

TOMÁS DE AQUINO

*DE VERITATE*, CUESTIÓN 19

SOBRE EL CONOCIMIENTO  
DEL ALMA TRAS LA MUERTE

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE  
JOSÉ IGNACIO MURILLO

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 91: Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*

© 1999. José Ignacio Murillo

Imagen de portada: Tomás de Aquino

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

TOMÁS DE AQUINO

**DE VERITATE, CUESTIÓN 19  
SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL ALMA TRAS LA  
MUERTE**

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE  
JOSÉ IGNACIO MURILLO

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

## ÍNDICE

- I. INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN *XIX DE VERITATE*  
SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL ALMA SEPARADA
  - 1. La situación del hombre tras la muerte.  
Precedentes filosóficos
  - 2. El conocimiento del alma separada. La  
perspectiva de Tomás de Aquino
  - 3. El conocimiento del singular alma separada
  - 4. El autoconocimiento de las sustancias espirituales
  - 5. El conocimiento por especies infusas en el alma  
separada
  - 6. Algunas indicaciones sobre el lugar que ocupa  
esta cuestión en la producción del autor
  - 7. Acerca de esta traducción
- II. DE VERITATE Q. 19. TRADUCCIÓN Y NOTAS

## TABLA DE ABREVIATURAS

### ABREVIATURAS DE LAS OBRAS CITADAS

C. G.:	Suma contra los gentiles
In Boet. De Trin.:	Comentario al De Trinitate de Boecio
S. Th.:	Suma Teológica
Super Sent.:	Comentario a las Sentencias

### OTRAS ABREVIATURAS

a.:	artículo
a. un.	artículo único
ad.:	respuesta a la objeción
arg.:	objeción
Bk.:	Edición Becker de las obras de Aristóteles
cfr.:	confróntese
co.:	cuerpo del artículo
comm.:	comentario
cap.:	capítulo
cit.:	citado
d.:	distinción

ed.:	edición
Op. cit.:	en la obra ya citada
p.:	página
PG:	Patrología Griega (cuyo autor es Migne)
PL:	Patrología Latina (cuyo autor es Migne)
pp.:	páginas
q.:	cuestión
qc.:	cuestiúncula
Q. D.:	Cuestión Disputada
ss.:	siguientes
vol.:	volumen
vols.:	volúmenes
<Adam Pulchre-Mulieris>:	autenticidad dudosa

## INTRODUCCIÓN A LA CUESTIÓN XIX *DE VERITATE*

El estudio de la inmortalidad del alma y de su estado tras la muerte es uno de los temas menos tratados en la filosofía moderna y, sobre todo, contemporánea. En la actualidad, ante este problema, el filósofo (y aun, en muchos casos, el teólogo) tiende a callar.

En ocasiones, este silencio se debe a la convicción de que es imposible aceptar racionalmente que sobreviva algo del hombre a la muerte. Según una concepción muy difundida, sobre todo, en los ámbitos científicos, el hombre sólo puede ser entendido como un organismo que ha evolucionado de un modo determinado. En consecuencia, lo que tradicionalmente se llamaba espiritualidad sólo puede entenderse como un conjunto de funciones biológicas, que permiten una forma de conocimiento y de conducta especialmente desarrolladas, y que el ser humano ha tendido a interpretar de acuerdo con unos prejuicios que miran a resaltar su superioridad respecto a los otros animales, o a conjurar algunos de sus temores.

Pero la filosofía no puede dejar de plantear interrogantes que minan los principios sobre los que se basan estas afirmaciones<sup>1</sup>. En último extremo, resulta difícil, por ejemplo, aceptar que todo el conocimiento humano se pueda explicar recurriendo al funcionamiento del cerebro, entre otras cosas, porque esto impide dar razón de la diferencia que existe entre esos procesos y el

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Polo, L., *Curso de Teoría del conocimiento*, vol. II, Eunsa, Pamplona 1998<sup>3</sup>, pp. 13-40, 155-171. Allí se muestra como una visión materialista del conocimiento puede provocar un desenfoque incluso a la hora de estudiar la sensibilidad.

conocimiento de los mismos. No resulta difícil descubrir que tal opinión niega a la investigación científica las condiciones de posibilidad de su ejercicio.

Esto explica que, al parecer, la postura más difundida en el panorama filosófico sea el agnosticismo. En algunas ocasiones, como en el célebre caso de Kant, se decreta imposible resolver teóricamente el problema de la inmortalidad y, por añadidura, decir nada coherente sobre las condiciones de la vida tras la muerte. En otras, la dificultad del problema y la falta de categorías adecuadas para abordarlo conducen a pasarlo por alto, y a considerar que los problemas de la antropología se reducen al estudio de la vida presente. De este modo, temas como la muerte y el deseo de inmortalidad sólo son tratados en la medida en que repercuten en el modo de afrontar la existencia mundana.

Esta actitud, por otra parte, concuerda con el interés que la modernidad, desde el Renacimiento, dirige hacia la vida presente, y que a menudo se presenta como una reacción contra la importancia unilateral que los siglos anteriores habrían tributado a la vida ultraterrena a despecho de la mundana.

Sin embargo, la frecuente ausencia de un acercamiento filosófico a este asunto no elimina la importancia que reviste para cada persona; y, por esta razón, la ausencia de un adecuado tratamiento teórico ha contribuido más bien a excluirlo del control intelectual, exponiéndolo a las veleidades de la fantasía. Pues, si bien es cierto que en nuestra época, si atendemos a las preocupaciones consideradas serias, Occidente parece indiferente ante el más allá, no faltan en él personas que tienen la creencia en algún tipo de supervivencia tras la muerte, pero que son incapaces de ponerla en relación con su visión del mundo. La aparente imposibilidad de salvar este abismo contribuye a relegar esta preocupación al ámbito de los intereses poco serios o, en todo caso, no susceptibles de debate racional.

En este contexto cultural la tentación del filósofo ante textos como el que comentamos es abordarlos con una preocupación meramente erudita, con la intención de desempolvar opiniones



del pasado o de buscar de elementos que nos permitan conocer un modo de pensar al que hemos despojado de su intención de explicar la realidad. Para contribuir a conjurar este peligro, puede ser útil procurar ofrecer un marco de lectura que ayude a vislumbrar, aunque sea parcialmente, la importancia teórica y humana de las reflexiones tomistas sobre este tema.

Por otra parte, el estudio del alma separada resulta de interés para poner a prueba importantes nociones y principios de la antropología, pues permite conocer su rendimiento en una situación límite, y, de este modo, aclarar su contenido y sus virtualidades.

### **1. La condición del alma tras la muerte. Precedentes filosóficos**

La muerte es un fenómeno demasiado notorio como para poder ignorarlo, y afecta además al hombre de un modo tan radical que no permite fácilmente desentenderse de ella. Por eso, el interés por la muerte y lo que le rodea no ha debido esperar a la aparición de la filosofía griega para entrar en escena, sino que, por cuanto sabemos, parece acompañar a la vida humana desde el principio<sup>2</sup>.

En este contexto existencial, y apoyándose en algunas observaciones e intuiciones, así como en tradiciones sapienciales diversas, se han ido desarrollando en todas las culturas diferentes concepciones acerca de su significado.

Uno de los signos más destacados de esta preocupación lo han constituido las prácticas rituales que tienen por objeto al cadáver, que son síntoma de una preocupación especial por los restos del

---

<sup>2</sup> Cfr. Vicente Arregui, J., *El horror de morir*, Tibidabo, Barcelona, 1992.

individuo, a los que, de un modo u otro, parecen reconocer cierta dignidad o aun sacralidad.

Estas actitudes diferencian al hombre de otros animales. Pero también parece diferenciarle, no sólo la actitud ante los muertos, sino la que adopta ante la propia muerte, pues se forja imágenes de ella que influyen en su modo de comportarse. La cultura griega expresaba de algún modo esta característica humana cuando aplicaba a los hombres de un modo especial el calificativo de □mortales□.

Para el hombre ser mortal no es una propiedad más o una consecuencia entre otras de su naturaleza, sino un límite. El hombre tiende a ver la muerte como algo que podría no ser aunque de hecho sea, lo cual es signo de que concibe su vida desde la aspiración a la perdurabilidad. Por eso, ordinariamente, las prácticas funerarias son acompañadas de una concepción acerca de lo que pasa con el difunto, o con lo que queda de él, tras el evento de la muerte.

Es un hecho que el afán de inmortalidad no se detiene necesariamente ante la evidencia de la muerte y que resulta común en la historia de la cultura la convicción de que algo del hombre permanece tras ella. En la tradición griega, la pervivencia se entendía como el pervivir de una sombra<sup>3</sup>. Esta concepción parece encontrar un buen fundamento en la experiencia. En efecto, en la muerte, y sobre todo tras ella, se destruye el cuerpo. Pero sin él parece imposible concebir la actividad humana. De modo que, si algo queda del hombre, sólo puede ser una sombra inactiva. También se puede entender esta postura como una proyección de lo que queda del difunto en la sociedad de los hombres que abandona. Mientras vivía, éste podía actuar por sí mismo; una vez muerto, sólo queda de él el recuerdo, que, de suyo, ya nada puede hacer, ni bueno ni malo. La vida en el

---

<sup>3</sup> Cfr. Rohde, E., *Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1890-1894 (trad. esp.: *Psique. El culto a las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Ágora, Málaga 1995.)

difunto parece detenida y, en consecuencia, incapaz de mejorar o empeorar. Esto permite, entre otras cosas, que la admiración que podemos tributarle no pueda ser ya defraudada, y, por tanto, la veneración de los héroes y los antepasados.

Pero lo que aquí nos interesa sobre todo es el tratamiento filosófico del problema. El tema de la pervivencia tras la muerte ya había sido introducido claramente por Pitágoras<sup>4</sup>, que propone una visión del alma distinta de la tradicional, pues admite que es susceptible de sucesivas reencarnaciones. Sin embargo, donde se plantea de un modo más estrictamente filosófico es en Platón, y precisamente en dependencia de su teoría del conocimiento.

El precedente inmediato del desarrollo platónico es Sócrates. Aunque resulta difícil deslindar qué corresponde a Sócrates y qué a Platón, los estudiosos parecen ponerse de acuerdo en que, si consideramos el cambio que sufre la filosofía tras este personaje y las contribuciones que se le suelen atribuir, entre las innovaciones socráticas, en el orden de los contenidos teóricos, se encuentran dos decisivas para el desarrollo posterior de nuestro tema: la formulación filosófica de las nociones de virtud y de alma<sup>5</sup>.

Ambas por otra parte se encuentran conectadas. El término alma lo usa Sócrates para designar el centro de la personalidad moral. Se trata de la respuesta a la pregunta ¿qué es realmente importante y radical en el hombre, la razón de su unidad? Y esta pregunta, a su vez, se despierta en Sócrates como fruto de otra: ¿en qué consiste el bien del hombre, su excelencia, es decir, su virtud? Pues, en efecto, para encontrar el bien del hombre, es preciso saber qué es el hombre. Pero esta interrogación nos lleva más allá de las apariencias, en busca de aquello que da unidad y coherencia a todas las cualidades humanas.

---

<sup>4</sup> En la innovación de Pitágoras parece que influyó decisivamente la concepción religiosa del orfismo. Cfr. Reale, G., *Storia della filosofia antica*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1989, Apéndice I.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 300-314.

El hilo conductor de la investigación socrática es el papel preponderante del intelecto en la vida humana. De entrada, porque es el único instrumento fiable para resolver el problema que la búsqueda del bien nos plantea, pues sólo él es capaz de traspasar las apariencias sensibles y de hacerse cargo de todo lo demás, incluso de sí mismo. De otra, porque el conocimiento intelectual muestra por ello su superioridad respecto al resto de la realidad, y reclama en justicia un papel rector sobre todas las dimensiones humanas. Desde Sócrates, al mismo tiempo que la intelectualidad aparece como característica distintiva del ser humano, se intenta extraer de esta convicción todas sus consecuencias prácticas.

Se puede decir que, ya en los presocráticos, la filosofía aparece cuando se centra la atención en lo estable de la realidad, el fundamento inmutable que da razón de todas las cosas que se generan y se corrompen<sup>6</sup>. Pero la filosofía fue, en el inicio, ante todo un estudio del universo, y en éste el hombre parece ocupar tan sólo el puesto de uno de los tantos seres perecederos. Sin embargo, pronto se cae en la cuenta de que, si sólo el hombre, entre los seres efímeros, es capaz de entrar en contacto con lo permanente e inmutable, es porque algo en él es a su vez inmortal e imperecedero, y eso no es otra cosa que la inteligencia. Sócrates sólo tuvo que extraer de esta convicción las consecuencias que derivan para la vida humana.

De todos modos, no resulta fácil armonizar esta convicción con la evidencia de la muerte. ¿Cómo puede haber una realidad inmortal en una que no lo es? Platón nos presenta a Sócrates, en los momentos previos a su muerte, intentando aclarar si el alma es verdaderamente inmortal e intentando fundar racionalmente la esperanza de que así sea<sup>7</sup>. Pero, aunque no podamos saber hasta

---

<sup>6</sup> Cfr. Polo, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1999.

<sup>7</sup> Cfr. Platón, □Fedón□, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid 1988 (traducción y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñiguez), pp. 24-142.

qué punto las demostraciones que son puestas en su boca le pertenecen, es claro que Platón llega ya a proponer una solución, que determinará la filosofía posterior: se trata de la afirmación de la dualidad entre lo sensible y lo inteligible, es decir, entre lo espiritual y lo material<sup>8</sup>.

El inmutable ente parmenideo se transforma ahora en una pluralidad de ideas que dan razón de la pluralidad de la realidad. Pero el problema de la cosmología anterior había sido explicar las apariencias, y es aquí donde aparece la noción de materia y de corporeidad. La materia no es irreal, si bien es lo más alejado de la plenitud del principio estable, y, por tanto, el principio de la inestabilidad y el cambio, aquello que a duras penas e indirectamente admite ser alcanzado por el conocimiento intelectual.

Desde este momento el problema de la vida tras la muerte adquiere algunos de los elementos que lo van a caracterizar en lo sucesivo. De una parte, la convicción de que admitir o rechazar que en el hombre exista algo inmortal depende de las relaciones que éste tenga con el principio intelectual. De otra, la de que lo inmortal debe aparecer como una realidad inmaterial, captable sólo por la inteligencia, por contraposición con lo corpóreo que se capta por los sentidos.

Para Platón, la capacidad humana de conocer se explica por la afinidad del alma con las ideas. En este contexto, Aristóteles va a aportar una novedad al poner el acento en el *acto* de conocer<sup>9</sup>. Las ideas no son en sí, pues no pueden existir al margen del acto de pensarlas. El lugar de las ideas es la mente, y, en consecuencia, lo que definirá al espíritu no es su idealidad, sino la capacidad de conocer.

---

<sup>8</sup> Cfr. Reale, G., *Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1989, pp. 59-101.

<sup>9</sup> Cfr. Polo, L., *Curso de Teoría del conocimiento*, I, Pamplona, Eunsa 1984; Yepes Stork, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993.

No obstante, el tema cristiano de la creación va a exigir afinar el tratamiento de las relaciones entre el alma y la materia. Si la materia es el principio de la potencialidad, ésta no puede faltar en ninguna de las realidades finitas, pues, de lo contrario, en modo alguno se distinguirían de Dios. Así, en el agustinismo medieval, para justificar la distinción entre el alma y Dios, se acepta que al alma y a los espíritus les corresponde un cierto tipo de materia. Ésta es, por ejemplo, la opinión de San Buenaventura<sup>10</sup>. Para este autor, el alma es una substancia completa, que, no obstante, tiene una natural inclinación a comunicar su perfección a un cuerpo.

## 2. La perspectiva de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, en cambio, adoptará una postura más radical. De acuerdo con ella, los seres espirituales son absolutamente inmateriales, es decir, en términos aristotélicos, puras formas sin materia. La distinción de los seres finitos respecto de Dios no se establece en virtud de la materia, sino de la distinción real entre la esencia de aquéllas y el acto de ser que reciben, las cuales se comportan entre sí como la potencia y el acto<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. San Buenaventura, *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, ad 6; *In Hexaëm.*, II, 2; Gilson, E., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1953, pp. 254-273.

<sup>11</sup> “Aunque en el ángel no haya composición de forma y materia, sí la hay de acto y potencia. Esto se puede entender por la consideración de las realidades materiales, en las que se encuentra una doble composición. La primera es la de la forma y la materia, con las que se constituye una naturaleza. La naturaleza así constituida no es su ser, sino que el ser es su acto. Por lo que la naturaleza misma se compara con su ser como la potencia con el acto. Así pues, una vez eliminada la materia, en el caso de que la forma subsista sin materia, todavía resta la comparación de la forma con el ser, como la potencia con el acto”. S.

Unida a esta afirmación, se encuentra la tesis de que el conocimiento es proporcional a la independencia de la materia. La materia tiende a aislar las formas, mientras que el conocimiento acerca unas a otras. Se puede decir que la forma más alta en que un ser puede poseer la realidad es el conocimiento. Hasta tal punto es así, que los grados de vida son precedentes y esbozos, en el orden material, de la vida espiritual, que se funda en el conocimiento intelectual. La superioridad de una forma se corresponde con su capacidad para superar las limitaciones que impone la materia; y, en la cumbre de esa escala, las formas puras son, en virtud de su misma inmunidad de la materia, intelectuales, es decir, capaces de hacerse cargo de la totalidad de la realidad desde el punto de vista más universal, es decir, en cuanto que es<sup>12</sup>.

La solución tomista tiene numerosas ventajas. Entre otras, aclara el significado de las nociones de forma y de materia, al aplicar esta última tan sólo a la materia corpórea, y reducir la formalidad de cada ente a una única forma substancial, que da razón de todas sus virtualidades, incluidas las que se manifestará en las diversas formas accidentales. Además la correspondencia entre inmaterialidad y conocimiento permite interesantes avances en la investigación del espíritu, como demostrará él mismo en su estudio de los espíritus puros y, en concreto, en el del alma separada, que ahora nos ocupa. Pero este planteamiento tan diáfano ofrece algunas dificultades a la hora de ser aplicado al hombre.

Las observaciones acerca de la naturaleza del conocimiento y de la inteligencia nos permiten entender los términos en que se plantea el problema de la muerte. De una parte, nuestra vida está

---

*Th.*, I, q. 50, a. 2, ad 3. Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2; *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; *De ente et essentia*, c. 5; *C. G.*, II, c. 50-51; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1.

<sup>12</sup> “Es patente que la inmaterialidad de algo es la razón de que sea cognoscitiva; y el modo de conocimiento se corresponde con el modo de inmaterialidad”. *S. Th.*, I, q. 14, a. 1, co.

sujeta a los ritmos y condicionamientos de los organismos materiales. Pero, de otra, en nosotros encontramos una actividad que no puede en modo alguno ejercer un alma que sólo tiene ser en la materia. El conocimiento intelectual, como hemos dicho, exige una absoluta inmunidad de la materia. Ésta es, en efecto, el único modo de ser coherente con su capacidad de captar la realidad como tal, que se manifiesta en que la comprende bajo la razón más universal, bajo la razón de ente. Pero ¿cómo conciliar la espiritualidad que esta constatación exige con la evidente materialidad y caducidad del organismo humano? En concreto, ¿cómo admitir la existencia en nosotros de una realidad espiritual, sin concluir que el cuerpo se añade a ella como un lastre?

Tomás de Aquino rechaza la posición que afirma que el alma se une a un cuerpo para usarla como instrumento<sup>13</sup>. Para él la unión entre ambos es sustancial, hasta el punto de que el alma, a pesar de ser separable, no es una sustancia completa, y, por tanto, su unión con el cuerpo es natural<sup>14</sup>. Pero esto exige sostener que el cuerpo añade algo al alma, la perfecciona, algo que parece difícil de admitir si tenemos en cuenta que el alma separada existe de un modo semejante a los espíritus puros, mientras que unida a él comparte los avatares de las naturalezas corpóreas. Por otra parte, la unión del alma con el cuerpo no puede tener por misión ennoblecer al cuerpo, pues eso comportaría ordenar lo superior a lo inferior, y esto es antinatural<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1; *C. G.*, II, c. 56, 57, 59, 68; *In II De anima*, lect. 4; *In III De anima*, lect., 7; *De Spiritualibus Creaturis*, a. 2; *Q. D. De Anima*, a. 1 y 2; *De unitate intellectus*.

<sup>14</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 5; *Super Sent.*, II, d. 1, q. 2, a. 5; *Q. D. De Anima*, a. 8; *Q. D. De Malo*, q. 5, a. 5.

<sup>15</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 51, a. 1, co; q. 55, a. 2, co; q. 89, a. 1; q. 118, a. 3, co; *Super Sent.* II, d. 1, q. 2, a. 4; *Q. D. De Potentia*, q. 5, a. 10, ad 5; *Q. D. De Anima*, a. 7, co.



La solución tomista, que repite una y otra vez, y a la que cada vez parece conceder más importancia<sup>16</sup>, consiste en reconocer al cuerpo un papel en la actividad propia del alma, es decir en el conocimiento intelectual. En efecto, la diferencia entre los espíritus no puede deberse a la materia, que funda las distinciones numéricas entre individuos de la misma especie. Por el contrario, ésta sólo puede ser jerárquica, es decir, basada en los grados de perfección de las formas<sup>17</sup>. Como, de acuerdo con lo dicho, la actividad propia de los seres inmateriales es el conocimiento intelectual, la superioridad de las formas se traduce en una mayor capacidad de conocer la realidad, a semejanza del ser espiritual por antonomasia, que es Dios, el cual, con un sólo acto, esto es, conociéndose a sí mismo, es capaz de conocer todo lo real y posible. Análogamente, los seres superiores, en virtud de su mayor poder intelectual, son capaces de conocer con menos especies toda la realidad. Sin embargo, a medida que nos vamos alejando de la perfección divina, las especies deben multiplicarse, y esto hasta tal punto que existe una forma intelectual de poder cognoscitivo tan débil que, si sólo dispusiera de especies, tendría un conocimiento confuso de los singulares. Dicha forma es el alma humana.

Esta explicación permite al Aquinate conceder al cuerpo un valor para el alma y sus actividades propias y evitar los escollos que presenta hacer de la unión del alma espiritual con un cuerpo una única naturaleza. Por otra parte, nuestro autor extrae de este argumento otras consecuencias importantes. La animación sustancial del cuerpo, que sólo puede ser admitida si favorece al alma su actividad más propia, otorga al hombre ciertas prerrogativas entre los espíritus.

---

<sup>16</sup> En efecto, si bien no aparece en el artículo dedicado a este problema en el *Scriptum super Sententiis*, su primera gran obra, ocupa un lugar destacado en obras posteriores, y, especialmente, en la Suma Teológica.

<sup>17</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 50, a. 4; *Super Sent.*, II, d. 3, q. 1, a. 4; *Q. D. De Spiritualibus Creaturis*, a. 8.

Por una parte, el hombre aparece como horizonte y confin entre el mundo de los espíritus y el de los seres materiales. De un lado, es capaz de entender, y, de otro, su principio formal informa por naturaleza una materia. Su inferioridad ontológica se compensa con el privilegio de constituir el punto de intersección entre los dos órdenes de lo real<sup>18</sup>.

Por otra, la animación permite la pluralidad de personas que comparten una misma naturaleza<sup>19</sup>, y, de este modo, la existencia de algunas relaciones personales peculiares como la paternidad y filiación, la fraternidad, el matrimonio, el mando y la obediencia entre iguales, etc.

Además, la corruptibilidad del cuerpo asumido se puede explicar como una exigencia de la su función cognoscitiva. El conocimiento sensible requiere una complexión adecuada entre los elementos que le permita ser receptivo del influjo de los seres materiales<sup>20</sup>. La posibilidad de corrupción que esta condición introduce se ve también compensada con la aptitud para actuar en un mundo que a su vez es corruptible, pero que, precisamente por eso, puede ser transformado<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr. *Super Sent.* IV, d. 50, q. 1, a. 1 co; Aranguren, J., *El lugar del hombre en el universo. □Anima forma corporis□ en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1997.

<sup>19</sup> Polo ha desarrollado esta indicación tomista, por ejemplo en *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 237 ss y en *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid 1997, p. 74.

<sup>20</sup> Tomás de Aquino afirma que, si fuera posible que existiera un cuerpo de suyo incorruptible, pero que permitiera la sensibilidad, ése sería el apropiado para el espíritu humano. Sin embargo, la sensibilidad exige una determinada complexión de los elementos, que, por tanto, puede disolverse. Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 164, a. 1.

<sup>21</sup> Ésta es la razón de que el mundo adecuado al hombre sea aquel en que se da la generación y la corrupción, como deja ver Tomás de Aquino, que aporta como una de las razones de que el Paraíso fuera un lugar adecuado al hombre su mutabilidad. Cfr. *S. Th.*, I, q. 102, a. 2, co.

Y, junto a todo ello, desde un punto de vista teológico, esa pluralidad personal junto con la temporalidad y, por tanto, revocabilidad de las decisiones humanas hace a la naturaleza humana apta para un trato especial por parte de la divinidad: la Encarnación redentora, que una persona divina asuma la naturaleza humana para redimirla del pecado<sup>22</sup>.

Pero si bien Tomás de Aquino afirma que la posibilidad de corromperse forma parte de la naturaleza humana en estado de vía, es decir, camino de la perfección definitiva, reconoce al mismo tiempo que el hecho de la muerte contradice la espiritualidad del principio rector del hombre<sup>23</sup>. La respuesta de su antropología a esta dificultad remite, de una parte, al pecado original<sup>24</sup>, que introduce el desorden antropológico, al privar de una ayuda congruente por parte de Dios para evitar la separación del alma respecto del cuerpo que naturalmente informa; y, de otra, a la resurrección<sup>25</sup> por la que se restablecerá la unión, y el cuerpo será definitivamente elevado a la dignidad del alma glorificada, sin que puede en adelante separarse de aquélla.

En conclusión, la naturaleza intelectual del alma manifestada en la índole de sus operaciones cognoscitivas muestra la incorruptibilidad del alma humana, y exige, por tanto, su pervivencia aun separada del cuerpo; y, sin embargo, esto no impide afirmar que el estado del alma tras la muerte es innatural y que la perfección definitiva que el alma reclama no se verá realizada hasta la resurrección de la carne.

---

22 Cfr. *S. Th.*, III, q. 4, a. 1.

23 Cfr. *C. G.*, IV, c. 52.

24 Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 85.

25 Cfr. *C. G.*, IV, c. 79-97.

### 3. El conocimiento del alma separada

El estado del alma tras la pérdida del cuerpo que anima es concebido por Tomás de Aquino como un paso transitorio al modo de existir de las sustancias separadas. Por eso no es posible comprender el modo de conocer del hombre tras la muerte sin abordar el modo en que dichas sustancias conocen.

Las criaturas más perfectas son las criaturas inmateriales. Como hemos dicho, la inmaterialidad de una forma guarda una relación directa con la inteligencia. Esto implica que sólo puede ser inmaterial una forma o bien si es de suyo cognoscente o bien en la medida en que se encuentra en un cognoscente<sup>26</sup>. Esto último ocurre ya con las facultades sensitivas y con los sensibles. Estos últimos son inmateriales porque el sentir comporta una recepción inmaterial de la forma; sin embargo, estas formas dependen de la materia, sin la cual no se podría dar la inmutación del órgano que precede al conocimiento. Además, remiten a cualidades materiales de lo real. Por su parte, las facultades sensibles son también de algún modo inmateriales, pero su ser es inconcebible sin depender del alma del viviente, que, salvo en el caso del hombre, no puede existir al margen de la materia.

Pero hay, como hemos dicho, formas que existen sin materia. Puesto que no existe ninguna realidad inactiva, es preciso que estas formas tengan algún tipo de actividad de modo natural. Es interesante tener en cuenta que no existe ningún ser en acto sin que de él derive ininterrumpidamente una actividad. Pues bien, el conocimiento intelectual es la actividad que de suyo ejerce, de un modo natural y sin interrupción, de las formas puras en la medida en que existen.

El conocimiento se puede definir como la posesión inmaterial de una forma. Las formas materiales no se poseen a sí mismas puesto que se encuentran derramadas, por decirlo con una

---

<sup>26</sup> Cfr. *C. G.*, II, c. 50.

metáfora tomista, sobre la materia que informan<sup>27</sup>. Sin embargo, las formas puras no encuentran ningún obstáculo o intervalo que salvar para estar inmaterialmente en sí mismas. Por eso no necesitan ninguna operación reflexiva para conocerse que se añada a lo que son. Por el contrario, la operación por la que se conocen deriva pacíficamente de su modo de ser.

Para entender este punto es preciso recordar que Tomás de Aquino distingue netamente la operación cognoscitiva de las acciones productivas<sup>28</sup>. La acción productiva media entre el agente y el producto al que otorga realidad: lo producido es resultado de la acción. Pero el conocimiento no es una producción. Es más, existe una diferencia radical entre ambos en este punto, pues el conocimiento no media del mismo modo entre el cognoscente y lo conocido, sino que, por el contrario, deriva de la unidad previa entre ambos; es decir, se trata del acto que se corresponde con la unidad de dos formas, una unidad que no es otra forma, sino un acto especial, el acto de conocer<sup>29</sup>.

#### 4. El autoconocimiento de las sustancias espirituales

---

<sup>27</sup> Cfr. *Super Sent.*, I, d. 17, a. 5, ad 3; II, d. 19, q. 1, a. 1, co.

<sup>28</sup> “El entendimiento no es movimiento como acto de lo imperfecto, que va desde algo a lo distinto de él, sino como acto de lo perfecto, que permanece en el agente mismo”. *S. Th.*, I, q. 14, a. 2, ad 2.

<sup>29</sup> “La operación inteligible no media entre el inteligente y lo entendido, sino que procede de ambos, en cuanto que están unidos”. *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 6, ad 11. En otra ocasión parece decir lo contrario. Por ejemplo: “El acto de conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido”. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 9, co. Sin embargo, ambas afirmaciones no son contradictorias, puesto que también se puede decir que la realidad conocida está en el cognoscente según el acto de conocerla, sin que esto implique que sea producida por éste.

De acuerdo con estos principios es patente que cualquier forma subsistente se tendrá a sí misma como primer conocido, y por lo tanto éste será el objeto o contenido de su primera operación cognoscitiva. Es más, ésta es la razón por la cual Tomás de Aquino interpreta la *reditio in seipsum* neoplatónica como la subsistencia en sí mismos de los seres espirituales<sup>30</sup>.

De todos modos, al considerar esta operación parece conveniente detenerse en un problema que plantea la doctrina tomista, pero en el que no parecen reparar habitualmente los comentaristas: ¿se puede decir que este conocimiento natural y, por tanto, originario e inamisible, de los espíritus agota su realidad?

La respuesta, en mi opinión, sólo puede ser negativa. Y no sólo por comparación con el conocimiento divino, que es el único que comprende cabalmente la realidad, pues lo hace desde la perspectiva del Creador y de dueño absoluto del ser. Existe además una limitación inherente al hecho de que ese conocimiento sea operativo. Como es sabido, Tomás de Aquino considera como una de las características de lo finito la inidentidad entre el ser del agente y su operación<sup>31</sup>. Pero precisamente por esta razón, la actividad operativa de las criaturas tiene un límite. Como acto segundo o derivado, ninguna de ellas se refiere al ser<sup>32</sup>. ¿Es el conocimiento una excepción? Es evidente por lo dicho que ninguna operación de una criatura puede ser creadora, pero tampoco resulta fácil comprender como una actividad que deriva de la unidad de dos formas puede hacerse cargo del ser.

---

<sup>30</sup> Cfr. *Super Sent.*, II, d. 19, q. 1, a. 1, co.

<sup>31</sup> “Ni la acción del ángel ni la de ninguna criatura se identifica con el ser de ésta”. *S. Th.*, I, q. 54, a. 2, co.

<sup>32</sup> Cfr. Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 100-110, 168-172.

Si esto es así, resulta difícil asignar a la operación de los espíritus un conocimiento existencial. De acuerdo con ello, parece más adecuado decir que la operación natural de un espíritu alcanza tan sólo un conocimiento esencial de sí mismo. Y, sin embargo, no podemos negar un cierto conocimiento existencial de sí misma a la criatura espiritual, aunque no resulte fácil determinar cuál es su naturaleza.

Uno de los puntos de referencia de que disponemos para aclarar esta dificultad de acuerdo con los principios tomistas es el modo en que aborda el conocimiento que de sí misma tiene la mente encarnada<sup>33</sup>.

Tomás de Aquino distingue en este caso dos tipos de conocimiento. El primero de ellos es el conocimiento que el alma tiene de sí misma en cuanto a lo que le es propio. El segundo es el que tiene de sí misma en cuanto a lo que tiene de común con otras almas. Este segundo conocimiento no puede ser el conocimiento que el alma tiene de su existencia. Esto corresponde, por el contrario, al primero de ellos, en el que podemos distinguir entre un conocimiento habitual y uno actual.

Resulta interesante comprobar que nuestro autor no afirma que el conocimiento actual de nuestra existencia sea un acto que tenga por contenido la existencia. Lo que dice en realidad es que nosotros conocemos que existimos por nuestros actos, es decir porque *sentimos* que sentimos o entendemos. Se trata de un conocimiento que acompaña a las operaciones intelectuales y que se funda en la presencia habitual del alma a sí misma “ya que de ella (del alma) provienen los actos *en los que* actualmente se percibe”<sup>34</sup>.

¿Es posible aplicar estas indicaciones a los espíritus puros y, por tanto, al alma separada? Para establecer un paralelismo, es preciso ante todo tener en cuenta la diferencia entre el alma unida

---

<sup>33</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8; *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, co.

<sup>34</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8, co.

al cuerpo y el alma separada. En el primer caso, el alma es inteligente, porque tiene la capacidad de entender, pero no es inteligible en acto, porque se encuentra tan sólo en potencia de hacerlo, ya que depende de los fantasmas<sup>35</sup> que le suministra la sensibilidad para ponerse en acto. Por eso, el alma unida sólo puede conocerse en sus actos. Sin embargo, el alma separada es inteligible en acto.

De todos modos, el estudio de este problema exige tener en cuenta otros elementos y por eso debe ser abordado en otra ocasión. En esta introducción tan sólo se pretende llamar la atención sobre él para evitar conclusiones apresuradas acerca del modo de conocimiento de los espíritus puros, que, en ocasiones, se proyectan sobre el estudio del conocimiento humano.

## 5. El conocimiento por especies infusas en el alma separada

Al separarse del cuerpo, el alma pierde las operaciones que comparte con él. De acuerdo con el principio tomista antes señalado de que no es posible existir sin algún tipo de actividad natural, el alma sólo puede existir en adelante actuando según sus operaciones espirituales. El hombre existe en ocasiones tan sólo según las operaciones de la vida vegetativa o sensitiva. También tiene una operación natural de su entendimiento en el estado actual (*secundum statum praesentis vitae*), pero que no es continua como la de los espíritus puros, pues depende de la materia, que es *la consideración de las quiddidades de las realidades sensibles (quidditas rei materialis)*<sup>36</sup>. Según Tomás de

---

<sup>35</sup> Lo fantasmas son los objetos de la sensibilidad intermedia, es decir, de la memoria, la cogitativa, y, en particular, de la imaginación o fantasía. A partir de ellos tiene lugar la abstracción, que es la primera operación de la inteligencia (entendimiento posible) gracias a la iluminación de los mismos por parte del entendimiento agente.

<sup>36</sup> Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 2, ad 2; a. 3, ad 1; q. 88, a. 3, co.



Aquino, sobre ella se funda todo el conocimiento humano<sup>37</sup>. Sin embargo, una vez despojada del cuerpo, dicha operación ya no es posible, pues se funda sobre los fantasmas, en concreto, sobre su iluminación por parte del entendimiento agente.

Esto nos enfrenta con otro problema. El alma humana, como cualquier espíritu creado, no puede conocer todo conociéndose a sí misma. Lo único que se encuentra a su alcance de un modo inmediato es el conocimiento de sí misma y, en consecuencia, un conocimiento especular de Dios como su autor, que se funda en la imagen que de Él lleva impresa. Pero, ¿y el resto de las criaturas?

La solución tomista remite en este punto a la acción creadora y al influjo mutuo de los espíritus. Tomás de Aquino considera que, puesto que los espíritus son seres intelectuales, Dios los pone *en contacto espiritual* con la realidad creada. Pero ese contacto debe ser algo añadido a su naturaleza intelectual, al modo de lo que ocurre en las especies que el intelecto agente suministra al entendimiento humano iluminando los fantasmas. A este contacto, que es una ampliación de la potencia cognoscitiva, le denomina *especies inteligibles*, y las caracteriza como formas impresas por Dios en el entendimiento de la criatura. Se puede decir que las especies son el modo en que se encuentra la realidad en la criatura intelectual.

De este modo, la orientación del alma humana cambia. De inclinarse hacia lo sensible para alcanzar el conocimiento, pasa a volverse hacia las substancias separadas, pues en adelante conoce gracias a su influjo.

Las especies abarcan todo lo natural, la naturaleza material y los otros espíritus. Tan sólo excluye la intimidad libre de estos últimos, cuyo conocimiento depende de la libre comunicación. Sin embargo, no todos los espíritus conocen con igual profundidad la realidad, pues este conocimiento depende del

---

<sup>37</sup> Cfr. *In Boetii De Trinitate*, q. 6, a. 2, ad 5.

vigor de su luz intelectual, y éste se corresponde con el grado de perfección de su naturaleza, y que se refleja en que cuanto más elevada es la inteligencia de un espíritu es capaz de conocer con menos especies.

El alma humana, que se encuentra en el grado más bajo de la jerarquía espiritual, como hemos visto, tiene naturalmente un conocimiento confuso de los singulares. No obstante, Tomás de Aquino explica que, en el orden de los espíritus, la jerarquía no implica el sometimiento servil de un espíritu a otro, sino más bien la solicitud de los espíritus superiores por lo inferiores, cuyo conocimiento confortan iluminando<sup>38</sup>. De todos modos, la naturaleza de estas interacciones entre los espíritus deberán ser estudiadas con profundidad a propósito de la cuestión que dedica en esta misma obra al conocimiento angélico.

Lo que resulta más pertinente para nuestro estudio es preguntarnos cuál es la relación entre las especies que recibe el alma separada y el conocimiento en estado de viador. ¿Implica la unión a un cuerpo la privación de algo que corresponde de suyo a los espíritus? De ser así parece que nos encontraríamos ante una aceptación de que el cuerpo es un impedimento para la naturaleza espiritual del alma.

Sin embargo, este problema admite una solución si tenemos en cuenta que las especies no son otra cosa que hábitos infundidos por Dios en la criatura de un modo que denominamos natural, porque es congruente con su naturaleza, ya que la ampliación que precisan las almas separadas para conocer no se puede negar tampoco al conocimiento del viador.

Como hemos visto, parece que la sensibilidad tiene que ver con ese complemento que pone en contacto con lo ajeno. Pero, ¿basta con ella para suplir esta función?

Se puede responder inmediatamente que junto con la sensibilidad se encuentra el entendimiento agente, el acto de los

---

<sup>38</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 9, a. 1, 2 y 3.

inteligibles en acto, sin el cual la sensibilidad no podría ser elevada al nivel intelectual. Y, en este sentido, el intelecto agente sería el estatuto intelectual de la sensibilidad. Sin embargo, en mi opinión, esto debe ser matizado.

Y es que el entendimiento agente no puede ser entendido como un añadido a la potencia intelectual, sino que debe ser considerado desde la distinción real, y, por tanto, como la intelectualidad en acto del hombre<sup>39</sup>. La razón de que el entendimiento agente sea propio del ser humano y que no se dé en las sustancias espirituales no estriba, por tanto, en que, a diferencia de éstas, el hombre tenga que abstraer, sino ante todo en que, en el estado de viador, su inteligencia se encuentra en potencia, es decir, con una especial separación respecto del acto intelectual, que tiene que ver con la necesaria mediación de la sensibilidad, y, por tanto, del cuerpo en el conocimiento.

Por eso el entendimiento agente no parece que pueda ser el correlato espiritual de las especies, pues también se encuentra en los ángeles como intelectualidad radical en acto, si bien no es llamado intelecto agente por Tomás de Aquino porque no cumple ninguna función abstractiva o elevativa de los sensibles. Es preciso, por eso, admitir algo más, y, en mi opinión, eso no es otra cosa que el hábito de los primeros principios<sup>40</sup>.

Dicho con otras palabras, la capacidad que tiene el hombre de conocer el mundo no depende se explica solamente admitiendo que tiene un cuerpo con una sensibilidad de que puede abstraer, sino que comporta además admitir que el mundo le ha sido entregado por el creador como inteligible, y esto no es otra cosa que el hábito de los primeros principios unido a la sensibilidad y supuesta la luz del entendimiento agente.

---

<sup>39</sup> Cfr. Murillo, J. I., *Op. cit.*, pp. 127 ss.; Haya, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Eunsa, Pamplona 1992.

<sup>40</sup> Murillo, J. I., *Op. cit.*, pp. 172 ss.

De este modo se puede ver con una nueva luz la vacilación de Tomás de Aquino a la hora de asignar a este hábito un carácter innato o adquirido. El hábito de los primeros principios es innato, pero sólo como *apertura* del entendimiento *hacia lo exterior*, y como esta apertura sólo se hace efectiva cuando el entendimiento posible pasa a operar, no podemos decir que se trate propiamente de un hábito innato, a diferencia de lo que ocurre con las especies de los espíritus puros, sino adquirido, pues *sólo podemos usar de él cuando queremos*<sup>41</sup> cuando ya hemos llegado a entender.

Este es uno de los puntos en que la consideración del estado del alma separada arroja luz sobre el modo de conocer del hombre como viador. Al menos, nos sirve para comprender con más hondura la doctrina tomista, pues al enfrentarse con un problema nuevo, nos ofrece una oportunidad de desvelar sus supuestos.

## **6. Algunas indicaciones sobre el lugar que ocupa esta cuestión en la producción del autor**

Las Cuestiones disputadas de Veritate son una obra de juventud de Tomás de Aquino. Según Weisheipl fue disputada durante el segundo año de la regencia parisina, es decir, en el curso 1257-1258, de modo que su autor tenía en torno a los 33 años<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Una de las características del hábito es que podemos usar de él cuando queremos. Cfr. □Hábito y libertad en Tomás de Aquino□, *Las filosofías morales y políticas en el siglo XIII*, Actas del IX Congrès de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Legas, Ottawa-Toronto, 1995, vol. II, sect. III, 748-758.

<sup>42</sup> Weisheipl, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 159.

En algunas ocasiones se ha tendido a resaltar las diferencias entre la actitud que se adopta en estas primeras obras y la que demuestra en su producción posterior. En este sentido se ha tendido, tal vez, a exagerar la importancia de las obras tardías, especialmente de la Suma Teológica, a la hora de dar una visión cabal del pensamiento del autor.

No se puede negar la evolución del pensamiento tomista, en la que, por otra parte, sería extraño que faltara una lógica maduración de los puntos de vista, de las conclusiones y del modo de exponerlas. Sin embargo, no sería acertado basarse en ella para descartar sus obras juveniles. Una primera razón para prestar atención a estos escritos estriba en su misma naturaleza. A diferencia de la Suma Teológica, que fue escrita pensando en quienes se iniciaban en los estudios teológicos, las cuestiones disputadas, al igual que los comentarios a la Escritura, estaban dirigidos a los expertos<sup>43</sup>. Por esta razón contienen un tratamiento más exhaustivo de los problemas, y, al mismo tiempo, están más abiertos a un enfoque más personal y arriesgado. Por otra parte, si es cierto, y esto es comúnmente admitido, que las variaciones doctrinales de Tomás de Aquino a lo largo del tiempo son mínimas y que uno de los rasgos más acusados de su filosofía es la existencia desde el principio de una serie de líneas de fuerza que no abandonará nunca, las obras primeras tienen la ventaja de ofrecer más posibilidades de acceder a esos principios nucleares tal como el autor los adquirió.

## 7. Acerca de esta traducción

---

<sup>43</sup> “Mientras que la posterior *Summa Theologiae* fue escrita para principiantes, los comentarios sobre la Escritura y las *quaestiones disputatae* se escribieron para los expertos”, Weisheipl, J. A., *Op. cit.*, p. 161.

Según mis noticias, ésta es la primera traducción de la cuestión al castellano. Existen, sin embargo, traducciones a otras lenguas modernas. Entre ellas cabe destacar la traducción al alemán de todas las cuestiones *De veritate* por parte de Edith Stein, editada en 1931, y prologada por Martin Grabman<sup>44</sup>. También existe una traducción del tratado entero al italiano<sup>45</sup>.

La presente traducción se ha realizado sobre el texto de la edición crítica, publicada en 1972<sup>46</sup>. Se ha intentado la mayor fidelidad posible al texto a la hora de traducir las expresiones tomistas, pero respetando la lengua castellana. En el caso de problemas particulares se indican en nota a pie de página. De este modo se intenta suplir en la medida de lo posible la ausencia del texto latino<sup>47</sup>.

Las notas recogen, por una parte, las que aporta el texto de la edición Leonina. Los números de línea de algunas referencias en las que no se especifica ninguna edición se refieren a los de la misma edición Leonina. En algunas de ellas se remite a notas a pie de página de esa edición, y han sido mantenidas tal como figuran en el original. Junto a esas notas, se han añadido otras referencias que permitan contextualizar algunas afirmaciones de Tomás de Aquino o amplíen su exposición, y algunos comentarios que pretenden aclarar el sentido del texto<sup>48</sup>. El criterio que se ha tenido en cuenta a la hora de elaborar esas notas es que el público al que se dirige esta traducción no será

---

<sup>44</sup> *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über Wahrheit*, en Edith Stein Werke, editado por L. Gelber, Band IV, Herder, Freiburg 1955.

<sup>45</sup> *Le questioni disputate*, 2 vols., edit. P. Roberto Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

<sup>46</sup> □*Quaestiones Disputatae De Veritate*□, en *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus XXII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, vol. II, QQ. 8-20, Romae ad Sanctae Sabinae, 1972.

<sup>47</sup> La traducción de los textos latinos citados es mía.

<sup>48</sup> Agradezco a Javier García Herrería su ayuda en la revisión de la traducción, para que resultara más correcta e inteligible.

habitualmente el especialista en el autor, pues éste normalmente está en condiciones de leer el original, de modo que se explican en ocasiones asuntos que no ofrecen dificultades para el experto. De todos modos, no se procede a dar a explicaciones exhaustivas para no recargar excesivamente el texto, confiando en que se conocen los principios básicos de la filosofía tomista.





## CUESTIÓN XIX

### EL CONOCIMIENTO DEL ALMA TRAS LA MUERTE

Art. 1: Si el alma tras la muerte puede entender

Art. 2: Si el alma separada conoce los singulares

ARTÍCULO 1: SI EL ALMA TRAS LA MUERTE PUEDE ENTENDER.

Vamos a estudiar el conocimiento del alma tras la muerte<sup>1</sup>. En primer lugar se investiga si el alma después de la muerte puede entender.

---

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 1; *S. Th.*, I, q. 89, a. 1; *Q. D. De Anima*, a. 15; *Quodlibet.*, III, q. 9, a. 1.

### *Objeciones*

1. Y PARECE QUE NO, pues ninguna operación común al alma y al cuerpo puede permanecer en el alma tras la muerte. Pero entender es una operación común al alma y al cuerpo, pues dice el Filósofo en el I De anima que “decir que el alma entiende es como decir que teje o edifica”<sup>2</sup>. Luego el alma después de la muerte no puede entender.

2. Se objetaba que el Filósofo habla del acto de entender que corresponde al alma según su faz inferior, y no de aquel que le compete según la faz superior. —Ahora bien, la faz superior del alma<sup>3</sup> es aquella según la cual se orienta a lo divino. Pero el intelecto del hombre, también cuando entiende algo que procede de la divina revelación, depende del cuerpo, ya que incluso al entender algo de este tipo, es preciso que lo haga por conversión a los fantasmas, y éstos se encuentran en un órgano corporal. Y es que, como dice Dionisio en el cap. I de *La Jerarquía celeste* “es imposible que el rayo divino resplandezca sobre nosotros si no está envuelto con múltiples velos sagrados”<sup>4</sup>; y llama<sup>5</sup> velos a las formas corporales bajo las cuales se revelan las cosas espirituales.

---

<sup>2</sup> *De anima*, I, 10 (408 b 11).

<sup>3</sup> Cfr. Avicena, *De anima*, I, c. 5 (f. 5va); Algazel, *Metaph.*, p. II, tr. 4, dicio 5 (ed. Muckle, p. 172), Gundisalvo, *De immortalitate animae* (ed. Bülow, p. 19), Guill. Altiss., *Summa aurea*, IV, c. □De damnatione reproborum□, q. 4 (f. 305vb). Tomás de Aquino acepta la distinción entre la *ratio inferior* y la *ratio superior*, si bien advierte que no se trata de dos potencias distintas. Es más, ni siquiera la razón es una potencia, sino tan sólo el uso discursivo de la inteligencia. La *ratio superior* designa la razón en cuanto que mira a las realidades eternas para contemplarlas o extraer de ellas reglas de actuación. En cambio, la *ratio inferior* designa a la razón en cuanto que mira las realidades temporales. La primera es perfeccionada por el hábito de sabiduría; mientras que la segunda es perfeccionada por el hábito de ciencia. Cfr. *S. Th.*, I, q. 79, a. 9.

<sup>4</sup> § 2 (PG 3, 121 B) según la traducción del Eriúgena (Dion. 733).

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 3 (PG 3, 124 A; Dion. 738).

Luego entender lo que compete al alma según su faz superior depende del cuerpo, y, por tanto, no queda de ningún modo entender en el alma tras la muerte.

3. Además, en *Eccl.* IX se dice: “los vivientes saben que van a morir, pero los muertos ya no saben nada”; y la glosa: “porque no se aprovechan más de ello”<sup>6</sup>. Así que parece que el alma tras la muerte o no conoce nada, si entendemos «más» temporalmente, o, al menos, que nada puede entender de cuanto no entendió antes, pues en ese caso se aprovecharía, y esto contradice a la glosa.

4. Además, según el Filósofo en III *De anima*<sup>7</sup>, el sentido es al sensible como el alma intelectiva al fantasma. Pero el sentido nada puede sentir si no se le presentan los sensibles. De modo que tampoco el alma puede entender a no ser que se le presenten los fantasmas. Ahora bien, los fantasmas no se le presentarán tras la muerte, pues sólo se presentan en un órgano corporal. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

5. Pero se decía que el Filósofo habla del alma según el estado en que está en el cuerpo. —Ahora bien, el objeto está referido a la potencia de acuerdo con la naturaleza de dicha potencia. Pero la naturaleza del alma intelectiva es la misma antes y después de la muerte. Luego, si el alma intelectiva antes de la muerte se ordena a los fantasmas como a objetos, parece que lo mismo ocurrirá tras la muerte; y así concluimos lo mismo que antes.

6. Además, el alma no puede entender si se le priva de la potencia intelectiva. Pero tras la muerte las potencias intelectivas, esto es, el intelecto agente y el posible, no permanecen en el alma, pues tales potencias le corresponden según su unión al cuerpo, ya que, si no estuviera unida al cuerpo, no dispondría de

---

<sup>6</sup> *Glossa interlinearis*.

<sup>7</sup> *De anima*, III, 12 (431 a 14).

tales potencias, como tampoco las tiene el ángel. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

7. Además, el Filósofo dice en I *De anima* que “el entender se corrompe al corromperse algo interior”<sup>8</sup>. Esto interior de que habla el Filósofo se corrompe en la muerte. Luego tampoco habrá entender tras la muerte.

8. Además, si el alma tras la muerte entiende, es preciso que lo haga mediante una potencia activa, ya que todo lo que actúa lo hace por una potencia activa, y lo que padece, por una potencia pasiva. Así pues, o lo hace mediante la misma potencia que tuvo en estado de vía<sup>9</sup> o por otra. Si lo hace por otra, parece que, cuando se separa del cuerpo, se le añaden potencias, lo que no parece probable. Pero que sea por la misma tampoco parece probable, pues las potencias que tiene ahora inhiere en ella de acuerdo con su unión al cuerpo, y ésta cesa en la muerte. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

9. Además, si la potencia intelectual permanece en el alma, o bien permanece solamente en cuanto está fundada en la

---

<sup>8</sup> Cap. 4 (408 b 24), según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 107, 18)

<sup>9</sup> Tomás de Aquino distingue, de acuerdo con la tradición teológica cristiana, diversos estados de la naturaleza humana. El estado de vía (*status viatoris*) es el que corresponde a la criatura mientras no ha llegado a su perfección definitiva. En los ángeles y los hombres es el estado de prueba, mediante el cual se merecen o no esa perfección, que Dios concede a modo de premio. El estado de vía tiene en el hombre varias modalidades: la primera, el estado de justicia original (*status naturae integrae*), antes del pecado de origen; la segunda, el estado de naturaleza caída (*status naturae corruptae*), que es el histórico, en el que, a su vez, es preciso distinguir entre antes de la gracia (*ante gratiam*), es decir, antes de la Redención, y bajo la gracia (*sub gratia*). Por fin, se encuentra el estado definitivo o de gloria (*in gloria*). Cfr. *S. Th.*, III, q. 53, a. 2. En cambio, si nos fijamos en el estado del alma, podemos distinguir tres previos a la resurrección gloriosa: el del alma unida antes del pecado original, después del pecado original y el del alma separada. El alma separada ya no se encuentra en estado de vía, pues ya no puede merecer. Sobre los estados de la naturaleza humana cfr. Murillo, J. I., *El valor revelador de la muerte. Estudio desde Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1999, pp. 51 ss.

substancia del alma o bien en cuanto que se ordena al acto. Pero no permanece en cuanto que se funda en la sustancia del alma, puesto que, si sólo permaneciera de este modo, exclusivamente podría entenderse a sí misma<sup>10</sup>; y tampoco en cuanto que se ordena al acto, pues, en cuanto ordenada al acto, se perfecciona con los hábitos que adquirió en el cuerpo, que dependen de éste. Luego parece que la potencia intelectual tras la muerte no permanece y, por tanto, que el alma no entiende después de la muerte.

10. Además, todo lo que se entiende es entendido o bien por la esencia de quien entiende o bien por la esencia de la cosa entendida o bien por la semejanza de la cosa entendida que se encuentra en quien entiende<sup>11</sup>. Pero no se puede decir que el alma entienda las cosas sólo por la esencia de éstas, ya que de este modo sólo se entendería a sí misma, los hábitos y las otras realidades cuyas esencias están presencialmente en ella. Tampoco se puede decir que entienda por su propia esencia, ya que en ese caso, si entendiera algo distinto de sí, sería preciso que su esencia

---

<sup>10</sup> El argumento parece suponer que es absurdo que una inteligencia no esté abierta a todo lo real, y es congruente con la afirmación de Santo Tomás de que Dios “no produjo nada en la naturaleza, que no imprimiera en las mentes angélicas”. *S. Th.*, I, q. 74, a. 2, co. En el hombre esa apertura se da potencialmente, pues dispone del entendimiento agente, del hábito de los primeros principios y de la sensibilidad para llegar a conocer lo real, si bien el conocimiento directo de las substancias intelectuales no es posible todavía en el estado de vía.

<sup>11</sup> San Agustín. Cfr. *Q. D. De veritate*, q. 10, a. 9, 80. Esta objeción se apoya en la distinción entre los modos en que algo puede ser conocido por una inteligencia, que presupone, a su vez, que lo que se encuentra en una inteligencia está de modo inteligible, es decir, es conocido por ella. Por eso la inteligencia se entiende a sí misma y lo que naturalmente se encuentra en ella; pero necesita especies o semejanzas para conocer lo que guarda relación natural consigo, es decir, que las otras realidades estén en ella de modo inteligible. De todos modos, Tomás de Aquino defiende que hay realidades en el alma que no son directamente inteligibles, como ocurre con los hábitos, y respecto del autoconocimiento del alma es preciso hacer algunas precisiones a las que aludimos en la Introducción. Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 2; *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 9.

fuera ejemplar de otras cosas, como la esencia divina es ejemplar de todo; ésta es la razón por la que Dios, al entender su esencia, entiende todo lo demás, pero esto no puede decirse del alma. Y tampoco se puede decir que lo haga por semejanzas de las cosas entendidas que se encuentren en el alma, pues resultaría claro que entiende mediante especies que adquirió en el cuerpo, y no puede sostenerse que sólo entienda por ellas, pues en ese caso las almas de los niños que no han recibido nada de los sentidos no entenderían nada tras la muerte. Luego parece que el alma no puede entender de ningún modo después de la muerte.

11. Además, la opinión de que conoce por especies concreadas se puede impugnar de la siguiente manera. Lo que es concreado con el alma le corresponde tenerlo tanto unida al cuerpo como separada de él. De modo que si el alma dispone de especies concreadas, conocer mediante ellas no le compete sólo cuando está separada del cuerpo, sino también mientras se encuentra en él. Y, de ser así, resultarían superfluas las especies que toma de las cosas.

12. Si se afirma que mientras está unida al cuerpo éste le impide usarlas, se contesta como sigue. Si el cuerpo impide el uso de estas especies o bien se debe a su naturaleza corpórea o bien a la corrupción de ésta. Pero no puede deberse a su naturaleza corpórea, pues no tiene ninguna contrariedad con el intelecto, y nada puede ser impedido sino por su contrario<sup>12</sup>. Y tampoco puede deberse a su corrupción, pues en ese caso, en el estado de inocencia, cuando tal corrupción no existía, el hombre hubiera podido usar estas especies innatas, y no hubiera necesitado de los sentidos para que el alma recibiera las especies. Mas esto parece falso. Luego parece que el alma separada no entiende por especies innatas.

13. Si se afirma que entiende por especies infusas, se contesta como sigue. Tales especies o son infundidas por Dios o por algún

---

<sup>12</sup> Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324 a 2), cit. en *Super Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 1, a. 3.

ángel. Pero no pueden ser infundidas por un ángel pues sería preciso que tales especies fueran creadas en el alma por el ángel<sup>13</sup>. Asimismo, tampoco pueden ser infundidas por Dios, pues no es probable que Dios infunda sus dones a los que se encuentran en el infierno, y, en ese caso las almas que están en el infierno no entenderían. Así que no parece que el alma separada entienda por especies infusas.

14. Además, Agustín en *X De Trinitate*, capítulo V, al establecer el modo en que el alma conoce, dice que el alma “como no puede introducir los cuerpos en sí, por ser una región de naturaleza incorpórea, envuelve y arrebatada sus imágenes y las forma en sí misma de sí misma; pues les comunica de su sustancia para formarlas, si bien conserva algo que le permita juzgar libremente de la especie de tales imágenes. Y esto es sobre todo la mente, es decir, la inteligencia racional, que se conserva y juzga, pues aquellas partes del alma que son informadas por las semejanzas de los cuerpos, pensamos que también las compartimos con los animales”<sup>14</sup>. En estas palabras se expresa que el juicio del alma racional versa acerca de las imágenes con que se informan las potencias sensitivas. Pero tales imágenes no permanecen tras la muerte, ya que son recibidas en un órgano corporal. Así pues, tampoco el juicio del alma racional, que es su entender, permanece en el alma tras la muerte.

### *Contraobjeciones*

1. POR EL CONTRARIO, según el Damasceno<sup>15</sup>, ninguna sustancia es destituida de su operación propia; y puesto que la

---

<sup>13</sup> Y el ángel, como criatura que es, no puede crear ni siquiera subsidiariamente. Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 27, a. 3, ad 17; *Q. D. De Potentia*, q. 3, a. 4.

<sup>14</sup> Cap. 5 (PL 42, 977).

<sup>15</sup> *De fide*, II, c. 23 (PG 94, 949 B; Bt 142).

operación propia del alma es entender, el alma entiende tras la muerte.

2. Además, algo se vuelve pasivo a causa de su unión a un cuerpo material, y por separación de éste, activo. Pues lo cálido obra y padece por la unión del calor a la materia, pero si existiera el calor sin la materia, obraría y no padecería<sup>16</sup>. Luego también el alma, al separarse del cuerpo, se vuelve totalmente activa. Pero que las potencias del alma no puedan conocer por sí mismas sin los objetos exteriores les compete en cuanto son pasivas, como dice el Filósofo en el libro II *De anima*<sup>17</sup>. Luego el alma, tras separarse del cuerpo, podrá entender por sí misma, sin tomar nada de otros objetos.

3. Además, Agustín dice en el libro IX *De Trinitate* que “la mente recoge las noticias de las cosas corpóreas por medio de los sentidos corporales, y las de las incorpóreas por medio de sí misma”<sup>18</sup>; y como siempre estará presente a sí misma, podrá tener al menos conocimiento de las realidades incorpóreas.

4. Además, como se ve por la autoridad de Agustín que hemos citado<sup>19</sup>, el alma conoce las realidades incorpóreas envolviendo y arrebatando en sí misma las imágenes de éstas. Pero esto lo podrá hacer más libremente tras separarse del cuerpo, tanto más cuanto que en esa misma autoridad dice Agustín que lo hace de sí misma. Así que separada del cuerpo podrá entender mejor.

5. Además, en el libro *De spiritu et anima*<sup>20</sup> se dice que el alma separada del cuerpo lleva consigo sus potencias. Pero se

---

<sup>16</sup> Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, c. 7 (324 b 4 ss.).

<sup>17</sup> *De anima*, II, 10 (417 a 2 sqq.), según la interpretación de Averroes, *ibid.*, com. 51 y 52 (VI 1, 76v-77v), cit. *Super Sent.*, III, d. 3, q. 2, a. 1, arg. 5.

<sup>18</sup> Cap. 3 (PL 42, 963).

<sup>19</sup> Cap. 5 (PL 42, 977).

<sup>20</sup> Cap. 15 (PL 40, 791).



llama cognoscitiva en razón de éstas. Luego podrá conocer tras la muerte.

*Respuesta.*

Como dice el Filósofo en I *De anima*<sup>21</sup>, si no existe ninguna operación propia del alma, es decir, que pueda ejercer sin el cuerpo, es imposible que el alma se separe de éste, pues la operación de una cosa es como su fin, ya que es lo óptimo de ella<sup>22</sup>. De ahí que, del mismo modo que sostenemos firmemente según la fe católica<sup>23</sup> que el alma tras la muerte permanece una vez separada del cuerpo, también tengamos que sostener que, existiendo sin el cuerpo, puede entender. Pero resulta difícil examinar cómo lo hace, pues hay que atribuirle un modo de entender distinto del que ahora tiene, ya que es manifiesto que ahora no puede entender sin convertirse a los fantasmas, y éstos tras la muerte no permanecerán de ningún modo<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> *De anima*, I, 2 (403 a 10).

<sup>22</sup> Aristóteles, *De caelo*, II, 4 (286 a 8). Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 24, a. 10, arg. 10.

<sup>23</sup> Pseudo-Augustín, *De eccl. Dogm.*, Cap. 16 (PL 58, 984 C-D), cit. C. G., II, c. 79.

<sup>24</sup> Tomás de Aquino defiende que nuestro intelecto necesita convertirse al fantasma para entender en acto su objeto propio, que es la *quidditas rei sensibilis* (la quiddidad o esencia de las realidades sensibles). Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 8, co. Pero esto no significa que nuestro entendimiento sólo puede conocer lo representable por fantasmas: “No es necesario que todo lo que es conocido por el hombre esté sujeto al sentido, o se conozca inmediatamente por un efecto sensible; pues el intelecto también se entiende a sí mismo por medio de su acto, que no puede ser captado por los sentidos”. *Q. D. De Malo*, q. 6, a. un., ad 18. Más bien se quiere decir que el intelecto debe apoyarse en ellos para considerar en acto lo que entiende. “No podemos tampoco considerar las cosas de que tenemos ciencia, sino convirtiéndonos a los fantasmas”. Cfr. *Q. D. De Anima*, a. 15, co. Quizá el siguiente texto puede dar una idea de la concepción tomista: “El fantasma es el principio de nuestro conocimiento como aquello de dónde comienza nuestra operación, no como algo pasajero, sino como permanente, a la manera de cierto fundamento de la operación intelectual; del mismo modo

Algunos<sup>25</sup> dicen que, del mismo modo que ahora recibe las especies de las realidades sensibles mediante los sentidos, entonces las podrá recibir sin la intervención de ningún sentido. Pero esto parece imposible, porque no se pasa desde un extremo a otro sino a través de los puntos intermedios. Como la especie tienen en la realidad sensible un ser máximamente material, y, en cambio, en el intelecto, sumamente espiritual, es preciso que pase a esta espiritualidad mediante ciertos grados. Así, en el sentido tiene un ser más espiritual que en la realidad sensible, y en la imaginación, todavía más espiritual que en el sentido, y de este modo va ascendiendo progresivamente.

Por eso otros<sup>26</sup> sostienen que el alma entiende tras la muerte en virtud de las especies que ha recibido mientras estaba en el cuerpo y que conserva en sí. Esta opinión es reprobada por algunos<sup>27</sup> que siguen el parecer de Avicena<sup>28</sup>, pues como el alma intelectual no usa órgano corporal<sup>29</sup> en razón del intelecto, no puede haber nada en la parte intelectual de alma que no se encuentra en ella como inteligible, mientras que en las potencias que usan órgano corporal se puede conservar algo de un modo no cognoscitivo, como en cierto sujeto corporal. Por eso hay ciertas potencias sensitivas que no siempre aprehenden en acto las intenciones que en sí conservan, como se ve claramente en la imaginación y la memoria. De modo que parece que en la parte

---

que los principios de la demostración deben permanecer en todo el proceso científico, ya que los fantasmas se comparan al entendimiento como objetos en los que considera todo lo que considera, bien sea como representación perfecta, bien por negación". *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 2, ad 5.

<sup>25</sup> Parece que San Buenaventura, cfr. *Super Sent.*, IV, d. 50, p. II, a. 1, q. 1, (p. 1046).

<sup>26</sup> Gundisalvo, *De anima*, cap. 10 (ed. Muckle, p. 97, 12).

<sup>27</sup> Sin encontrar.

<sup>28</sup> *De anima*, V, c. 6 (f. 25vb sqq.) ut supra q. 10 a. 2.

<sup>29</sup> Aristóteles, *De anima*, III, 7 (429 a 26), como se dice más arriba, cfr. *De Veritate*, q. 18 a. 8, 12.

intelectiva sólo se conserva lo que se aprehende en acto, y, por tanto, el alma tras la muerte no puede entender de ningún modo mediante las especies que ha recibido previamente de las cosas. Pero esto no parece que sea así, ya que todo lo que se recibe en algo es recibido según el modo del recipiente<sup>30</sup>. Puesto que la sustancia inmaterial tiene un ser más fijo y estable<sup>31</sup> que la sustancia corpórea, en la parte intelectual las especies se recibirán más firme y establemente que en una realidad material; y aunque se reciban en ella como inteligibles, no es preciso que siempre sean entendidas en acto, ya que no siempre se encuentran en ella en acto perfecto ni en potencia pura, sino en acto incompleto, que es intermedio entre la potencia y el acto, que es en lo que consiste que algo sea entendido habitualmente<sup>32</sup>. Por eso también el Filósofo dice que el alma intelectual es el lugar de las especies en el III *De anima*<sup>33</sup>, en cuanto las retiene y conserva en sí. Con todo, las especies previamente recibidas y luego conservadas no bastan para dar razón del conocimiento que es preciso admitir en el alma separada, si tenemos en cuenta, de un lado, las almas de los niños, y, de otro, que habrá muchas cosas que serán conocidas por el alma separada que ahora no son conocidas por nosotros, como las penas del infierno y otras semejantes.

Por eso otros<sup>34</sup> dicen que el alma separada, aunque no reciba de las cosas, tiene sin embargo la capacidad de conformarse a las cosas que ha de conocer cuando está en presencia de éstas, como vemos a la imaginación componer por sí misma algunas formas

<sup>30</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 2, 18 en nota.

<sup>31</sup> Cfr. *Liber de causis*, prop. 9 (8) et <Adam Pulchre-Mulieris> *Liber de Intelligentiis*, XLVI [4] (ed. Baeumker, p. 55).

<sup>32</sup> El conocimiento habitual no es un conocimiento operativo, es decir, en acto segundo, pero sí en acto primero. El que dispone de él, aunque no se encuentre actualmente considerando lo sabido, puede pasar a considerarlo cuando quiere. Cfr. Murillo, J. I., □Hábito y libertad□, cit.

<sup>33</sup> Cap. 4 (429 a 27) según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 303, 17).

<sup>34</sup> <Adam Pulchre-Mulieris>, cfr. q. 10 a. 6 169; y Guillermo de Alvernia. *De universo*, I, c. 13 (ed. Opera Omnia, Parisiis 1674, p. 703).

que nunca recibió por los sentidos. Pero esto tampoco se sostiene, porque es imposible que algo se haga pasar a sí mismo de la potencia al acto. Ahora bien, nuestra alma está en potencia respecto a las semejanzas de las cosas con que conoce; luego es preciso que sean puestas en acto no por el alma misma, sino por algo que tiene dichas semejanzas en acto, sea por las cosas mismas o por Dios en el que se encuentran todas las formas en acto. Por eso ni la imaginación ni el intelecto componen forma alguna sin precedente, sino sólo desde otras preexistentes, como se compone la forma de un monte áureo desde las semejanzas preexistentes del oro y el monte.

Por esto otros<sup>35</sup> dicen que las formas con que entiende el alma separada han sido impresas en ella por Dios desde su creación. Según algunos, ahora entendemos mediante ellas, de modo que, con los sentidos, el alma no adquiere realmente nuevas especies, sino que tan sólo es despertada para intuir en sí las especies. Esto dijeron los platónicos, para quienes aprender es tan sólo recordar. Pero la experiencia contradice esta opinión. En efecto, vemos que quien carece de un sentido carece de una ciencia<sup>36</sup>, pues quien carece de la vista no puede tener la ciencia de los colores; y esto no ocurriría si el alma no necesitara recibir de los sentidos especies para conocer. En cambio, según otros<sup>37</sup>, el alma, cuando se encuentra unida al cuerpo, no entiende mediante dichas especies concreadas porque se lo impide el cuerpo, pero entenderá por ellas cuando esté separada de él. Sin embargo, también parece duro admitir que unas especies infundidas naturalmente en el alma sean totalmente impedidas por el cuerpo, siendo así que la conjunción del cuerpo con el alma no es accidental al alma sino natural, y no encontramos de dos que son naturales a una cosa que uno impida totalmente al otro, pues en ese caso este último existiría en vano. Esta posición está además

---

<sup>35</sup> Los platónicos, cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 10 a. 6, 145 en nota.

<sup>36</sup> Cfr. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, I, 30 (81 a 38).

<sup>37</sup> Sin localizar.

en desacuerdo con la opinión del Filósofo en II *De anima*<sup>38</sup>, que compara el intelecto del alma humana a una tabla en la que nada se ha escrito.

Y por eso hay que decir, en cambio, que cada cosa recibe el influjo de lo superior a ella de acuerdo con su ser propio<sup>39</sup>. El alma racional adquiere el ser de un modo intermedio entre las formas separadas y las materiales. Pues las formas separadas, es decir, las de los ángeles, reciben el ser de Dios sin depender de la materia ni recibirlo en ella; las formas materiales reciben el ser de Dios en la materia y dependiente de la materia, ya que sin materia no se puede conservar; pero el alma racional, aunque es cierto que adquiere de Dios el ser en la materia, en cuanto es forma del cuerpo, y por eso se encuentra unida al cuerpo según el ser, no por esto su ser depende del cuerpo, pues puede conservarse sin él. Y por esta razón el alma racional también recibe el influjo de Dios de un modo intermedio entre los ángeles y las sustancias materiales. Pues recibe la luz intelectual de tal modo que su conocimiento intelectual está ordenado al cuerpo en la medida en que recibe de las potencias corpóreas los fantasmas y tiene que mirar hacia ellos al considerar en acto, en lo cual resulta inferior a los ángeles; sin embargo, esta luz no está vinculada al cuerpo, en el sentido de que su operación se ejerza mediante el cuerpo, y en esto resulta superior a cualquier forma material, que no obra sino unida a la materia. Ahora bien, cuando el alma esté separada del cuerpo, como su ser ni dependerá del cuerpo ni existirá en él, recibirá el influjo del conocimiento intelectual de tal modo que ni estará ligada al cuerpo, en el sentido de que lo ejerza por el cuerpo, ni tendrá orden alguno al cuerpo. De ahí que cuando el alma, al ser creada, es infundida en el cuerpo, no se le dé ningún conocimiento intelectual sino por orden a las potencias corpóreas, ya que puede, mediante el intelecto agente, hacer a los fantasmas, que son inteligibles en potencia, inteligibles en acto, y recibir

---

<sup>38</sup> Cap. 4 (429 b 31), según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 305, 1)

<sup>39</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 1, a. 2, 18 en nota.

mediante el intelecto posible las especies inteligibles así abstraídas. Ésta es la razón de que, cuando tiene el ser unido al cuerpo, en estado de viador, no conozca siquiera aquellas cosas cuyas especies conserva, sino mirando hacia los fantasmas. Por eso, aun las revelaciones divinas se le presentan tan sólo bajo las especies de los fantasmas<sup>40</sup>; y tampoco puede entender las sustancias separadas, porque no pueden ser conocidas suficientemente a través de las especies de las cosas sensibles. En cambio, cuando tenga el ser desligado del cuerpo, recibirá el influjo del conocimiento intelectual como lo reciben los ángeles, sin orden alguno al cuerpo, ya que recibirá de Dios mismo las especies de las cosas, y no será preciso, para entender en acto mediante éstas o mediante las que adquirió antes, convertirse a los fantasmas, y podrá ver con conocimiento natural las sustancias separadas, ángeles o demonios, aunque no a Dios, lo cual no es concedido a ninguna criatura sin la gracia<sup>41</sup>.

De lo que se desprende que el alma tras la muerte entiende de tres modos: el primero, por las especies que ha recibido de las cosas mientras se encontraba en el cuerpo; el segundo, por las especies infundidas por Dios en su misma separación del cuerpo; y el tercero, viendo las sustancias separadas e intuyendo en ellas las especies de las cosas. Ahora bien, esto último no está sujeto a

---

40 Tomás de Aquino se plantea en otro lugar por qué, según algunos relatos, los santos que se dice que han resucitado, sostenían haber visto ciertas imágenes, como, por ejemplo, campos, ríos, etc. Su respuesta es que “el alma separada no tiene el mismo modo de conocer que cuando está en el cuerpo. Así pues, de las cosas que aprehende el alma separada según el modo que le es propio y, por tanto, sin fantasmas, al volver al estado anterior, de nuevo unida al cuerpo, queda en ella un conocimiento según el modo que le conviene entonces, es decir, con conversión a los fantasmas. Y, por tanto, lo que vieron inteligiblemente, lo narran imaginativamente”. *Q. D. De Anima*, a. 19, ad 18.

41 Tomás de Aquino distingue entre el conocimiento natural de Dios, que llega a Él desde los efectos, es decir, las criaturas, y lo conoce como Primer Principio de lo real; y el conocimiento de la esencia de Dios, o visión de Dios, que sólo es posible a una inteligencia creada si es elevada por la gracia (*lumen gloriae*), pues es una participación del conocimiento que tiene de Sí mismo. Cfr., por ejemplo, *S. Th.*, I, q. 12, a. 2, co.

su propio arbitrio, sino más bien al de la sustancia separada, que abre su inteligencia hablando y la cierra callando. De cómo sea esta locución se ha hablado en otro lugar<sup>42</sup>.

### *Respuestas a las objeciones*

1. ASÍ PUES, A LA PRIMERA OBJECCIÓN, HAY QUE RESPONDER que la operación del intelecto común al alma y el cuerpo es la operación que compete actualmente al alma intelectiva en orden a las potencias corpóreas, se tome esto según la parte superior del alma o según la inferior<sup>43</sup>. Pero, tras la muerte, el alma separada del cuerpo tendrá una operación que no se ejercerá mediante el órgano corporal ni tendrá orden alguno al cuerpo.

2. Y con esto se responde también a la segunda objeción.

3. A la tercera debe decirse que aquella autoridad habla del provecho del mérito, lo que queda claro por otra glosa que dice en el mismo lugar “Algunos afirman que tras la muerte crecen y decrecen los méritos”<sup>44</sup>, para que se entienda que ya no sacan provecho del conocer en el sentido de que les corresponda mayor mérito o premio, o de que se les deba un conocimiento más claro; pero no en el sentido de que no conozcan después nada que antes ignoraran, pues consta que conocerán las penas del infierno que ahora no conocen.

4. A la cuarta debe decirse que el Filósofo en III *De anima* sólo habla del intelecto unido al cuerpo, pues es la única consideración del intelecto que compete al filósofo natural.

---

<sup>42</sup> *Q. D. De Veritate*, q. 9, a. 4 y a. 7.

<sup>43</sup> En otro lugar precisa que “el entender, en cuanto que procede del intelecto, no es una acción común al alma y el cuerpo (pues el intelecto no entiende mediante ningún órgano corporal), sino que es común al alma y al cuerpo por parte del objeto, en cuanto que entendemos abstrayendo de los fantasmas, que están en un órgano corporal”. *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 2.

<sup>44</sup> *Glossa ordinaria* sobre *Eccl.* IX

5. A la quinta debe decirse que, aunque la naturaleza del alma sea la misma antes y después de la muerte en cuanto a la razón específica, su modo de ser no es el mismo, y, por consiguiente, tampoco su modo de obrar.

6. A la sexta debe decirse que en el alma separada permanecerá la potencia intelectual y el intelecto agente y posible, pues tales potencias no son causadas en el alma a partir del cuerpo; aunque en el alma unida al cuerpo tienen cierto orden al cuerpo que no tendrán en el alma separada<sup>45</sup>.

7. A la séptima debe decirse que el Filósofo habla del entender que ahora nos corresponde en orden a los fantasmas; pues éste es impedido cuando está impedido el órgano corporal, y se corrompe totalmente cuando éste se corrompe.

8. A la octava debe decirse que las mismas potencias que están ahora en el alma estarán en el alma separada, porque son naturales, y a lo natural le corresponde permanecer, aunque ahora tengan un orden al cuerpo que entonces no tendrán, como se ha dicho.

9. A la novena debe decirse que las potencias intelectivas permanecen en el alma separada tanto en cuanto que radican en la esencia del alma como en cuanto que se ordenan al acto; y no es

---

<sup>45</sup> “La necesidad de admitir en nosotros un intelecto posible se debe a que a veces nos somos inteligentes en potencia y no en acto; de modo que tiene que haber en nosotros cierta capacidad que esté en potencia respecto de los inteligibles antes de entender, pero que se reduce al acto respecto de aquéllos cuando sabe, y, ulteriormente, cuando los considera. La necesidad de admitir un intelecto agente se debe a que las naturalezas de las realidades materiales, que nosotros entendemos, no subsisten fuera del alma como inmateriales e inteligibles en acto, sino tan sólo como inteligibles en potencia; y, por eso, es preciso que exista alguna capacidad que las haga inteligibles en acto, a la que llamamos intelecto agente. Ninguna de estas dos exigencias tiene lugar en los ángeles; pues nunca están solamente en potencia de entender respecto de lo que naturalmente entienden ni sus inteligibles están en potencia, sino en acto, pues entienden en primer lugar y principalmente las realidades inmateriales”. *S. Th.*, I, q. 54, a. 4, co. Lo característico de la actual unión del alma con el cuerpo es que el alma sólo participa de las substancias superiores la luz intelectual (el entendimiento agente) y no las especies. Cfr. *Q. D. De Anima*, a. 15, ad 3.



preciso que aquellos hábitos que se han adquirido en el cuerpo sean destruidos, salvo que se acepte la opinión referida, que dice que no permanece ninguna especie en el intelecto salvo mientras es entendida en acto. Aun concediendo que aquellos hábitos no permanecieran, permanecería la potencia intelectual ordenada de otro modo a sus actos.

10. A la décima debe decirse que el alma tras la muerte entiende mediante especies; y que puede, sin duda, entender mediante las que adquirió en el cuerpo, aunque éstas no basten en toda ocasión, como dice la objeción.

11-12. Aceptamos las otras dos.

13. A la decimotercera debe decirse que la infusión de los dones gratuitos no se extiende a los que están en el infierno, pero que éstos no son privados de la participación de lo que corresponde al estado de naturaleza, “pues nada es universalmente privado de la participación del bien”, como dice Dionisio en el segundo capítulo de *La Jerarquía celeste*<sup>46</sup>. La mencionada infusión de las especies que tiene lugar en la separación del alma y el cuerpo corresponde a la condición natural del alma separada, y, por tanto, tampoco son privadas de ella las almas de los condenados.

14. A la decimocuarta debe decirse que Agustín intenta mostrar con aquellas palabras cómo el alma se rodea de las semejanzas corporales, hasta el punto de que, en ocasiones, llega a considerar que ella misma es cuerpo, como ocurre en la opinión de los antiguos filósofos<sup>47</sup>. Y dice que esto ocurre porque el alma, dirigida a los cuerpos mediante los sentidos externos, se aficiona a ellos, y por eso intenta introducirlos en sí en la medida de lo posible. Pero, como es incorpórea, no puede introducirlos en sí misma, sino que introduce de algún modo sus semejanzas en la región de naturaleza incorpórea, en la medida en que las formas

---

<sup>46</sup> § 3 (PG 3, 141 C) según la traducción del Eriúgena (Dion. 764).

<sup>47</sup> Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 6-7 (PL 42, 978).

que se encuentran en la imaginación, si bien están sin materia, no llegan hasta la región de naturaleza incorpórea, porque no están desligadas de los lastres de la materia. Se dice que arrebatada estas semejanzas en cuanto que las abstrae como de un modo súbito. Se dice que las envuelve en cuanto que las simplifica o en cuanto que las compone o divide. Las convierte en sí misma en cuanto que son recibidas en la potencia del alma, esto es, en la imaginativa. Las hace de sí misma porque el alma misma es la que forma en sí tales imágenes, de modo que allí<sup>48</sup> □de□ denota el principio eficiente. Y por eso añade que el alma otorga algo de su sustancia en la formación de estas especies, ya que alguna parte del alma radicada en su sustancia es destinada a este oficio de la formación de las imágenes. Pero como todo el que juzga sobre algo debe encontrarse libre de ello, razón por la cual el intelecto ha sido hecho puro e inmixto para que lo juzgue todo, según el Filósofo<sup>49</sup>, por eso, para que el alma juzgue acerca de tales imágenes, que no son las cosas mismas sino sus semejanzas, es preciso que exista algo superior en el alma que no es ocupado por estas imágenes, y tal es la mente, que puede juzgar de dichas imágenes. En cambio, no es necesario que la mente juzgue sólo acerca de estas imágenes, sino que también juzga en ocasiones aquellas que ni son cuerpos ni semejanzas de los cuerpos.

---

<sup>48</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 1 a. 1, 206 en nota.

<sup>49</sup> *De anima*, III, 7 (429 a 18), cit. *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 3, 173.

## ARTÍCULO 2: SI EL ALMA SEPARADA CONOCE LOS SINGULARES

En segundo lugar se indaga si el alma separada conoce los singulares<sup>1</sup>.

### *Objeciones*

1. Y PARECE QUE NO, porque si conoce los singulares o bien lo hace mediante especies concreadas o bien mediante especies adquiridas. Pero no puede ser por especies adquiridas porque en el alma intelectual no se reciben especies singulares sino universales, “y del alma sólo esto (el género) se separa del cuerpo, como lo perpetuo de lo corruptible”, según el Filósofo<sup>2</sup>. Y tampoco por especies concreadas porque, como los singulares son infinitos, sería preciso admitir infinitas especies concreadas con ella, lo cual es imposible. Luego el alma separada no conoce los singulares.

2. Se objetaba que conoce los singulares mediante la especie universal. —Sin embargo, la especie indistinta no puede ser principio de conocimiento distinto. Ahora bien, la especie universal es indistinta, mientras que el conocimiento de los singulares es un conocimiento distinto. Luego el alma separada no puede conocer los singulares mediante especies universales.

---

<sup>1</sup> Lugares paralelos: *Super Sent.*, IV, d. 50, q. 1, a. 3; *S. Th.*, I, q. 89, a. 4; *Q. D. De Anima*, a. 20.

<sup>2</sup> *De anima*, II, c. 2 (413 b 25) según la traducción antigua (ed. Alonso, p. 125, 16).

3. Se objetaba<sup>3</sup> que el alma separada, ante la presencia del singular, se conforma con él y así lo conoce. —Sin embargo, cuando el singular está presente al alma, o bien transita al alma algo del singular o no transita nada. En el caso afirmativo, el alma separada recibe algo del singular, y esto no parece aceptable; y en el caso negativo, las especies que se encuentran en el alma continúan siendo comunes, y no es posible conocer con ellas el singular.

4. Además, nada que está en potencia es educido por sí mismo al acto. Pero el alma cognoscitiva está en potencia respecto de las cosas cognoscibles. Luego no puede educirse a sí misma al acto para conformarse con ellas. De modo que parece que el alma separada no conoce los singulares en presencia de los singulares.

#### *Contraobjecciones*

1. POR EL CONTRARIO, en *Luc. XVI* se dice que el rico en el infierno conoció a Abrahán y a Lázaro, y que recordaba a sus hermanos todavía vivos; luego el alma separada conoce los singulares.

2. Además, no hay dolor sin conocimiento<sup>4</sup>. Pero el alma padecerá dolor por el fuego y las otras penas del infierno. Así que conocerá los singulares.

#### *Respuesta*

Hay que decir que, como se ha afirmado<sup>5</sup>, el alma separada conoce de dos modos: uno, mediante las especies en ella

---

<sup>3</sup> <Adam Pulchre-Mulieris>, cfr. q. 10, a. 6; y Guillermo de Alvernia, *De universo*, I, 2, c. 13 (ed. Opera omnia, Parisiis 1674, p. 703).

<sup>4</sup> Cfr. I-II, q. 35, a. 1.

infundidas en la separación misma; y otro, mediante las especies que recibió en el cuerpo. En cuanto al primer modo, hay que asignar al alma separada un conocimiento semejante al angélico, de modo que, al igual que los ángeles conocen los singulares por especies concreadas, también el alma lo hace por especies infundidas en la separación misma. Como las ideas que se encuentran en la mente divina son productoras de las cosas tanto por lo que hace a la forma como a la materia<sup>6</sup>, es preciso que sean ejemplares y semejanzas de éstas en cuanto a ambas. Por eso, mediante ellas se conoce la realidad no sólo según la naturaleza del género y la especie, que se toma de los principios formales, sino también según su singularidad, cuyo principio es la materia. Las formas concreadas con las mentes angélicas y que adquieren las almas en su separación son ciertas semejanzas de aquellas razones ideales que están en la mente divina; de modo que, así como de aquellas ideas fluyen las cosas para subsistir en forma y materia, fluyen también en las mentes creadas especies que son cognoscitivas tanto de la forma como de la materia, esto es, en cuanto a la naturaleza universal y en cuanto a la singular. Y así, mediante tales especies el alma separada conoce los singulares<sup>7</sup>.

Las especies que son recibidas por medio de los sentidos son semejantes a las cosas sólo según aquello que las cosas pueden obrar, esto es según la forma. Y por eso con ellas no se pueden conocer los singulares, a no ser en la medida en que se reciben en

---

<sup>5</sup> *Q. D. De Veritate*, a. 1, donde distingue tres modos.

<sup>6</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 3 a. 8.

<sup>7</sup> Conviene llamar la atención sobre esta diferencia entre las especies que proceden de la abstracción y las que proceden por infusión. Esto exige evitar entender las especies infusas al modo de nuestras ideas. “Hay que tener en cuenta que no siempre la especie por la que se conoce algo es abstraída de la realidad que es conocida por ella, sino sólo cuando el cognoscente recibe la especie de la realidad. En ese caso, esta especie recibida es más simple e inmaterial en el cognoscente que en la realidad conocida. Pero si ocurre al contrario, o sea, que la realidad conocida es más inmaterial y más simple que el cognoscente, entonces la especie de la realidad conocida no se dice abstracta, sino impresa e infundida (*influxa*)”. *Q. D. De Anima*, a. 17, ad 4.

alguna potencia que usa órgano corporal, en la cual se reciben de alguna manera materialmente y, por tanto, particularmente<sup>8</sup>. Pero en el intelecto, que está totalmente desprovisto de materia, sólo pueden ser principio de conocimiento universal, salvo por cierta reflexión dirigida hacia los fantasmas de los cuales se abstraen las especies inteligibles. Esa reflexión no podrá darse tras la muerte, una vez corrompidos los fantasmas. Pero el alma podrá aplicar dichas formas universales a los singulares, de los que tendrá noticia por otro tipo de conocimiento<sup>9</sup>.

### *Respuesta a las objeciones*

1. ASÍ PUES, A LA PRIMERA HAY QUE DECIR que el alma separada no conoce los singulares ni mediante las especies adquiridas en el cuerpo ni mediante especies concreadas, sino mediante especies infundidas en ella en la separación. Y no es preciso que se le infundan entonces infinitas especies para conocer los singulares; de una parte, porque los singulares que tiene que conocer no son infinitos en acto, y, de otra, porque, mediante la semejanza de una especie, la sustancia separada puede conocer todos los individuos de aquella especie, en la medida en que aquella semejanza de la especie se hace semejanza propia de cada uno de los singulares según el propio respecto a este o aquel individuo, como también se ha dicho a propósito de los ángeles en la *Cuestión acerca de los Ángeles*<sup>10</sup>, y como es claro que ocurre en la esencia divina, que es no sólo semejanza de

---

<sup>8</sup> “Por más universales que se reúnan, nunca de ellos se origina un singular”. *Q. D. De Anima*, a. 12, co.

<sup>9</sup> La necesidad de las potencias sensibles para captar el singular se refiere a la captación de un determinado singular y no al conocimiento del singular, en cuanto tal, que es captado también por la inteligencia. Cfr. *S. Th.*, I, q. 86, a. 1; *Q. D. De Veritate*, q. 2, a. 5 y 6; q. 10, a. 5; *C. G.*, I, c. 65; *Q. D. De anima*, a. 20. Cfr. Murillo, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, cit., pp. 75-90.

<sup>10</sup> Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 8, a. 11.

los individuos de una especie, sino semejanza propia de todos los entes, según sus diversos respectos a las diversas cosas.

2. A la segunda debe decirse que las especies con que el alma separada conoce los singulares, aunque sean en sí inmatrimales y, por lo tanto, universales, son, sin embargo, semejanzas de la realidad tanto en cuanto a la naturaleza universal como en cuanto a la naturaleza singular. Por eso nada impide que mediante ellas sea conocido el singular.

3-4. Las otras las aceptamos.