

«EL ÁRBOL CELESTE»: LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

David Torrijos Castrillejo
Universidad Eclesiástica San Dámaso

RESUMEN

La visión del hombre de santo Tomás de Aquino resulta digna de ser propuesta en el siglo XXI como una alternativa a los reduccionismos antropológicos triunfantes en el discurso público actual. Para él, el ser humano no es un mero animal, pero tampoco es un puro espíritu que puede usar de su cuerpo como si de una entidad ajena a sí mismo se tratara. Esta visión del ser humano, metafísica y unitaria, no es extraña tampoco a una antropología que parte de una experiencia de «primera persona». La conciencia de sí mismo lleva al ser humano a adver-

tir que es corpóreo, pero también le permite remontarse hasta su condición espiritual. Además, ello implica que nuestra alma es inmortal y nuestra acción libre, amén de tener consecuencias sobre nuestra corporalidad, que es la de un animal espiritual. La índole espiritual del hombre lo hace intrínsecamente orientado hacia Dios: el ser humano es un «árbol puesto del revés» porque su vida no se funda sólo en sus facetas materiales, sino que, a fin de cuentas, debe vivir aspirando a arraigarse en Dios como meta de su transcurso biográfico.

En un texto inédito recientemente aparecido, el papa Benedicto XVI se refería a la «imagen cristiana del hombre» de santo Tomás de Aquino junto con otras muchas elaboradas en contexto cristiano¹. Efectivamente, la mirada al hombre proporcionada por el Aquinate se cuenta entre las más reputadas de toda la historia del pensamiento cristiano.

[1] Cf. Benedicto XVI, «L'immagine cristiana dell'uomo», en Livio Melina y José Granados (eds.), *La verità dell'amore: Tracce per un cammino*, Siena: Cantagalli, 2024, pp. 31-42.

En estos años en que estamos celebrando el triple centenario del Doctor Angélico (de su canonización, muerte y nacimiento), vamos a centrarnos en estas páginas en su singular acercamiento al ser humano, que constituye una de las concepciones antropológicas más equilibradas de la historia del pensamiento. Para ello, comenzaremos situando la aproximación al hombre del Aquinate en el contexto contemporáneo. Después, prestaremos atención a su personal manera de comprender al hombre como íntima unidad en la que se aprecian dos facetas aparentemente en contraste mutuo, su condición corpórea y su índole espiritual. Esto nos llevará a adentrarnos después en las peculiares características del alma humana y la actividad de la que es capaz.

1. LA ACTUALIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO

La mayor objeción que podría desanimarnos al estudiar a santo Tomás de Aquino es su aparente inactualidad. ¿Cómo un pensador del siglo XIII podría iluminar el conocimiento antropológico a estas alturas? Incluso lectores del Aquinate que se han acercado a él con benevolencia creen que adolecería de un general defecto, propio de la aproximación al hombre habitual en el mundo antiguo y en el Medioevo; según ellos, santo Tomás ignoraría un acercamiento fenomenológico al hombre en cuanto sujeto, el cual es «irreductible al cosmos y a la visión objetivista de la realidad»². Frente a esta cuestionable aproximación que, al parecer, usaría el santo doctor, empleando conceptos inadecuados para hablar de la persona humana, sería menester introducir nuevas nociones no meramente cosmológicas y ajenas a la subjetividad humana. Sin embargo, como ha puesto de relieve Pérez López, un filóso-

[2] Ángel Pérez López, *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: Estudio histórico-analítico de la integración en Persona y acción de Karol Wojtyła*, Valencia: Edicep, 2012, p. 136.

sofo contemporáneo como Karol Wojtyła (después papa Juan Pablo II) ha percibido con agudeza cómo esas dimensiones más «metafísicas» del pensamiento de santo Tomás (que asume nociones como «sustancia», «naturaleza», «*suppositum*»...) no ahogaban su captación de la singular índole del sujeto humano en cuanto subjetividad capaz de consciencia y libertad. Después volveremos sobre esto.

A decir verdad, la antropología de santo Tomás de Aquino, que no pretende disociar el estudio del ser humano de su condición corpórea, es particularmente iluminadora en una época como la nuestra, en que nuevos movimientos intelectuales tratan de presentar al hombre como una pura mente instalada en un cuerpo del cual puede disponer a discreción, pues éste sería un mero instrumento extraño a ella, dispuesto para su uso. Este tipo de forma de ver al ser humano podría calificarse sencillamente como «dualismo» y hoy tendría evidentes representantes entre los defensores del así llamado «transhumanismo» y ciertos defensores de la «transexualidad»³. Por supuesto, en las antípodas de esta concepción debería situarse la de aquellos que reducen el ser humano a un animal y todas sus atribuciones al efecto de una evolución en que sólo leyes físicas y biológicas, ajenas a toda subjetividad, tienen algo que decir.

El punto de vista de santo Tomás es, sin embargo, un término medio, que consigue salvaguardar la unidad entre el cuerpo y el alma, la materialidad y la subjetividad, sin caer en la Escila del materialismo ni en la Caribdis del dualismo. El Aquinate entiende al ser humano como una criatura entre dos mundos, el espiritual, el propio de los ángeles, puros espíritus capaces de existir sin necesidad de ninguna relación con la materia, y el mundo corpóreo, donde se encuentra la variada multitud de las cosas físicas. El hombre está en la cúspide de los vivientes

[3] Cf. Javier Aranguren, *¿Qué es ser un ser humano?*, Madrid: Rialp, 2024, pp. 81-100.

corporales y en el ínfimo lugar de los seres espirituales, convirtiéndose en un «horizonte y límite entre lo corpóreo y lo incorpóreo»⁴.

La crítica a la metafísica tradicional por parte de los filósofos modernos que creen inapropiados los análisis ontológicos clásicos para estudiar el hombre puede ser soslayada fácilmente leyendo la obra del Aquinate con una visión de conjunto. Uno se quedaría con una imagen un tanto limitada de la visión del hombre sostenida por él si se fijase tan sólo en el análisis de las facetas antropológicas en cuanto tales, olvidándose de que el hombre no es estudiado sólo bajo este punto de vista sino también en acción. Una de las mayores contribuciones de santo Tomás a la historia del pensamiento es la elaboración de una doctrina moral completa, de carácter teológico, sí, pero que también puede ser contemplada como una ética renovada. En el tratamiento de la moral, especialmente en la *Secunda pars* de la *Summa theologiae* encontramos una reflexión donde muchos aspectos antropológicos caros para la sensibilidad actual son examinados con gran detalle. Entre ellos, destaca un sugestivo estudio sobre la afectividad, de gran relevancia para el desarrollo de una psicología actualizada, pero también inspirada en las reflexiones del Aquinate⁵.

[4] Thomas Aquinatis, *Summa contra gentiles*, II, cap. 68. En *Super Sententiis*, III, prol. dice también que es «el horizonte y el límite entre la naturaleza espiritual y corporal». Cuando no diga lo contrario, las traducciones de textos antiguos o modernos son mías. Estas palabras del Aquinate evocan las reflexiones de Nemesio de Émesa, conocidas por él a través de la traducción latina de Burgundio de Pisa, que atribuye este libro a Gregorio de Nisa: «[...] el hombre se encuentra en el límite entre la esencia inteligible y la esencia sensible. Por el cuerpo y sus facultades, el hombre está a la par de los animales irracionales y de los inanimados, y, por su racionalidad, junto a las esencias incorpóreas». Nemesio de Émesa, *La naturaleza del hombre*, Madrid: Ciudad Nueva, 2022, p. 83 (cap. 1).

[5] Cf. Martín F. Echavarría, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, La Plata: UCALP, 2009. Los estudios sobre la afectividad humana según el Aquinate, se han multiplicado últimamente; me limito a señalar algunos ejemplos de estudios generales: cf. Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22–48*, Cambridge: Cambridge

La vinculación del ser humano con la acción proporciona a su pensamiento un aspecto «narrativo» que lo hace particularmente actual para nuestros contemporáneos⁶. En esta perspectiva narrativa debe entenderse también la saludable integración entre la naturaleza y la gracia —el don de Dios— característica del Aquinate, que no considera una extraña a la otra, sino que ve cómo la acción divina se entrelaza con la humana sin detrimento de lo humano ni de lo sobrenatural⁷. No obstante, en estas páginas no podemos ocuparnos también de esta rica dimensión del pensamiento tomasiano.

2.- LA UNIDAD ANTROPOLÓGICA

Como hemos indicado antes, el Aquinate logra enlazar en su visión del ser humano tanto el aspecto más material y corpóreo de nuestra condición como la experiencia de la subjetividad consciente. Ahora bien, precisamente porque pretende responder a tal experiencia, no se cree en condiciones de admitir que el hombre es fundamentalmente un ser espiritual ni que se pueda prescindir de su aspecto corpóreo, ¡incluso para dar cuenta cabal de dicha experiencia de la subjetividad! Así lo ha expresado el genial Chesterton poniendo en boca de santo Tomás las siguientes palabras, dirigidas a sus contemporáneos, fascinados por

University Press, 2009; Nicholas E. Lombardo, *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011; Nicholas Kahm, *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019; Raúl Sacristán López, *Movidos por el amor: Estudio del dinamismo afectivo*, Madrid: Ediciones San Dámaso, 2021.

[6] Cf. Pamela Hall, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame: University of Notre Dame, 1994.

[7] Cf. David Torrijos Castrillejo, «La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez», *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 30 (2020), pp. 39-64; id., «La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino», *Revista Aragonesa de Teología* 30 (2024), pp. 55-88.

la condición espiritual del hombre y, por tanto, algo desdeñosos de su condición corpórea:

Con toda humildad, no creo que Dios hubiera destinado al hombre a ejercitar sólo esa peculiar, elevada y abstracta especie de entendimiento que sois tan afortunados de poseer, sino que creo que existe un campo intermedio de hechos dados por los sentidos para ser tratados por la razón. Creo que en ese campo la razón posee un derecho a mandar como representante de Dios en el hombre. Es cierto que todo esto es menor que los ángeles, pero es mayor que los animales y todos los objetos materiales que el ser humano halla en torno⁸.

Ciertamente, la Edad Media occidental había vivido —intelectualmente hablando— del valioso patrimonio de la ingeniosa síntesis de platonismo y cristianismo llevada a cabo por autores como Agustín de Hipona, Boecio, Pseudo Dionisio... Sin embargo, santo Tomás, cuya condición de dominico no ha de ser pasada por alto bajo este aspecto, no puede olvidar los excesos espiritualistas que se habían producido entre los albigenses, combatidos por la Orden de Predicadores desde su nacimiento⁹.

Por tales razones, el Aquinate, apela «a la experiencia personal e interior»¹⁰ y sostiene que, si bien al conocer nos captamos, pues estamos presentes ante nosotros mismos, no lo estamos de una manera tal que permita conocer adecuadamente qué somos¹¹. Tenemos percep-

[8] Gilbert K. Chesterton, *St. Thomas Aquinas*, New York: Sheed & Ward, 1933, p. 17.

[9] Cf. Vivian Boland, *St Thomas Aquinas*, London: Bloomsbury, 2007, p. 146.

[10] Stephen L. Brock, *Percorsi di sapienza naturale: Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*, Roma: EDUSC, 2023, p. 273.

[11] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1. Véase María del Rosario Neuman Lorenzini, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2014, p. 219.

ción de nuestros propios actos, notamos que vemos, que oímos, que sentimos y entendemos, de tal manera que sabemos que existimos. Pero esta presencia de nuestra propia alma ante nosotros, que nos permite estar vivos en cada momento y cuya actividad se manifiesta mediante tales acciones, no es suficiente para darnos a conocer nuestra propia naturaleza, que sólo percibimos hasta cierto punto por el ejercicio de sus capacidades. Además, la propia experiencia de la subjetividad consciente, en lugar de sumirnos en la fantasía de estar viviendo una vida puramente espiritual, nos recuerda constantemente nuestra condición corpórea. Por eso, no notamos sólo *que entendemos*, sino también que vemos, oímos, caminamos... De esta manera, el Aquinate nos está previniendo de toda tentación de incurrir en un espiritualismo dualista, como el que en su día fascinó a Descartes y alucina hoy en día a quienes se creen meros «usuarios» de su cuerpo, en lugar de seres radicalmente corpóreos¹².

En efecto, el ejercicio de los sentidos apunta a nuestra condición corpórea, pues, aunque algunas personas han llegado a pensar que los sentidos son también meros instrumentos de conocimiento, independientes de nuestro propio ser, el Aquinate cree que son genuinos sujetos de sensación. Si no fuera así, no sería posible que aquello mismo que es percibido por los sentidos (el objeto propio de cada uno de ellos), en algunos casos, pudiera llegar a destruir la capacidad de sentir¹³: una luz demasiado brillante daña el ojo, un sonido demasiado fuerte degrada el oído... Esto es posible porque el sentir no se realiza del mismo modo que el entender. El espíritu, cuanto más comprensible sea aquello que entiende, mejor lo capta y no queda cegado por ello, sino iluminado con más fuerza. Cuanto más comprensible sea lo considerado por nuestra inteligencia, más sale beneficiada la intelección. En cambio, en los sen-

[12] Cf. Brock, *Percorsi di sapienza naturale*, pp. 272-279.

[13] Cf. *ibid.*, pp. 304-306.

tidos existe el exceso en lo sensible. Esto indica que sentir es esencialmente distinto de entender, es una operación no meramente espiritual, sino que incluye lo corpóreo.

Precisamente, reconocer la naturaleza específica del conocimiento de los sentidos permite concebir la actividad de la mente propiamente dicha (el entendimiento y la voluntad) como una faceta superior de la condición humana. La inteligencia tiene un fuerte fundamento fisiológico, en la medida en que nuestra mente es la de un ser corpóreo, cuyo acceso a la realidad parte de la experiencia sensorial. Sin embargo, la inteligencia constituye una actividad de una índole muy peculiar. Al contemplarla, podemos adentrarnos ya en un conocimiento más preciso de nuestra propia naturaleza. Ahora bien, «naturaleza»¹⁴, en cuanto principio del ser y de las operaciones de un ente natural, es un nombre que le cuadra a nuestra alma a la perfección:

El poder intelectual es un efecto propio del alma humana. Pero un efecto no puede ser más perfecto o noble que su causa propia. El entendimiento es un poder extremadamente noble, una «forma absoluta», no condicionada intrínsecamente por la materia. [...] Tiene que ser tal que no esté completamente condicionada por la materia, incluso en su ser. Tiene que ser tan fuerte con respecto del ser, que no es sólo principio del ser respecto del cual está sujeto el cuerpo, sino que también y antes de nada es un sujeto (parcial) de ese ser por derecho propio. Esto es tanto como decir que sólo una forma subsistente puede explicar de manera cabal la actividad del entendimiento¹⁵.

Para expresar la antes mencionada unidad entre lo espiritual y lo corpóreo, santo Tomás defiende que el alma es la «forma del

[14] Según Brock, el alma es «the very nature of a certain bodily substance, in the strictest sense of the word *nature*». Stephen L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*, Eugene: Cascade, 2015, p. 52.

[15] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 113.

cuerpo». Se trata de una doctrina que, en su día, obtuvo severa oposición por parte de quienes preferían entender que la parte más espiritual del hombre fuera independiente del cuerpo, en particular John Peckham¹⁶. Sin embargo, después fue incorporada a la enseñanza de la Iglesia católica¹⁷. Para el Aquinate, la forma es la «naturaleza» de cada cosa, en cuanto es principio de su ser y de su actividad¹⁸. Ahora bien, en el caso de una actividad tan rica como la espiritual, la experiencia nos habla de una gran independencia de la materia: eso se aprecia no sólo por experiencias como la que antes señalábamos sobre la imposibilidad de que algo fuera inteligible «en exceso». También se nota, por ejemplo, en su reflexividad. El ojo no es capaz de verse. Sólo ve colores. No puede «verse viendo». Para «sentir que vemos» necesitamos una percepción interna (que santo Tomás llama *sensus communis*, el cual no debe ser confundido con lo que popularmente se denomina «sentido común»). Sin embargo, no existe una facultad para entender y otra facultad para entender que entendemos. Mientras entendemos, somos conscientes de que somos nosotros mismos —y no cualquier otro— quienes estamos entendiendo¹⁹. Aunque no piense en mi inteligencia cuando me

[16] Cf. Santiago Ramírez y Victorino Rodríguez, *Introducción a Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1975, pp. 54-55; Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*, Pamplona: EUNSA, 2002, p. 208; José Egido Serrano, *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo: Una biografía*, Madrid: Encuentro, 2006, p. 445.

[17] El Concilio de Vienne declaró que el alma debe ser concebida como la «forma del cuerpo»: cf. Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, pp. 483-484, §902. Esta doctrina es enseñada actualmente en el más reciente catecismo: cf. Ioannes Paulus II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, p. 102, §365.

[18] Cf. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, pp. 44-50.

[19] En polémica con los pensadores islámicos, que hacían depender nuestro entender de una mente externa a nosotros, santo Tomás apela decididamente a la experiencia de la subjetividad consciente en acto: «Este hombre singular piensa»

detengo a considerar que en cada punto de una circunferencia sólo cabe trazar una tangente, al entender semejante proposición, no puedo dejar de notar que soy yo quien la ha pensado, por más que sólo perciba mi propia actividad de intelección y de autoconciencia de manera indirecta. Si alguien, al punto, me preguntara: «¿En qué estabas pensando?», entonces daría una respuesta en que «yo» sería el sujeto de la actividad de pensar. Ello es prueba de que no dejé de notar mi propia inteligencia cuando lo que atendía era más bien una propiedad geométrica. Es evidente que el ojo no capta algo así como «el ver» porque dicha actividad no es un color, que es lo único apto para ser captado por el ojo. En cambio, «el entender» sí es un objeto adecuado para la inteligencia porque no está limitada a contemplar un rango de objetos restringido, puede pensar cualquier cosa real. Esto es lo que santo Tomás quiere decir cuando asevera que «el objeto del entendimiento es el ente», es decir, la cosa existente²⁰.

A diferencia de lo que interpretan algunos al leer la palabra «ente», al referirse a ella como objeto de nuestra inteligencia, nuestro pensador está dejando abierto lo que nuestra mente es capaz de entender, cualquier cosa real o concebible como real —incluso lo irreal— puede ser pensada. Por tanto, algo tan real como la subjetividad consciente es pensable. ¿Cómo podría ser lo contrario si, a fin de cuentas, la subjetividad consciente tiene una consistencia ontológica mucho mayor (es mucho *más real*, es «ente» en un sentido más pleno) que las cosas que sólo pueden ser pensadas pero no son nunca pensantes?

(«hic homo singularis intelligit»). Thomas Aquinatis, *De unitate intellectus*, cap. 3. Véase también: «Manifestum est enim quod hic homo intelligit». Thomas Aquinatis, *Sentencia libri de anima*, III, lect. 7, ed. Marietti, §690. Cf. Therese Scarpelli Cory, *Aquinas on Human Self-Knowledge*, New York: Cambridge University Press, 2014, pp. 89-91.

[20] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 4.

3.- LA CONDICIÓN ESPIRITUAL DEL ALMA HUMANA

Que el objeto de la inteligencia sea el ente nos hace percibir el hecho fundamental que habla de la inmaterialidad del entendimiento. La inteligencia capta cualquier objeto, no está encerrada en los confines de ningún campo de la realidad, debido al modo propio de su captación: «Conoce [sus objetos] de manera “absoluta”. Esto no significa que los conoce perfecta o exhaustivamente, sino que los conoce de una manera pura, incondicionada por factores extraños a ellos»²¹. La inteligencia es capaz de captar las cosas sin las restricciones propias a que les obliga la materia. Aquí se aprecia bien que la materia está ligada, según santo Tomás, a la extensión (no como tenderíamos a pensar nosotros, con nuestra cosmovisión más «newtoniana», que ligaría la materia con la noción de «masa»). Pensemos, por ejemplo, en nuestro concepto de triángulo. Si imaginamos un triángulo, es decir, por una representación sensible —todavía ligada a la materia y, por tanto, a la extensión—, nos vemos obligados a pensarlo como isósceles, escaleno o equilátero. Sin embargo, nuestro concepto de triángulo ya no puede ser reducido a una imagen con cierta distensión espacial, porque ya no valdría para los tres tipos de triángulo, sino sólo para uno. Si al *entender* el triángulo, estuviésemos tan sólo *imaginando* un triángulo, necesariamente tendría que pertenecer a una de esas tres especies. Ahora bien, si podemos juzgar que cualquier triángulo, perteneciente a cualquiera de esas tres especies, responde a nuestra idea de triángulo, quiere decir que nuestra captación inteligible de esa figura geométrica supera toda concreción material, está «suelta» respecto de ella, es, en ese sentido, «absoluta». No se piense que esto es fácil de decir sólo respecto de una figura geométrica —que podemos pensar como un estilizado producto de nuestra mente—, porque algo similar podríamos decir del concepto de

[21] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 75.

«robo», que consiste en una cierta relación entre las cosas que supera toda imagen y toda materialidad concreta: sabemos que es robar sustraer la mercancía en un comercio tanto como lo es hackear la cuenta bancaria de otra persona para apropiarnos de sus caudales, pese a que difícilmente podamos encontrar nada menos semejante desde el punto de vista de la representación que cada una de estas cosas produce en nuestra imaginación. Nuestra inteligencia supera las limitaciones de la materia y nos permite captar proporciones y relaciones en la realidad sin que queden restringidas por ella.

Esta reflexión nos permite avizorar la independencia de la materia propia de la actividad del entendimiento. Es cierto que, para santo Tomás, el alma debe ser comprendida como el primer principio de la vida y origen del ser del cuerpo; además, en cuanto su forma, es parte integrante del organismo fisiológico, es más, la entiende como la «corporalidad» del propio cuerpo y aquello que lo hace ser un cuerpo humano²². Sin embargo, puesto que en el hombre encontramos una actividad como la intelectual, que no puede apoyarse en la materia, sino que la excede, reconocemos que ha de sostenerse sobre una forma subsistente, es decir, que posee el ser por sí misma, dado que actúa por sí misma²³. Igual que la capacidad de ver se asienta en el ojo, que es una parte subsistente del ser humano, así ha de haber una «parte subsistente» del ser humano en que se apoye la capacidad de entender. Ahora

[22] Cf. Norman Kretzmann, «Philosophy of Mind», en Norman Kretzmann y Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*, New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 128-136; Martín F. Echavarría, «La corporalidad humana según Tomás de Aquino», *Revista Española de Teología* 79 (2019), pp. 345-366.

[23] Cf. Brock, *Percorsi di sapienza naturale*, pp. 293-300. A pesar de la íntima unidad entre el alma y la actividad intelectual, que no reside en el cuerpo sino sólo en el alma, el alma es, para santo Tomás, realmente distinta de la facultad del entendimiento: cf. John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000, pp. 275-294.

bien, no podrá ser ninguna parte de su cuerpo (¡ni siquiera el cerebro!), dado que hemos visto que el tipo de actividad del entendimiento excede el cuerpo humano. Por tanto, esta parte subsistente no puede ser otra sino el alma misma, cuyo ser y capacidad sobrepasa —hasta cierto punto— el cuerpo que ella está informando y dando vida.

Decir que el entendimiento humano excede el cuerpo y negar que entendamos con nuestro sistema nervioso puede antojársenos, en nuestros días, una peregrina idea, correspondiente a una concepción del hombre obsoleta. Ahora bien, «si el argumento de Tomás para esta cuestión es inválido hoy, entonces era también inválido en el siglo XIII; pero, si era válido entonces, entonces lo es todavía ahora. En efecto, su argumento atañe al hecho de que, *sin importar qué actividad* realice el cerebro (o cualquier otra parte del cuerpo), no puede ser el entender»²⁴. La concepción de la mente de santo Tomás de Aquino no es tan anacrónica como podría parecer a primera vista. A decir verdad, cuando hoy en día se habla de la oposición entre «mente» y «cerebro», no se está pensando la cuestión en los términos del Aquinate, sino que se suele identificar la «mente» con la «conciencia». No obstante, santo Tomás estaría dispuesto a admitir cierta conciencia soportada sobre un órgano corporal. Antes decíamos que, para él, el soporte primario del ver es el ojo. También concedería que existe una rica psicología interior en muchos animales y también en el ser humano. Sin embargo, aunque todo conocer suponga cierta inmaterialidad, la inmaterialidad del entendimiento es esencialmente superior y no puede instalarse en un órgano corpóreo, ni siquiera en uno tan complejo como el cerebro del hombre.

Como estamos apreciando, el alma del hombre, incluso en esta vida, posee la capacidad de realizar una actividad independiente de la materia, luego posee también un ser que excede la materia ya en

[24] Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas*, p. 81.

este momento. No es de extrañar que santo Tomás defienda que el alma humana es «inmortal», es decir, pervive después de la muerte del hombre. La consistencia para existir que posee el alma en cuanto parte subsistente del hombre es tal que permite una pervivencia incluso después de destruido el cuerpo que ella mantiene cohesionado y animado. Ciertamente, dado el carácter intrínseco del cuerpo para la vida humana, siendo parte integrante de la esencia del hombre, la muerte no es un mero accidente para la persona humana, significa la disolución del hombre en cuanto tal. Después de la muerte, no pervive un hombre, pervive tan sólo su alma y ésta ya no es un ser humano completo. De ahí la célebre expresión de santo Tomás: «Mi alma no es mi yo»²⁵. Ciertamente, el alma humana sin su cuerpo se encuentra en un estado de cierta precariedad puesto que, por su naturaleza, requiere de su organismo para obrar²⁶. No obstante, es capaz de cierta vida y de una mayor aún si se cuenta con los dones que Dios ha prometido a los santos, incluso antes de la resurrección de la carne.

4-. LA VIDA DE UN ANIMAL ESPIRITUAL

El singular carácter del entendimiento humano está relacionado con otros aspectos no menos importantes desde el punto de vista antropológico. Por ejemplo, al entender el hombre como un animal dotado de entendimiento, santo Tomás no está pensando en una especie de animal completo en sí mismo, con la sola añadidura de una facultad racional, como si ésta fuera la única parte racional del hombre que se viniera a sumar al resto de sus partes, esencialmente animales. Como

[25] «[...] anima mea non est ego». Thomas Aquinatis, *Super I Epistolam Beati Pauli ad Corinthios lectura*, XV, lect. 2, ed. Marietti, §924. Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 75, a. 4.

[26] Cf. Stephen L. Brock, *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*, Bogotá: San Pablo, 2014, pp. 36-45.

hemos dicho antes, el alma es la forma del cuerpo: esa alma que sostiene de suyo la vida espiritual e intelectual es también el factor crucial de la constitución corpórea del hombre. Pues bien, esa alma intelectual reviste la animalidad del hombre de un carácter peculiar. Incluso la fisiología humana queda elevada por ser espiritual la forma que da vida al animal humano. Santo Tomás sugiere que se aprecia hasta en los estratos más ínfimos de la vida psíquica y, por eso, es precisamente el que él consideraba «inferior» entre los sentidos externos, el tacto, aquél que en el hombre resulta más agudo (frente a otros animales, que con toda evidencia lo superan en los sentidos «superiores» del oído y de la vista)²⁷. De manera similar, en la psicología sensitiva interior, el hombre se distingue de los demás animales, puesto que, aunque también otros sean capaces de representaciones sensibles internas (imaginar un color visto o un sonido oído), sólo el hombre es capaz de combinar estas imágenes con creatividad (figurarse, por ejemplo, una montaña de oro)²⁸. De igual modo, aunque otros vivientes recuerdan lo que les ha sucedido, el hombre es el único que puede usar unos recuerdos para rememorar otros como por una suerte de razonamiento. Otros animales tienen la capacidad de reconocer lo conveniente o lo peligroso, mientras que el hombre tiene que aprenderlo: a diferencia de ciertas bestias, no nacemos sabiendo —por ejemplo— qué setas son dañinas, pero podemos manejar con soltura las facultades sensitivas a fin de apoyar el uso de la razón de modo que discurra más fluidamente en relación a cosas concretas (a esta facultad santo Tomás la llama «cogitativa»).

Ahora bien, la huella más inmediata y formidable de la presencia del intelecto en nuestra alma es la voluntad libre. Para santo Tomás, todo conocimiento lleva aparejada una capacidad de inclinarse hacia

[27] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 5, co.

[28] Cf. *ibid.*, I, q. 78, a. 4, co.

lo conocido. Tal como captamos cosas perceptibles sensorialmente y tenemos afectos que nos hacen ser atraídos o repelidos por ellas, así también el hombre tiene una inclinación propia de la inteligencia, el afecto de la voluntad. La voluntad, antes que nada, es una suerte de afecto espiritual. Ciertamente, podemos elegir en virtud de ella, pero no elegiríamos si no fuera antes de nada afecto, que se inclina de manera espontánea hacia nuestro bien, conforme a nuestra naturaleza, cuando lo consideramos con el entendimiento²⁹. Si no partiéramos de unos «intereses» fundamentales, no organizaríamos nuestras elecciones para perseguirlos. La voluntad es, pues, un afecto que, para ciertas inclinaciones, es capaz de orientarse a sí mismo. Por eso se da en ella libertad.

Santo Tomás explica que la voluntad es un afecto que sigue a la inteligencia y ésta puede captar cualquier bien. Por esta misma razón, ningún bien limitado es capaz de saciar el afecto de la voluntad, que es libre ante semejantes bienes. En efecto, por su propia naturaleza, el apetito intelectual o voluntad puede inclinarse hacia cualquier bien y, por grande que sea el bien, siempre podría aspirar a uno mayor. En consecuencia, el ser humano se revela creado para el bien infinito, el único insuperable; en una palabra, el hombre está hecho para Dios: su voluntad sólo puede descansar en Él³⁰. El Aquinate acoge así la célebre expresión agustiniana del hombre como «capaz de Dios» («capax Dei»)³¹. Por su propia naturaleza intelectual y espiritual, el hombre no puede tener como meta de sus deseos ninguna cosa creada, porque

[29] Cf. Martín F. Echavarría, «Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino», *Espíritu* 66 (2017), pp. 358-362.

[30] Cf. Thomas Aquinatis, *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 8, co.

[31] «Eo quippe ipso imago eius [sc. Dei] est quo eius capax est eiusque particeps esse potest». Augustinus, *De Trinitate*, XIV, cap. 8, CCSL 50, 436 (11-13). Cf. Jorge Laporta, *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin, 1965, pp. 71-72; Salvador Antuñano Alea, «La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual», *Espíritu* 61 (2012), p. 295.

no satisfaría suficientemente la inclinación del afecto espiritual que lo mueve. En este sentido, la libertad de la voluntad es una consecuencia derivada de la orientación teológica de la vida humana. Ante las realidades creadas y las decisiones que un ser humano puede adoptar sobre ellas, la voluntad se encuentra desenvuelta para escoger una u otra, pues nota, por un lado, el carácter de bueno y de conveniente que hay en perseguirlas, pero, por otro lado, no puede ignorar su limitación y, por consiguiente, la falta de necesidad de escoger esto o lo otro. La libertad es un indicio de la capacidad racional del hombre, el cual es apto por sí solo para orientar sus propias acciones hacia su meta principal, aquello que el ser humano desea en último término, que es disfrutar de Dios en la medida de lo posible.

CONCLUSIONES

Si bien no la explota, santo Tomás conoce la metáfora del hombre como «árbol invertido» o «planta celeste» y la menciona en su obra de pasada³². Los griegos forjaron esta comparación porque les parecía que los vegetales comen por las raíces mientras que nuestra boca está en la parte superior de nuestro cuerpo. Ahora bien, he utilizado esta metáfora como título para este artículo dándole el sentido adoptado por Brague en uno de sus libros³³. Este autor entiende al hombre

[32] «Homo est arbor inversa». Thomas Aquinatis, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 16, ed. Marietti, §559. En ese lugar, el Aquinate está evocando la metáfora, bien conocida en el Medioevo, que se remonta a la filosofía griega: cf. Plato, *Timaeus*, 90a; Aristoteles, *Topica*, II, 109a32. Véase también Aristoteles, *De anima*, II, 412b3; id., *De partibus animalium*, IV, 683b19-24. Para otros ecos medievales de la metáfora, se puede consultar Henryk Anzulewicz y Joachim R. Söder (eds.), *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*, Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 2008, p. 20, ad v. 65.

[33] Cf. Rémi Brague, *Les ancras dans le ciel : L'infrastructure métaphysique*, Paris: Seuil, 2011, p. 131. La lectura «espiritual» dada por Brague a la imagen del árbol no es nueva, la habían expresado ya otros autores y, en particular, el antes citado

como un ser esencialmente religioso en un sentido muy similar al que hemos advertido en santo Tomás de Aquino. El hombre es un árbol invertido porque sus raíces no pueden estar puestas en la tierra ni encuentra su alimento exclusivamente en ella. Aunque el ser humano está en cierto modo arraigado en lo terreno —su condición corpórea no es accidental, sino que esencialmente es cuerpo, es sensitivo—, está llamado, en cuanto ser espiritual, a alimentar su parte superior. El hombre vive de entenderse a sí mismo y comprender lo que le rodea, de modo que su felicidad plena está en poseer a Dios en cuanto le es posible. Pero Dios, como cualquier otro ser espiritual, no puede ser aferrado sino mediante el conocimiento y el trato amoroso que permite la faceta superior del ser humano, el espíritu. El hombre no es un espíritu venido a menos, es un ser genuinamente corporal pero también su condición espiritual es auténtica. Su mente ha nacido para vivir en un cuerpo animal pero se nutre de lo alto. De tal modo, eleva la naturaleza corpórea hasta cumbres inesperadas, como lo manifiesta, en particular, el arte. Si se mantiene de su sustento celeste, el árbol humano florecerá y dará fruto en la tierra, pero, en cuanto pierde su arraigo en lo espiritual y, a fin de cuentas, en Dios, acaba convirtiéndose en un ser peor que las bestias.

Nemesio —bien conocido por el Aquinate— escribe: «[...] somos una planta celeste (φυτόν οὐράνιον / *planta sumus caelestis*), no deshonremos nuestra propia naturaleza mostrándonos indignos de tales dones y privándonos de tanto poder, gloria y felicidad, cambiando el gozo de los bienes eternos por un placer breve e insignificante, sino que por medio de bellas acciones y absteniéndonos de toda bajeza, con una recta intención, a la que sobre todo la divinidad aporta de ordinario su concurso y, en fin, por medio de las plegarias, salvemos nuestro noble origen». Nemesio de Émesa, *La naturaleza del hombre*, p. 103. Para la versión original del texto y la traducción de Burgundio de Pisa manejada por santo Tomás: cf. Moreno Morani, *Nemesii Emeseni De natura hominis*, Leipzig: Teubner, 1987, pp. 15-16; Gérard Verbeke y Josep R. Moncho (eds.), *Némésios d'Émèse: De natura hominis: Traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius*, Leuven: Centre de Wulf-Mansion, 1975, p. 22.

BIBLIOGRAFÍA

- Antuñano Alea, Salvador. «La tensión entre las dos ciudades: el análisis de San Agustín y su validez actual». *Espíritu* 61 (2012), pp. 277-311
- Anzulewicz, Henryk y Joachim R. Söder (eds.). *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine*. Monasterii Westfalorum: Aschendorff, 2008.
- Aranguren, Javier. *¿Qué es ser un ser humano?* Madrid: Rialp, 2024.
- Benedicto XVI. «L'immagine cristiana dell'uomo». En *La verità dell'amore: Tracce per un cammino*. Editado por Livio Melina y José Granados. Siena: Cantagalli, 2024, pp. 31-42.
- Boland, Vivian. *St Thomas Aquinas*. London: Bloomsbury, 2007.
- Brague, Rémi. *Les ancres dans le ciel : L'infrastructure métaphysique*. Paris: Seuil, 2011.
- Brock, Stephen L. *El alma, la persona y el bien: Estudios ético-antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Brock, Stephen L. *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas: A Sketch*. Eugene: Cascade, 2015.
- Brock, Stephen L. *Percorsi di sapienza naturale: Dodici lezioni sulla metafisica di san Tommaso d'Aquino*. Roma: EDUSC, 2023.
- Chesterton, Gilbert K. *St. Thomas Aquinas*. New York: Sheed & Ward, 1933.
- Cory, Therese Scarpelli. *Aquinas on Human Self-Knowledge*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Denzinger, Heinrich y Peter Hünermann. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.
- Echavarría, Martín F. *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, 2009.

- Echavarría, Martín F. «Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino». *Espíritu* 66 (2017), pp. 345-377.
- Echavarría, Martín F. «La corporalidad humana según Tomás de Aquino». *Revista Española de Teología* 79 (2019), pp. 345-366.
- Egido Serrano, José. *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo: Una biografía*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Hall, Pamela. *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1994.
- Ioannes Paulus II. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997.
- Kahm, Nicholas. *Aquinas on Emotion's Participation in Reason*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2019.
- Kretzmann, Norman. «Philosophy of Mind». En *The Cambridge Companion to Aquinas*. Editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump. New York: Cambridge University Press, 1993, pp. 128-159.
- Laporta, Jorge. *La destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin, 1965.
- Lombardo, Nicholas E. *The Logic of Desire: Aquinas on Emotion*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- Miner, Robert. *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Morani, Moreno. *Nemesii Emeseni De natura hominis*. Leipzig: Teubner, 1987.
- Nemesio de Émesa. *La naturaleza del hombre*. Traducción de Leonel Miranda Miranda. Madrid: Ciudad Nueva, 2022.
- Neuman Lorenzini, María del Rosario. *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Pérez López, Ángel. *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: Estudio histórico-analítico de la integración en Persona y acción de Karol Wojtyła*. Valencia: Edicep, 2012.

- Ramírez, Santiago y Victorino Rodríguez. *Introducción a Tomás de Aquino*. Madrid: BAC, 1975.
- Sacristán López, Raúl. *Movidos por el amor: Estudio del dinamismo afectivo*. Madrid: Ediciones San Dámaso, 2021.
- Torrell, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: Su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002.
- Torrijos Castrillejo, David. «La moción divina ante la contingencia y la libertad de las creaturas según santo Tomás y Domingo Báñez». *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades* 30 (2020), pp. 39-64.
- Torrijos Castrillejo, David. «La providencia divina en la vida humana según santo Tomás de Aquino». *Revista Aragonesa de Teología* 30 (2024), pp. 55-88.
- Verbeke, Gérard y Josep R. Moncho (eds.). *Némésius d'Émèse: De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius*. Leuven: Centre de Wulf-Mansion, 1975.
- Wippel, John F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2000.