actos».

«En cambio, el acto segundo, al ser la operación misma, no está ordenado a un acto ulterior, sino que está ordenado sólo e inmediatamente al objeto sobre el que versa y así es especificado por él».

Las dificultades, por él observadas, las sigue examinando y solucionando a continuación.

Cuestión III: *El alma vegetativa y sus potencias.*

Contiene tres artículos:

Artículo I, trata de: *Qué es el alma vegetativa y cuántas son sus potencias.*

El primer grado de los seres vivos –recuerda Poinsoot– es el vegetativo. Propio de este grado es el operar sobre el mismo cuerpo viviente –como recuerda que enseña Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 78, 1 y 2)–, puesto que el vegetativo es el ínfimo grado de vida y, por la parte que tiene de vida, se eleva sobre el cuerpo inanimado moviéndose y operando sobre sí. Pero, dado que es ínfimo y muy imperfecto, no se extiende para adquirir una perfección distinta de aquélla que le pertenece al propio cuerpo, bien sea para conservarlo individualmente, bien para multiplicarlo específicamente, a diferencia de la potencia sensitiva de los animales, la cual opera fuera de sí, en cuanto que se mueve para aprehender los objetos exteriores; y mucho más, a diferencia de la potencia intelectual del hombre la cual se mueve para aprehender universalmente todos los entes.

Con Santo Tomás (*Coment. a Aristóteles, De anima*, 2, 9, 49, y *S. Th.*, 1, 78, 2) asigna a la vida vegetativa la triple operación de *nutrir, crecer y generar vitalmente*. Si bien a la nutritiva le sirven las potencias: *atractiva, expulsiva, digestiva* y otras semejantes.

La función de generar recuerda, con Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 78, 2, *ad 2*), que en las cosas inanimadas se produce totalmente desde lo extrínseco, mientras que la generación de los seres vivos se produce de modo más elevado mediante una cosa del mismo ser vivo en el cual hay un principio formativo del cuerpo.

Con esta perspectiva, define el alma vegetativa:

«*El alma primera (la vegetativa) es el principio de la generación de algo que es tal como ella misma es*».

Esta es la definición de Aristóteles (*De anima*, 49) que define el alma vegetativa partiendo de su función más perfecta.

Artículo II, trata de discernir: *Qué es la potencia nutritiva, su objeto y las facultades que lo sirven.*

Advierte de entrada que, con la explicación de la potencia de la nutrición queda explicada la del crecimiento. Para demostrarlo plantea tres cuestiones:

Primera: ¿Si es una cualidad de la especie segunda, o sea si es una *potencia*?, ¿o es un *calor* vital, o, al menos, un temperamento o una mezcla de las primeras cualidades sin potencia alguna añadida?

Apartándose de F. Suárez, opina Poinsoot:

«*Santo Tomás [S.C.G., 2, 68, y S. Th., 78, 2, ad 2, y 18, 1, ad 3] asigna constantemente al calor y a las cualidades primeras la función de instrumento de*

la vida vegetativa y de sus operaciones, las cuales evidentemente son la nutrición y la generación; pero exige, como principal virtud, una cualidad superior a las primeras».

El fundamento de ello —estima— es que la generación y la nutrición tienen efecto que desbordan el calor y el temperamento de las cuatro cualidades primeras, tanto en la sustancia de la realidad operada, como en el modo de operar. Luego, requieren una virtud o potencia más alta, distinta de aquellas cualidades.

No es óbice —a su juicio— que para la nutrición no haya un órgano especial; pues se produce en todo el cuerpo.

Segunda: ¿cuál es el objeto de la potencia nutritiva?

Con Aristóteles (*De anima*, 2, 42) y Santo Tomás (*ibid*, lect. 9) responde que *el objeto o materia de la potencia nutritiva es el alimento*.

También lo analiza y recoge objeciones a esta respuesta.

Tercera: ¿Qué facultades ministran o sirven a la potencia nutritiva?

Acerca de esta tercera pregunta, responde: 1.º, que hay *dos potencias principales*: la *nutritiva*, que se ocupa de reparar las sustancias; y la *aumentativa*, que se ocupa del crecimiento; 2.º, que existen *cuatro potencias que ministran* a estas dos principales: la *atractiva*, la *retentiva*, la *expulsiva* y la *decoctiva* (o digestiva). 3.º, que se encuentran *accidentes* o *cualidades primarias* que ministran a todas estas potencias, que son cualidades no vitales, sino comunes también para los no vivientes, a saber el calor, el frío o semejantes.

Separándose también de F. Suárez se pregunta: ¿por qué no van a provenir de la misma potencia las operaciones subordinadas y ordenadas al mismo fin, como son la nutritiva y la aumentativa, de la misma manera que la calefacción y la iluminación provienen de la misma virtud del sol, puesto que son acciones entre sí subordinadas?

«La opinión más probable y la más admitida entre los tomistas es que hay tres potencias: la nutritiva, la generativa y la aumentativa».

Tesis que sigue matizando y recogiendo dificultades que resuelve.

Artículo III, trata de: *Si la potencia generativa se distingue de las demás potencias vegetativas, y qué potencias están a su disposición y servicio*.

Para resolverlo plantea dos cuestiones.

Primera; si la virtud generativa es sólo numéricamente distinta de la nutritiva, o si también lo es específicamente, o bien, se identifica con ésta aunque se la denomina generativa. En su respuesta, afirma:

«La virtud que está en el semen separado difiere de la virtud nutritiva, no sólo individualmente sino también específicamente».

Esta afirmación —dice— corresponde al criterio de Santo Tomás (*S. Th.*, 1, 78, 2), que enumera tres potencias de la parte vegetativa: la nutritiva, la aumentativa y la vegetativa; y se demuestra por qué la virtud del semen no es una virtud nutritiva de sí mismo, ni de otro, sino que tiene un objeto distin-

to del objeto de la nutritiva; o saber *producir una cosa distinta de sí*, no alimentarse y nutrirse a sí mismo como es el objeto y fin de la nutritiva.

Segundo: ¿si la virtud del semen, que transforma calóricamente el semen, es la propia virtud nutritiva, o es otra potencia que imprime fuerza generativa?

En su respuesta, afirma:

«La potencia que está en el ser vivo para generar y cuya participación es la virtud dejada en el semen separado, es también una virtud distinta de la virtud nutritiva, y no es la sola sustancia del alma; y se refiere, como a principal término y efecto, al generado o hijo, e imprime en el semen la virtud formativa del feto y los espíritus más vivos y más sutiles. Es también palpable que la virtud generativa sea de la misma especie en el animal macho y en la hembra, aunque posea diversos actos accidentalmente distintos dentro de la misma especie, como son la preparación del semen, su libración, la atracción del mismo, su retención, la administración de la materia conveniente para el lugar de la generación».

Para mostrar la primera parte de esa afirmación, dice que la distinción de estas potencias nutritiva y generativa se deduce suficientemente por la *distinción de órganos* en los que residen estas potencias.

Y respecto de la segunda parte de su afirmación, dice que la virtud generativa en la hembra y en el macho tienen los mismos actos, en cuanto a la especie y a la sustancia del término al que tienden, la generación del feto, aunque accidentalmente difieran en algunos actos.

En este punto, la biología de su época no le proporcionaba a Poinset —que habla del semen femenino— las precisiones ni la terminología actuales, así como tampoco en lo referente a la generación y formación del feto.

Juan Cruz Cruz, en notas, indica y explica esta disparidad con la biología moderna, pero advierte que ésta no contradice la tesis filosófica de Juan de Santo Tomás.

Esperamos la aparición de los anunciados volúmenes II y III de esta obra.

JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO