

es imposible que preexistan á la forma sustancial y por consiguiente al alma en la materia cualesquiera disposiciones accidentales.

Al argumento 1.º dirémos que, como consta de lo dicho (a. 3 y 4), la forma más perfecta contiene virtualmente todo cuanto pertenece á formas inferiores: y por lo tanto, sin dejar de ser una sola y misma, completa la materia en sus diversos grados de perfeccion; puesto que es una sola y misma en esencia la forma, por la que el hombre es ente en acto, y por la que es cuerpo y que vive y es animal y hombre. Es evidente que todo género tiene los accidentes, que le son propios. Luego, así como la materia se preconcebe perfecta en su ser, ántes de concebirla como cuerpo, y así de los demas conceptos; igualmente se concibe la preexistencia de accidentes propios del ente ántes de la corporeidad: y del mismo modo se preconceben en la materia disposiciones con anterioridad á la forma, no en cuanto á todos sus efectos, sino en cuanto á todos los posteriores.

Al 2.º que las dimensiones cuantitativas son accidentes adjuntos á la corporeidad propia de toda la materia. Por consiguiente la materia comprendida en la idea de corporeidad y dimensiones (1) puede concebirse como distinta en las diversas partes de tal modo, que recibe diferentes formas segun los ulteriores grados de perfeccion: porque, aunque la misma forma, que da á la materia diversos grados de perfeccion, sea esencialmente la misma segun lo dicho (a. 4); sin embargo difiere de ella segun la razon.

Al 3.º que la sustancia espiritual, que está unida al cuerpo solamente como motor, lo está por potencia y virtud. Pero el alma intelectual se une al cuerpo como forma por su propio ser, rigiéndolo sin embargo y moviéndolo por su propia potencia y virtud.

(1) Mas no sin embargo de tal modo que la materia *secundum se* tenga tales dimensiones ó corporeidad, como suponen los que juzgan ser la coetánea la forma de la corporeidad á la forma, sino porque primeramente se entienden las cosas actuadas por aquella forma, que el cuerpo produce que por la que vive ya el animal ya el hombre, etc.

(2) Este artículo sirve para combatir á todos los filósofos que suponen algun medio como uniendo el alma al cuerpo, ya por medio de las imágenes como dice Averroés, ya las poten-

ARTÍCULO VII.—El alma está unida al cuerpo del animal mediante algun otro cuerpo? (2)

1.º Parece que el alma se une al cuerpo del animal por medio de otro cuerpo; porque San Agustín dice (Sup. Gen. ad litt. l. 3, c. 5) que «el alma gobierna al cuerpo por la luz; es decir, por el fuego» y el aire, que son los elementos más semejantes al espíritu; pero siendo el fuego y el aire cuerpos, síguese que el alma está unida al cuerpo humano mediante algun cuerpo.

2.º Aquello, cuya supresion disuelve la union de cosas unidas, parece ser un medio entre ellas. Suprimido el espíritu (ó *resuello*) el alma sepárase del cuerpo. Luego el *aliento* ó espíritu, que es cierto cuerpo sutil, es un medio de union del cuerpo con el alma.

3.º Las cosas, que distan mucho entre sí, no estan unidas sino por un medio; pero el alma intelectual dista mucho del cuerpo, tanto por ser incorpórea, cuanto por su incorruptibilidad. Luego parece que está unida á él mediante algo que sea cuerpo incorruptible y que pudiera muy bien ser cierta luz celeste, que concilia todos los elementos unificándolos.

Por el contrario, Aristóteles dice (De an. l. 2, t. 7) que «no hay para qué preguntarse si el cuerpo y el alma son uno,» como tampoco si lo son la cera y la figura en ella grabada (3). Pero la figura está unida á la cera sin cuerpo alguno intermedio. Luego el alma lo está asimismo al cuerpo.

Conclusion. *Es imposible que el alma esté unida al cuerpo del hombre ó de un animal cualquiera por la interposicion de otro cuerpo; siendo ella su forma, y no un simple motor.*

Responderémos, que si se admitiese con los platónicos, que el alma está unida al cuerpo como motor, podría decirse que entre el alma del hombre ó de un animal

cias del mismo, como algunos esponen, ya un espíritu corporal, segun otros, ó ya por un mediador plástico como supone Cudworth; Santo Tomás establece aquí la union inmediata sustancial del alma y del cuerpo, destruyendo las hipótesis de todos estos sistemas.

(3) Aristóteles pone esta comparacion para denotar la diferencia que hay entre la forma y la materia; así en el sello el grabado es la forma y la cera la materia.

cualquiera y su cuerpo mediaban otros cuerpos: porque es propio de un motor mover lo que está alejado de él por medios más propios al efecto. Pero, si el alma está unida al cuerpo como su forma segun lo dicho (a. 1), es imposible que lo esté por medio de cuerpo alguno: y la razon de esto es, que se dice que algo es único del mismo modo que se dice ente. La forma empero hace por sí misma que una cosa esté en acto, pues ella es por su esencia un acto y no da el ser por intermedio alguno: por consiguiente la unidad de una cosa compuesta de materia y forma existe por la misma forma, que por sí misma se une á la materia como su acto; y no hay otra causa de esta union, que el agente, el cual hace que la materia esté en acto (Met. l. 8, t. 15). Esto demuestra la falsedad de la opinion de los que han supuesto que habia cuerpos intermediarios entre el alma y el cuerpo del hombre. Entre estos filósofos algunos platónicos pretendian que el alma intelectual tiene un cuerpo incorruptible, que le está naturalmente unido y del cual no se separa jamás, y que mediante él se halla unida al cuerpo corruptible del hombre. Otros sostenian que estaba unida al cuerpo por medio de un espíritu corpóreo (1); y algunos que mediante una luz que decian ser cuerpo de naturaleza de una quinta esencia; de modo que el alma vegetativa estaba unida al cuerpo por medio de la luz del cielo sidéreo, el alma sensible por la luz del cielo cristalino, y el alma intelectual por la luz del cielo empírico: lo cual es á todas luces ficticio y ridículo; ya porque la luz no es un cuerpo; ya porque la quinta esencia como inalterable que es, no puede entrar materialmente en la composicion de un cuerpo misto, sino solo virtualmente; ya en fin porque el alma está unida inmediatamente al cuerpo como la forma á la materia.

Al argumento 1.º dirémos que San Agustín habla del alma, en cuanto mue-

ve el cuerpo; y por esto se sirve de la palabra gobernar (*administrare*). Es cierto que ella mueve las partes más groseras del cuerpo por medio de las más sutiles, y el primer instrumento de su fuerza motriz es el espíritu, como dice Aristóteles (De causa mot. animal. c. 6) (2).

Al 2.º que, cuando el aliento (*spiritus*) falta, el alma cesa de estar unida al cuerpo, no porque el aliento sea el medio que así la une, sino porque entónces falta la disposicion, que hacía el cuerpo apto para esta union. El espíritu es sin embargo el medio de mover, como primer instrumento del movimiento (3).

Al 3.º que el alma está muy distante del cuerpo, si se consideran separadamente sus condiciones: así que, si estos dos seres tuvieran una existencia separada, deberían intervenir muchos intermedios; mas siendo el alma la forma del cuerpo, no tiene un ser ú existencia aparte de la del cuerpo, sino que le está unida inmediatamente por su propio ser. Así tambien cualquiera forma considerada como acto está muy alejada de la materia, que solo es ente en potencia.

ARTÍCULO VIII.—Está el alma toda entera en cada parte del cuerpo? (4)

1.º Parece que el alma no está toda en cada parte del cuerpo; porque Aristóteles dice (De causa mort. an. c. 7) que «no es necesario que el alma esté en cada parte del cuerpo; sino que, existiendo en uno de los principios de él, vivan las demas partes como deputadas en union de aquel por su naturaleza á sus funciones respectivamente propias».

2.º El alma está en el cuerpo, cuyo acto es; y puesto que es acto de un cuerpo orgánico, no está sino en su cuerpo. Mas no cada parte del cuerpo del hombre es cuerpo orgánico, ni por consiguiente el alma está toda en cada una de las partes del cuerpo.

3.º Léese (De anima, l. 2, t. 9 y 10)

«porque uniéndose el alma al cuerpo como forma, es necesario decir que existe en todo el cuerpo, y en cualquiera parte de él, puesto que no es forma accidental del cuerpo sino sustancial; y la forma sustancial no solo es perfeccion del todo sino de cada parte». (P. Ceferino *Estudios filosóficos*, t. 2.º, c. 13). Recomendamos especialmente la lectura de este tratado en dicha obra.

(1) M. Beutin ha resucitado este sistema en su tratado de Psicología experimental.

(2) Aristóteles funda su teoría en la potencia que tiene el espíritu de estenderse y contraerse á su voluntad, lo que corresponde á las diversas funciones del movimiento.

(3) Segun la doctrina psicológica de Aristóteles, los miembros se mueven mediante el espíritu corporal.

(4) Este artículo es una consecuencia de los precedentes,

que « la misma relacion hay entre el alma » toda y todo el cuerpo del animal, que » entre una parte del alma una parte del » cuerpo, como entre la vista y el ojo ». Si pues el alma está toda entera en cada parte del cuerpo, síguese que cada parte de este es un animal.

4.º Todas las potencias del alma tienen su fundamento en la esencia misma del alma. Luego si el alma está toda en cada parte del cuerpo, síguese que todas las potencias del alma están en cada parte del cuerpo; y así la vista estará en la oreja y el oído en el ojo: lo cual es absurdo.

5.º Si el alma estuviera toda en cada parte del cuerpo, cada parte de este dependería del alma inmediatamente; pero una parte no dependería de otra ni sería una más importante que otra: lo cual es evidentemente falso. Luego el alma no existe toda entera en cada parte del cuerpo.

Por el contrario, San Agustín dice (De Trin. l. 6, c. 6) que « en cualquier » cuerpo (1) el alma está toda en todo » él y toda en cada parte de él » (2).

Conclusion. *El alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada parte de él, según la totalidad de su perfección y de su esencia; más no según la totalidad de su virtud, de modo que cada una de sus potencias funcione en cada parte del cuerpo.*

Responderemos que, según hemos dicho (a. 7) y en varios otros lugares, si el alma estuviese unida al cuerpo únicamente como motor; se podría decir que no está en cada parte del cuerpo, sino en una sola, por la cual daría movimiento á todas las demas. Pero, estando el alma unida al cuerpo (3) como su forma, es necesario que esté en el cuerpo todo y en cada una de sus partes; porque no es forma accidental del cuerpo, sino su forma sustancial. Pero la forma sustancial no es solamente la perfección del todo, sí también la de cada parte: pues, componiéndose el todo de partes, la forma del todo, que no da el ser á cada una de las partes, es una forma, que es composición

(1) Nicolai lee in uno quoque en cada uno.

(2) Dicese así por causa de los órganos ó instrumentos idóneos, que en el cuerpo y en las diversas partes de él deben existir para que sirvan á las funciones del alma.

(3) Así opinan San Gregorio (hom. 17 in Ezech.) el Da-

y órden, como la forma de una casa; y tal forma es accidental, mientras que el alma es una forma sustancial, y por consecuencia debe necesariamente ser la forma y el acto, no solamente del todo, sino también de cada parte. Por lo cual, al ausentarse el alma, así como no se dan al ser los nombres de animal y de hombre sino equívocamente, como se dice un animal pintado de piedra; tampoco puede decirse de la mano y del ojo, ó de la carne y de los huesos; como dice Aristóteles (De anima l. 2, t. 9). La prueba de esto es que ninguna parte del cuerpo tiene funciones propias sin la coexistencia del alma, no obstante que todo lo que conserva la especie, retiene la acción propia de ella. Pero el acto está en aquello, de que es acto; y por lo tanto *el alma está en todo el cuerpo y en cada una de sus partes*. Que debe estar en cada parte del cuerpo se deduce de que, siendo un todo lo que se divide en partes, la triple división, que de un todo puede hacerse, supone tres clases de totalidad: 1.ª en partes cuantitativas, como toda una línea ó todo un cuerpo; 2.ª en partes de razón y de esencia, como lo definido según las partes de la definición, y como el ser compuesto se resuelve en su materia y su forma; 3.ª en partes virtuales ó de potencia, lo cual es propio de un todo potencial. El primer modo de totalidad no conviene á las formas, sino acaso *per accidens*, y solamente á aquellas formas, que son de suyo indiferentes al todo cuantitativo y á sus partes: así, por ejemplo, la blancura por su propia naturaleza puede indistintamente afectar, lo mismo á la superficie total de un cuerpo que á cualquiera parte de ella; por cuya razón, fraccionada la superficie, divídese accidentalmente la blancura. Mas la forma, que exige diversidad en las partes (4), cual es el alma, y sobre todo la de los animales perfectos, no se halla indiferentemente respecto al todo y á las partes; ni por lo mismo se divide accidentalmente, es decir, según la división de la cantidad: siendo consecuencia de esto que la totalidad cuanti-

maseno (de orth. fed. l. 1, c. 17) y comunmente todos los demas doctores.

(4) Puesto que todas las formas tienen su esencia y las partes de ella.

tativa no se puede atribuir al alma, ni *per se* ni *per accidens*. Pero la segunda totalidad que se considera según la perfección de razón y de esencia, conviene propiamente y por sí misma á las formas; como igualmente la totalidad potencial, puesto que la forma es el principio de la operación. Si se preguntase pues si la blancura está toda entera en toda la superficie y en cada una de sus partes, sería preciso distinguir. Porque, si la pregunta se refiere á la totalidad cuantitativa, accidental á la blancura, no estaría toda entera en cada parte de la superficie; y lo propio debe decirse de la totalidad de potencias, puesto que más puede impresionar á la vista la blancura de toda una superficie entera que la que existe en alguna partícula de ella: pero, si se habla de la totalidad de especie y de esencia; la blancura está toda entera en cada y en cualquiera parte de la superficie. No teniendo pues el alma la totalidad cuantitativa ni por sí ni por accidente, como ya va espuesto; basta decir que *está toda entera en cada parte del cuerpo según su totalidad de perfección y de esencia; pero no según su totalidad virtual*; puesto que no está en cada parte del cuerpo en cuanto á cada una de sus facultades, sino que lo está por su potencia visiva en el ojo, por la del oído en la oreja, y así en los demas *sentidos*. Es de notar sin embargo, que, como el alma requiere diversidad en las partes, no se compara igualmente al todo que á las partes; sino primariamente y *per se* al todo, como á su

(1) El alma considerada en su esencia debe estar toda entera en cada parte del cuerpo, mas no sucede lo propio si se la considera en sus potencias.

sujeto perfectible propio y proporcionado, y solo secundariamente (*per posterius*) á las partes, en virtud de sus relaciones con el todo.

Al argumento 1.º dirémos, que Aristóteles habla de la potencia motriz del alma (1).

Al 2.º que el alma es el acto de un cuerpo orgánico, como proporcionado y lo primero perfectible.

Al 3.º que el animal es un ser compuesto de alma y de todo el cuerpo (2); el cual es lo primero perfectible y adecuado á ella: y, como no está bajo este concepto en cada parte, no se infiere que la parte de un animal sea *ella misma* un animal.

Al 4.º que ciertas potencias del alma están en ella *precisamente* en lo que excede toda la capacidad del cuerpo, cuales son el entendimiento y la voluntad; por lo cual no se dice que las tales facultades estén en ninguna parte del cuerpo (3). Pero hay otras, que son comunes al cuerpo y al alma: y no es necesario que cada una de estas esté en todas partes, donde está el alma, sino solamente en la parte del cuerpo, que es proporcionada á la operación de tal potencia.

Al 5.º que se dice que una parte del cuerpo es más importante que otra en razón de diversas potencias cuyos órganos son las partes del cuerpo; pues la que es órgano de la más noble de ellas es la más principal entre las partes del cuerpo, ó la que también sirve más señaladamente á esa misma potencia.

(2) Mas no se compone solamente del cuerpo.

(3) Pues no residen más que en el alma.