

II. La naturaleza humana	47
1. El ser vivo	47
A. El alma	48
B. Las potencias del alma	51
C. Las diversas especies de vida	52
D. La vida vegetativa	55
2. La vida sensitiva	56
A. El conocimiento sensible	57
B. Los sentidos	60
C. Los apetitos o tendencias y las pasiones o emociones	69
D. Las pasiones en la vida humana	71
3. La vida racional	74
A. El entendimiento	74
B. La voluntad	86
C. La libertad	90
4. Unidad de la naturaleza humana	94
A. Unidad del alma humana	94
B. El nexo entre alma y cuerpo	96
C. La inmortalidad del alma humana	98
D. El origen de la naturaleza humana	102
5. El hombre, espíritu encarnado	108

II. LA NATURALEZA HUMANA

La filosofía tradicional ha definido el ser humano como “animal racional”; esta es la esencia o naturaleza que corresponde al sujeto persona humana. Conviene ahora, con el objeto de comprender finalmente lo que es la persona humana, detenerse a analizar lo que es su naturaleza, es decir lo que significa ser animal y ser racional conjuntamente. Para ello, primero se requiere precisar lo que es en general el ser vivo, y luego lo que es la naturaleza animal o sensitiva y posteriormente lo que es la naturaleza racional. En este capítulo, después de dar una noción general sobre el ser vivo, el alma y sus potencias (1), se pasará a hacer una descripción de lo que es la vida sensitiva, el conocimiento sensible, los sentidos y los apetitos o tendencias (2); luego se examinará la naturaleza racional y sus facultades: la inteligencia y la voluntad (3), y finalmente se describe la unidad sustancial del ser humano (4). A manera de síntesis, se concluye haciendo ver que resulta más certera la definición del ser humano como “espíritu encarnado”, que si bien dice sustancialmente lo mismo que “animal racional”, pone de manifiesto que lo que da unidad al ser humano es precisamente el espíritu.

1. *El ser vivo*

Todos los seres corpóreos tienen en común el ser susceptibles de movimiento: pueden cambiar de lugar (movimiento topográfico), aumentar o disminuir su cantidad y cambiar de cualidades sensibles (alteración). Una roca, por ejemplo, al cambiar de lugar se mueve, no sólo en el sentido de que está en un lugar diferente, sino también en cuanto está ella misma

en una nueva posición, de modo que en su nuevo lugar es en parte diferente (por el accidente posición, cuando menos) que cuando estaba en el otro lugar; puede también disminuir su cantidad por la erosión y cambiar su color por efecto de la humedad circundante. La posibilidad de moverse que tienen todos los seres corpóreos les viene como consecuencia de su composición de potencia y acto, por la cual, sin dejar de ser lo que son, pueden ir adquiriendo o perdiendo las perfecciones que sean compatibles con su esencia.

Los seres vivos son también, como todos los seres corpóreos, susceptibles de movimiento, pero tienen una nota peculiar y exclusiva, que es su capacidad de moverse a sí mismos: las plantas se mueven a sí mismas cuando se nutren, crecen o dan flores, y los animales también cuando cambian de lugar, sienten o atacan. Por eso, se ha definido al ser vivo como “la sustancia a la que conviene, según su naturaleza, moverse a sí misma”.²⁷

Esta definición destaca, en primer lugar, que el ser vivo es una sustancia, con lo cual se le distingue de los seres artificialmente coordinados, como una máquina, que parecen moverse a sí mismos, pero que en rigor no son una sustancia, sino una pluralidad de seres conjuntada por y para el hombre. Y precisa que la capacidad de automoción del ser vivo ha de ser natural; esto significa, que tal capacidad es previa a toda intervención humana (natural como opuesto a artificial); que es una capacidad que no excluye la influencia de causas externas, como el agua o el sol, pero que opera verdaderamente, de modo que los movimientos del viviente no pueden explicarse exclusivamente por los factores externos (la capacidad natural de automoverse como opuesta a lo naturalmente incapaz de automoción), y que tal capacidad viene determinada o delimitada por la peculiar naturaleza del ser que la posee, de modo que puede haber diferentes grados de capacidad de automoción.

A. *El alma*

Los entes corpóreos pueden ser entes vivos, pero no todos lo son. Esto demuestra que lo que hace que algo tenga vida

²⁷ Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 302.

no es el cuerpo, sino algo distinto de él. Este principio que hace que los cuerpos sean vivos se ha denominado alma.

a. Definición

El alma se ha definido, desde Aristóteles,²⁸ atendiendo a dos puntos de vista diferentes como: i) lo que unifica al ser vivo, y ii) el principio de las operaciones del ser vivo.

i) Lo que unifica al ser vivo

La esencia de los seres corpóreos es un compuesto de materia y forma. Ambos principios son inseparables, de modo que un ente determinado tiene una esencia precisamente por tener tal materia y tal forma. En el ser vivo, el alma es la forma sustancial que configura la materia para constituirlo. El alma no es un ser distinto que se aloje en una determinada parte del ser vivo donde puede ser vista por el ojo humano, sino que es un principio sustancial que se halla esencialmente unido a la materia, del mismo modo que la forma de los seres inertes se halla esencialmente unida a su materia. Puede pensarse, por ejemplo, en una silla, que puede ser de madera, de metal o de plástico: la forma sustancial silla (objeto elaborado por el hombre para fines de reposo) configura la materia y la hace ser silla, pero la forma silla no está en un lugar específico de la materia, sino en toda ella; igualmente, el alma de una planta no está en el tallo o en las raíces sino que configura toda la materia para hacerla materia viva; por eso, es una simpleza decir que el alma no existe porque no se le ha localizado en alguna parte del cuerpo vivo.

El alma o cualquier forma sustancial se halla entera en todo el conjunto del cuerpo, pero en cada una de las partes del cuerpo se hace presente por alguna de sus potencias específicas, por ejemplo, se puede decir que el alma se hace presente en el ojo por la vista, en el oído por la potencia de oír, etcétera.

²⁸ *De anima*, II, 1, 412 a 27, b.5 y II, 2, 414 a 12, citado por Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 305.

ii) El alma como principio de operaciones del ser vivo

De acuerdo con este otro punto de vista, se dice que el alma es aquello que hace que el ser vivo realice sus operaciones de nutrirse, trasladarse, sentir o entender, es decir que el alma es el principio radical (o primer principio) de las operaciones del ser vivo.

En realidad no hay oposición entre las dos nociones del alma, pues la forma sustancial es aquello que constituye al ente como unidad y también aquello que, al determinar su esencia, actúa como principio radical de operaciones. Por eso, puede decirse simplemente que el alma es la forma sustancial del ser vivo que determina su unidad y constituye el principio radical de sus operaciones.

Se ha afirmado que el alma es el principio radical o primer principio de las operaciones del viviente, lo cual implícitamente denota que hay otros principios secundarios o inmediatos de operación. Esta es una conclusión a la que se llega considerando que el ser vivo, por tener alma, es capaz de automoción, pero de hecho no está en todo momento actuando todas sus operaciones. La planta no fructifica siempre, ni el animal siente con todos sus sentidos a la vez y sin interrupción; sin embargo, ni aquella pierde su capacidad de fructificar por no dar frutos en el invierno, ni éste pierde su capacidad de ver por estar dormido. Si el viviente no pierde la capacidad de automoción aun cuando de hecho no la ejerce es porque tiene, además de un principio radical que causa o fundamente su capacidad de automoción, que es el alma, otros principios secundarios o inmediatos que son los que inmediatamente actualizan las operaciones y que son llamados potencias.

Esta distinción entre el alma, principio radical de operar, y las potencias, principios inmediatos de operación, es semejante a la distinción que hace la doctrina jurídica entre la capacidad jurídica de goce, que tiene toda persona por el hecho de ser persona, y la capacidad de ejercicio, que depende de que la persona tenga las facultades o potencias expeditas para actuar jurídicamente. Así como un perro ciego sigue teniendo alma sensitiva aunque no tenga la facultad de ver, también

una persona ciega sigue teniendo capacidad jurídica de goce, aunque tenga restringida su capacidad de ejercicio para ciertos actos jurídicos.

B. Las potencias del alma

Las potencias del alma, también llamadas facultades, son esos principios próximos de las operaciones del viviente. No son el alma misma, sino determinaciones o actualizaciones de ella. Pero las potencias, a diferencia del alma que por ser forma sustancial está en todo el viviente, son formas accidentales que informan sólo de un modo determinado una parte u órgano del cuerpo. La potencia de ver informa el ojo y en él se localiza; la potencia auditiva el oído, etcétera.

Las potencias orgánicas están constituidas por el órgano respectivo en tanto que informado por la potencia. En los ojos, debidamente informados, está la potencia de ver. La potencia se puede perder por corrupción de la materia que constituye el órgano. Pero hay también potencias, como las facultades superiores del hombre, entendimiento y voluntad, que no informan ninguna parte del cuerpo, por lo que se les denomina potencias inorgánicas.

Las diversas potencias se distinguen por los actos que les corresponden: la potencia visiva difiere de la auditiva porque su acto es el ver, no el oír. Pero a su vez, los actos se especifican por los objetos sobre los cuales recaen: el acto de ver recae sobre el color y el de oír sobre el sonido. Podría entonces decirse que las potencias se especifican por su objeto. Pero muchas veces sucede que el color y el sonido son dos aspectos de un mismo ente, como cuando se percibe el color y el canto de un mismo pájaro, de modo que resultaría que el objeto de la vista y de la audición fue un mismo ser. Para evitar esta confusión, se distingue entre el objeto formal, el aspecto sobre el cual recae el acto de la potencia, y el objeto material o sujeto al que corresponden esos objetos. Tomando en cuenta esta distinción, puede afirmarse que las potencias se distinguen por el objeto formal que les corresponde.

Recapitulando todos los factores que intervienen en las operaciones del ser vivo, se pueden enumerar, como lo hace Mi-

llán Puelles,²⁹ los siguientes: “1) el propio ser vivo; 2) su alma como principio remoto de operación; 3) la potencia como principio próximo de ella; 4) la operación misma; 5) su objeto formal; 6) su objeto material”.

C. *Las diversas especies de vida*

Si lo que caracteriza al ser vivo y lo distingue del ser inerte es su capacidad de moverse a sí mismo, cabe entonces distinguir diversos tipos o géneros de vida que correspondan a los diversos grados en que se tiene esa capacidad de automoción.

Puede decirse que el ser vivo es más viviente o posee un mayor grado la vida cuanto más dueño es de sus propias operaciones.

En todo movimiento hay que distinguir tres aspectos: 1) su propia ejecución, 2) la causa del movimiento y 3) el fin al que tiende. Teniendo esto en cuenta, pueden darse tres posibilidades en la capacidad de automoción: que el ser vivo tenga como propia sólo la ejecución del movimiento, que tenga la ejecución y también la causa del movimiento y que tenga como propios la ejecución, la causa y el fin. A estas tres posibilidades corresponden, respectivamente, los tres tipos de vida: vegetativa, sensitiva e intelectual.

La vida vegetativa, propia de los vegetales, es la capacidad mínima de automoción. Los vegetales son agentes de sus movimientos, pero no perciben sus causas ni sus fines; la semilla, por ejemplo, germina al contacto con la humedad: la humedad es la causa externa de la germinación, pero el vegetal no tiene que hacer nada para apropiarse de esta causa, sino que simplemente reacciona, como le está naturalmente dispuesto, al tener contacto con la humedad. Tampoco el vegetal hace nada para adueñarse del fin de sus operaciones, sino que simplemente tiende hacia los fines que le están naturalmente impuestos.

La vida sensitiva, propia de los animales, se caracteriza porque el viviente hace suya la causa externa de sus movimientos, gracias a su capacidad de conocer. El perro, por ejemplo, que

²⁹ Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 311.

se mueve hacia el alimento que olió se mueve porque ha hecho suya, al conocerla por el olfato, la causa —el alimento— de ese movimiento. Por los sentidos, el animal se relaciona con las cosas externas, haciéndolas suyas, en cierta manera, en cuanto las conoce y se las representa de una manera objetiva; se puede decir, por ejemplo, que el perro posee en cierta manera a su amo en cuanto que conoce el timbre de su voz o las peculiaridades de su olor: el sonido o el olor del amo son aspectos de éste que posee el animal en su memoria e imaginación. Esta capacidad de conocer o de relacionarse con las cosas externas de una manera objetiva, por medio de una representación, se verifica en los animales de forma gradual, de modo que es más perfecta en los animales superiores y menos en los inferiores que apenas pueden relacionarse con las cosas que les son contiguas.

Pero el animal no puede proponerse los fines de sus operaciones, sino que tiende naturalmente a los fines que le son impuestos por su naturaleza. Ciertamente que el animal puede poner los medios para conseguir un fin, como el chimpancé que usa un palo para alcanzar un racimo de plátanos. Pero no es lo mismo poner medios para alcanzar fines, que proponerse los fines y escoger los medios adecuados a ellos. Para esto es necesario conocer que las cosas pueden ser fines o medios para alcanzar fines, y esto sólo es posible si se conoce que las cosas son, es decir si se tiene la noción de ente, a partir de la cual se puede saber que una cosa es fin o que es medio para obtener otra. El chimpancé no sabe ni que el palo es palo, ni que el palo es un medio, sólo sabe usarlo para saciar un apetito que le impone su naturaleza y que él no puede resistir ni variar.

La vida intelectual, además de implicar la posesión de las operaciones y de sus causas encierra la posesión de los fines de las operaciones. En este grado de vida, que es el de la vida humana, el viviente se puede proponer los fines de sus operaciones gracias a la inteligencia por la que es capaz de abstraer ideas universales y conocer así que las cosas son y que pueden ser fines o medios. La vida intelectual es por eso la forma más perfecta en que un ser viviente se posee a sí mismo. Gracias a ella, el hombre es dueño de sus actos y responsable

de las consecuencias que ellos producen en sí mismo y en el exterior.

Sin embargo, el hombre no es dueño absoluto de sí, como lo demuestra el hecho de que él no se da a sí mismo su fin último, es decir el fin del que dependen y toman su razón todos los fines parciales. Ese fin radical, respecto del cual todos los demás fines son medios, es la felicidad. El hombre tiende a ella naturalmente. Es un fin que le es dado por la naturaleza y que, de una u otra forma, el ser humano lo quiere necesariamente. Como dice Millán Puelles: “Por no ser dueño de su fin radical, el hombre no se posee a sí mismo de una manera plena y absoluta”.³⁰

A estos tres tipos de vida corresponden tres especies de alma: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. Cada alma constituye en el respectivo tipo de viviente su forma sustancial que lo unifica y hace posible sus operaciones. Estas almas no sólo son diversas, sino también jerarquizadas, de modo que las superiores son capaces de las operaciones de las inferiores. El alma sensitiva contiene las potencias de la vegetativa, y el alma intelectual contienen las de esas dos, por lo que no cabe pensar que el animal tenga dos almas y el hombre tres. El alma, como forma sustancial sólo puede ser una en cada ser vivo.

Las potencias de estas tres especies de alma pueden diferenciarse de acuerdo con la especie de alma a la que corresponden, de modo que se distinguen potencias vegetativas, sensitivas e intelectivas.

Considerando el objeto de las potencias, pueden discernirse cinco tipos o géneros de potencias: las potencias vegetativas, cuyo objeto es el propio ser viviente que gracias a ellas se nutre y crece; las potencias sensitivas, cuyo objeto es el conocimiento sensible de las cosas externas; las potencias intelectivas que tienen por objeto el conocimiento inteligible de los seres; las potencias apetitivas que tienden hacia las cosas que satisfacen los apetitos, y las potencias locomotrices que son las que producen el movimiento de traslación del viviente hacia las cosas conocidas y apetecidas.

30 Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 317.

D. *La vida vegetativa*

La vida vegetativa, aun cuando es la forma más imperfecta de vida, no puede explicarse solamente como resultado de fuerzas físico-químicas. La capacidad de automoción del vegetal, —aquel principio denominado alma— no consiste exclusivamente en mantener un movimiento y conservar unas partes y una estructura, como sucede en los átomos o en las máquinas, sino en la capacidad de variar los movimientos y cambiar al organismo entero, adaptándolo a diversas circunstancias. Esto se manifiesta con claridad al observar que la materia o la máquina son incapaces de proceder por sí mismas a reparar sus perturbaciones, mientras que los vegetales pueden renovar sus órganos y proveer, con ciertos límites, a reparar sus pérdidas, como el árbol que por sí mismo hace crecer una rama que había sido cortada.

El alma vegetativa se manifiesta en las operaciones propias del vegetal, las cuales son actos de las correspondientes potencias. Por simple observación se advierte que los vegetales se nutren, crecen y se reproducen, por lo que cabe distinguir tres potencias: la nutritiva, la aumentativa y la generativa.

La potencia nutritiva permite al vegetal modificar y renovar su cuerpo, gracias a lo cual puede subsistir. Sin esta constante variación de su organismo el vegetal perecería. La nutrición es para el vegetal no sólo una capacidad sino además una necesidad primaria, por lo que bien dijo Aristóteles que la vida vegetativa es ante todo y esencialmente una vida nutritiva. Por eso la nutrición se ha definido como la operación por la que el ser vivo, variando su sustancia, se mantiene en el ser.³¹

La nutrición además de mantener al vegetal lo hace crecer. El crecimiento, si bien necesita de factores externos, tiene su principio o causa primera en el mismo viviente, que está provisto de esa potencia aumentativa que le permite aumentar su cantidad de dentro hacia afuera. Esta forma de crecer

³¹ Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 326, con base en Aristóteles *De anima* II, 4.

que consiste en el aumento real de la cantidad que se produce desde dentro y hacia afuera es lo que distingue el crecimiento del vegetal del aumento de cantidad que puede experimentar la materia al yuxtaponerse dos cuerpos, como el que ocurre en las estalactitas que van aumentando su cantidad a medida que se les va añadiendo o yuxtaponiendo nueva materia, y también del aumento aparente que se da por la dilatación de los cuerpos que sólo hace que ocupen más espacio pero sin que aumente la cantidad de su materia.

El crecimiento es también una necesidad del viviente mientras no alcance las dimensiones exigidas por su especie. Pero esta necesidad de crecer no acompaña al viviente toda su vida, como la necesidad de nutrirse, sino sólo durante el tiempo necesario para alcanzar el tamaño requerido por su especie. Pasado ese tiempo, el viviente ya no crece pero sigue nutriéndose. Esto hace ver que la potencia aumentativa, aunque depende de la nutritiva, es distinta de ella, pues si fueran iguales el viviente crecería todo el tiempo que se nutriera.

La potencia generativa, a diferencia de las potencias nutritiva y aumentativa cuyo objeto es el cuerpo mismo del viviente que las contiene, tiene por objeto producir otro cuerpo. Es una potencia que está ordenada no al bien del individuo, sino al bien de la especie. Por este carácter trascendente, la potencia generativa es la más perfecta de las potencias de la vida vegetativa.

2. *La vida sensitiva*

La vida sensitiva se caracteriza por la operación del conocimiento, gracias a la cual el animal se hace presente o percibe, las formas de los seres que constituyen el principio o el término de sus movimientos. El animal, por ejemplo, se mueve hacia el alimento que olfatea, o ataca al enemigo que ve; sus movimientos se producen como resultado de que ha oído el alimento o visto el enemigo. Por eso, la descripción de lo que es la vida sensitiva debe comenzar con algún análisis de la naturaleza del conocimiento (1), para continuar con la descripción de las potencias que permiten el conocimiento,

es decir: los sentidos externos y los sentidos internos (2), y proseguir con la descripción de la tendencia o apetito del bien conocido, cuyos actos son las pasiones (3) y concluir con algunos señalamientos respecto de las pasiones en la vida humana (4).

Debe tenerse en cuenta que lo dicho respecto del conocimiento sensible vale para explicar las operaciones cognoscitivas de los animales, incluidos en ellos el ser humano, en cuanto participa del género animal; pero el conocimiento humano no se explica exclusivamente por las operaciones de la vida sensitiva: éstas constituyen sólo el substrato natural y necesario que permite las operaciones racionales, propias de la vida intelectual.

A. *El conocimiento sensible*

Las formas que tienen los seres corpóreos, cuya esencia es siempre un compuesto de materia y forma, están en los mismos seres que informan, pero también pueden ser objeto de conocimiento y ser poseídas, en modo inmaterial, por el sujeto que las conoce. El olor de un alimento, por ejemplo, es una forma accidental (una cualidad) que está en el alimento, que también puede ser percibido por un animal o por muchos, sin que con esto se altere ese olor en lo más mínimo; al percibir el olor, el animal en cierta manera lo posee, lo conoce. Por eso se dice que las formas pueden tener una presencia natural, en cuanto informan una materia, y una presencia objetiva e inmaterial en cuanto son conocidas.

a. Definición del conocimiento en general

Conocer es “la operación por la que un ser se hace presente una forma ajena de un modo inmaterial”.³² Esto se ha venido explicando tradicionalmente con el ejemplo de la cera y el sello: la cera (el sujeto que conoce), al recibir el sello (objeto conocido) adquiere la imagen del sello (adquiere una forma

32 Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 330.

de otro ser) sin que el sello la haya perdido. El conocimiento es entonces la posesión intencional de una forma ajena.

Pueden distinguirse dos tipos de conocimiento correspondientes a las diversas facultades cognoscitivas: el conocimiento sensible, que es el que se adquiere por los sentidos y se denomina sensación, y el conocimiento intelectual o racional que se obtiene por la inteligencia y se llama intelección. A estos dos tipos de conocimiento corresponden lógicamente dos objetos distintos: el objeto del conocimiento sensible son, como se explicará en seguida, las formas corpóreas, singulares y concretas; el objeto del conocimiento intelectual son, como se verá más adelante, las formas universales y abstractas.

El objeto conocido no cambia por el hecho de ser conocido, pero el sujeto que conoce sí se modifica en tanto que adquiere una forma de otro ser. El sujeto que conoce, como la cera del ejemplo, se modifica en cierta manera al tener intencional u objetivamente la forma del objeto conocido, pero sin cambiar su forma sustancial ni sus características físicas. Es claramente distinto un perro entrenado de un perro que no lo está, pero la diferencia no está ni en su forma sustancial (ambos siguen siendo perros) ni en sus características físicas, pues hasta podrían ser físicamente iguales, sino que está en los conocimientos que uno tiene y el otro no. Por medio del conocimiento, el animal va teniendo un crecimiento objetivo a medida que va adquiriendo nuevas formas de seres externos y relacionándolas entre sí, que es muy distinto del crecimiento meramente vegetativo que es básicamente un aumento de cantidad.

El conocimiento no es una generación de un nuevo ser porque su término es el mismo sujeto que al conocer adquiere la forma de un objeto externo. El objeto existe independientemente de ser conocido y se conserva aunque sea ignorado. Lo que hace el cognoscente es sólo reproducir intencionalmente las formas del objeto conocido. Podría objetarse que en el caso del artista o del inventor que conciben una obra, al pensarla la están generando, pero en realidad cuando conciben la obra lo único que hacen es conocer su propio pensamiento acerca de un ser posible, pero la obra sólo llega a ser realidad cuando la fabrican o ejecutan. Algo parecido ocurre en el pensamiento

jurídico que, como forma de pensamiento práctico, tiende a ordenar la realización de actos que parecen posibles y convenientes, como cuando el jurista aconseja la realización de un contrato con ciertos contenidos: la sola idea de hacer un contrato no implica que se haya logrado efectivamente un acuerdo de voluntades, pero el jurista pudo concebir esa idea como algo posible gracias a los conocimientos que tiene de las relaciones que ha establecido y pretende establecer su cliente.

b. El conocimiento sensible

El conocimiento sensible capta solo ciertos aspectos u objetos formales de los seres corpóreos; por ejemplo un perro conoce el olor, el sabor, la textura, la temperatura, la figura y el sonido de un alimento, pero no sabe lo que es en abstracto el color, el sabor, la textura, temperatura o sonido, ni tampoco sabe que el alimento es un ser.

El objeto del conocimiento sensible son por consiguiente únicamente las formas de los accidentes de los seres corpóreos pero sólo en cuanto individualizados y concretos: el perro, siguiendo con el ejemplo, conoce el sabor que tiene este alimento o el que tiene este otro, pero no conoce lo que es el sabor ni que éste es un accidente del tipo de cualidad. Si el animal fuera capaz de conocer el ser de las cosas podría dirigir sus movimientos a fines libremente elegidos por él, cosa que de hecho no hace.

En pocas palabras se puede decir que el objeto del conocimiento sensible son las formas corpóreas, singulares y concretas.

c. Cómo se produce

Este conocimiento se produce por la relación entre el sujeto que conoce, por medio de los sentidos, y el objeto conocido. En esta relación hay dos fases: en la primera el objeto, o mejor dicho el objeto formal correspondiente (el olor de un alimento, por ejemplo), afecta la potencia cognoscitiva (el sentido del olfato) y se imprime en ella; es la fase que se denomina “re-

cepción de la especie impresa”.³³ En la segunda fase el sujeto cognoscente siente la forma impresa, es decir siente, siguiendo con el ejemplo, el olor del alimento, con lo cual ya posee intencionalmente ese olor, aunque el alimento se encuentre distante, de modo que es capaz de recordarlo y reconocerlo si lo vuelve a oler. En esta segunda fase se da el conocimiento sensible o sensación.

A veces el conocimiento se produce sin que esté materialmente presente el objeto conocido, como sucede cuando el animal recuerda algo conocido. En estos casos el cognoscente reproduce o re-presenta una forma ya conocida; a esta representación se le denomina “especie expresa” y sirve como medio para ejecutar un nuevo acto de conocimiento. La especie expresa no es en realidad el término del conocimiento, sino el medio a través del cual puede conocer de nuevo un objeto que está físicamente ausente.

B. Los sentidos

Los sentidos son las potencias que producen las sensaciones. Como su objeto son las formas corpóreas, singulares y concretas, se sigue (cabe recordar que las potencias se especifican por su objeto) que los sentidos son potencias orgánicas u órganos corporales, ya que las formas corpóreas sólo pueden ser poseídas intencionalmente en órganos corporales, como el sabor que sólo puede ser poseído por un órgano corporal que lo experimente.

Por ser potencias corpóreas, los sentidos siempre tienen como objeto algo externo a ellas y no son capaces de reflexionar o conocerse a sí mismos. El ojo no se ve ni ve cómo ve, el oído no se oye ni conoce cómo es que oye, a diferencia de la inteligencia que, como potencia incorpórea, es capaz de reflexionar y de este modo conocerse a sí misma y conocer sus propias operaciones.

³³ Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 154.

El objeto externo de los sentidos puede ser conocido de dos maneras, o directamente o indirectamente. Cuando veo un árbol, lo conozco directamente; pero cuando recuerdo un árbol o me lo represento por una imagen, lo conozco indirectamente. En ambos casos el objeto del sentido es algo externo: el árbol, sólo que en un caso lo conozco directamente y en otro a través de una representación (o especie expresa) que puedo hacer porque previamente lo conocí en forma directa.

Esta doble vía para conocer los objetos externos fundamenta la distinción de dos tipos de sentidos: los sentidos externos, que son los que conocen directamente los objetos externos, y los sentidos internos que son los que se refieren a objetos previamente conocidos y elaborados, es decir interiorizados.

a. Los sentidos externos

Tradicionalmente se han señalado cinco sentidos externos: vista, oído, olfato, gusto y tacto, aunque de este último se ha dicho, desde Aristóteles, que en realidad no es un solo sentido sino un complejo de varios de ellos,³⁴ que quizá puedan reducirse a un sentido de la resistencia y otro de la temperatura.

Los sentidos externos se pueden clasificar jerárquicamente según el grado de inmaterialidad con que captan sus objetos. Debe tenerse en cuenta que todo conocimiento es inmaterial en cuanto consiste en la posesión intencional u objetiva de una forma que está presente físicamente en un ser externo. Los sentidos del olfato, gusto y tacto captan aspectos (olor, sabor, resistencia y temperatura) que son físicamente muy dependientes de los cuerpos, por lo que se les denomina sentidos inferiores. La vista y el oído tienen un objeto, el color o el sonido, que es menos dependiente de los cuerpos, por lo que se les denomina sentidos superiores.

No interesa aquí detallar cómo opera cada uno de ellos, lo cual es materia de la psicología experimental, pero sí cabe hacer una aclaración respecto de lo que es captado por los

³⁴ *De anima*, II, 11, 422, b 13, citado por Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 341.

sentidos, que es muy importante para entender la relación entre los sentidos y la inteligencia humana. Lo que captaban los sentidos, las formas corpóreas singulares y concretas, es lo que es sensible *per se* o de suyo sensible, como pueden ser el color o la dureza de un árbol; pero a través de los sentidos el hombre puede captar, con ayuda de la inteligencia, las esencias de los seres corpóreos, como podría ser, siguiendo el ejemplo, la esencia del árbol; la esencia no es en rigor algo sensible sino inteligible, que, como se conoce a partir de lo que los sentidos captan se dice que es sensible *per accidens*.

Lo que es sensible *per se* puede serlo de manera primaria o secundaria, según que sea el objeto formal propio de cada uno de los sentidos (color, sonido, olor, sabor, resistencia y temperatura), o que sea un objeto que pueda ser captado como consecuencia de una sensación previa. Tal es el caso de la cantidad de una cosa, que se percibe después de haberla visto o después de haberla tocado y tenido la sensación de su resistencia; y de las demás afecciones de la cantidad: el movimiento local (o cambio de lugar), la quietud o reposo y la figura de los cuerpos (que incluye su magnitud o tamaño).

b. Los sentidos internos

Los sentidos internos no captan directamente los objetos físicamente presentes, sino que captan un aspecto nuevo de algo ya previamente conocido. Por requerir un nuevo acto de conocimiento, los sentidos internos captan objetos más inmateriales que los sentidos externos, y en ese sentido son superiores a éstos. Pueden clasificarse jerárquicamente, al igual que los sentidos externos, atendiendo al grado de inmaterialidad del objeto que captan. De menor a mayor, los sentidos internos son: i) el sentido común, que capta su objeto como algo presente; ii) la fantasía o imaginación que lo capta independientemente de que sea presente o ausente; iii) la estimativa o instinto que lo capta en cuanto conveniente o disconveniente, y iv) la memoria que lo capta en tanto cosa pretérita o cosa previamente conocida.

i) El sentido común

Es la potencia por la que se tiene la sensación de cualquier sensación externa; gracias a este sentido se puede distinguir, en forma sensible, los actos y los objetos de los sentidos externos. El animal no sólo ve una cosa, sino que siente que la ve, y no sólo la oye, pues además siente que la oye, y gracias a esta sensación de la sensación puede distinguir sensiblemente que una cosa es ver y otra oír, y que una cosa es el color blanco y otra el sonido agudo.

Es un sentido que capta su objeto como algo presente a un sentido externo. El toro que ve el color rojo de la muleta del torero, conoce, gracias al sentido común, que la muleta es algo que está viendo. El objeto del sentido común es el mismo objeto captado por el sentido externo pero captado en cuanto que es el objeto de una sensación presente.

Gracias a este sentir las sensaciones, el sentido común también permite unificar las distintas sensaciones procedentes de un mismo objeto material, de modo que el toro que ve el color rojo de la muleta, siente su olor y oye el ruido que produce al ser arrastrada puede además percibir que las tres sensaciones se refieren al mismo objeto físico, a la muleta. Esta unificación de las diversas sensaciones o actos de los sentidos externos se le llama tradicionalmente percepción, y en la psicología experimental moderna síntesis sensorial u organización primaria de la percepción.

ii) La imaginación o fantasía

Cuando el sentido común hace una percepción, ésta no pasa aunque desaparezca el objeto externo que la causó, porque el sentido común, al percibir, produce una impresión que queda a disposición del organismo sensorial. La facultad de volver a hacer presente o re-presentar algo que fue percibido se llama fantasía o imaginación.

Si no se pudieran retener las percepciones, resultaría que cada sensación sería siempre algo nuevo y único: no habría posibilidad de reconocer ni de relacionar unas sensaciones con otras, lo cual haría imposible, por ejemplo, el percibir la mú-

sica, que no es más que una sucesión de sonidos; ésta sucesión de sonidos puede percibirse como tal en cuanto una nota se retiene y se asocia a la siguiente de modo que las varias notas se sientan como una continuidad o sucesión de sonidos. Por eso, vale decir que la imaginación es “la continuidad de la sensibilidad”.³⁵

Esta continuidad permite la agrupación de percepciones provenientes de una misma realidad en una imagen de esa misma realidad. El acto de la imaginación termina así con la producción de una imagen o fantasma, que al funcionar como especie expresa, permite volver a conocer o reconocer un objeto previamente conocido. Por eso, cuando un animal imagina o representa el olor de un alimento tiene una nueva sensación que incluso le genera secreción de saliva como si estuviera el alimento físicamente presente.

La capacidad representativa es posible porque la percepción deja una huella en el órgano sensible, que sirve como punto de apoyo para reproducirla.

En el ser humano, la imaginación tiene una función superior, porque está relacionada con la inteligencia, puede ser gobernada por la voluntad y, sobre todo, porque proporciona las imágenes (también llamadas “perceptos”) a partir de las cuales la inteligencia forma las ideas universales o conceptos. Las imágenes que produce la fantasía constituyen ya una cierta generalización de los objetos que representan, en tanto que los rasgos de la imagen son atribuibles a todos los objetos de la misma especie, como por ejemplo la imagen de una manzana como algo pequeño, redondo (recordar que el tamaño y la figura son sensibles secundarios), de color rojo y sabor dulce corresponde no sólo a una sino a muchas manzanas, aunque no a todas. Sobre esta imagen de la manzana, la inteligencia forma el concepto de fruto, el cual es predicable de todas las manzanas y aun de otros seres que comparten la misma esencia. Dada esta función de la imaginación en el hombre, se dice que así como no tiene una imagen sin haber experimentado

³⁵ Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 184.

sensaciones externas, tampoco tiene un concepto sin haber sido precedido de una imagen.

Por la relación de la imaginación con la razón y la voluntad en el ser humano, éste puede dirigir la imaginación en múltiples direcciones, como imaginación artística, imaginación racional, o bien atribuir diversos significados a una imagen y hacer que la imaginación funcione bajo control racional volitivo. Los fenómenos de patología psíquica consisten, en buena medida, en una sustracción de la imaginación a ese control racional volitivo, de modo que ella funciona autónomamente.

En el ámbito jurídico, se habla de la imaginación jurídica fundamentalmente en relación con la capacidad de dar respuesta a casos concretos. El caso funciona como una imagen sugestiva que desencadena el pensamiento jurídico. Por ejemplo, el caso en que se pregunta si la expresión de un testamento de dejar “la plata” a una determinada persona en calidad de legatario ha de entenderse en el sentido de que lega sólo la plata en barras o en el de que incluye también una cuchillería de plata y otros enseres domésticos que se habían dejado a la esposa... El cultivo de la imaginación jurídica precisa de la consideración y discusión de casos.

iii) La estimativa o instinto

Por esta facultad, el animal capta la conveniencia o inconveniencia para sí mismo de los objetos percibidos por los sentidos. Esta estimación o apreciación supone un nivel cognoscitivo más alto que el que se realiza en la imaginación (organización primaria de la percepción) porque implica no sólo la captación de la forma o figura del objeto, sino además la captación de su *significado*, es decir de la relevancia o importancia que tiene ese objeto en concreto para el animal. Por la estimativa, el animal no sólo conoce el sabor, olor, color o dureza de una manzana, sino además si para él es algo comestible o dañino.

Estas apreciaciones las hace el animal en forma espontánea o natural o, como se dice comúnmente “por instinto”, por lo que no hay error en ellas; no son resultado de un juicio, sino reacción natural ante lo percibido.

La estimativa es el punto de unión de las funciones cognitivas del animal con sus funciones apetitivas y motoras. La estimación es lo que produce las emociones, sentimientos o pasiones, como el agrado, el deseo o el temor. Pero también la estimación da lugar a movimientos de acercamiento o rechazo, como el del león que corre tras una gacela que ha estimado como comestible. Por eso, la estimativa es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de las realidades externas conocidas. Al realizar el comportamiento desencadenado por la estimativa, el animal adquiere experiencia sobre el significado mismo del objeto, en cuanto al valor de la carne de gacela como algo comestible —por seguir con el ejemplo— y sobre su propia acción correlativa, es decir adquiere experiencia para cazar gacelas.

La estimativa animal tiene así tres funciones: a) estimar o valorar lo singular concreto percibido por los sentidos; b) dirigir la acción práctica respecto de lo valorado, y c) adquirir experiencia sobre lo singular concreto conocido y sobre su propia acción correspondiente.

En el ser humano, la estimativa o instinto, por su unión con el entendimiento, se halla en una forma superior llamada cogitativa. Ésta desempeña las mismas funciones que la estimativa animal, pero procede de modo diferente.

En cuanto a la percepción de significado, estimación o valoración de los objetos, ésta se realiza con relación a conceptos universales, de modo que, por ejemplo, donde la estimativa del león valora que esta gacela es en este momento algo comestible, la cogitativa lo valora como un animal comestible, es decir relacionándola, mediante un juicio, con el concepto universal de animal y predicando de ella una cualidad general (ser comestible) que puede atribuirse a todas las gacelas.

Por lo que se refiere a la función de dirigir el propio comportamiento con relación a lo valorado, esto se hace en la cogitativa de modo reflexivo, es decir haciendo un nuevo juicio por el que se determina si lo conocido y valorado (el animal comestible) puede convertirse en término de una acción propia, por ejemplo si la gacela puede ser cazada. Este juicio supone el conocimiento de lo que el objeto es y el de las propias

capacidades para hacerlo término de una acción. El cazador, por ejemplo, después de conocer que el animal que ve es una gacela, tiene que valorar si sus habilidades y equipo de caza son realmente aptos para cazarla o no.

En cuanto a la adquisición de experiencia, la cogitativa va dando un saber sobre el propio cuerpo y las propias acciones mucho más amplio que el que da la estimativa, pues no sólo conoce las propias capacidades motoras, sino en general todas las capacidades corporales, incluidos los sentimientos e impulsos, y las formas de reaccionar respecto de ellos, de modo que, por ejemplo, una persona puede juzgar que no le es conveniente realizar determinada acción por considerarla difícil y no tener ella el hábito de la audacia (de buscar el bien arduo). Y en cuanto a la experiencia sobre el objeto conocido, la cogitativa incluye en ella, a diferencia de la estimativa, la experiencia de la relación con otras personas y de las posibilidades y dificultades que ello implica.

La cogitativa, en tanto que principio de la decisión prudencial y de la acción, es el punto de partida de todas las creaciones culturales. Ella determina, en primera instancia, lo que en una sociedad se tiene como bueno o como malo, y de estas preferencias derivan las diferentes obras de cultura. No es ella la instancia decisiva, pues sobre sus apreciaciones más o menos espontáneas o habituales puede operar la reflexión racional para confirmarlas o corregirlas. Pero es indudablemente el punto donde se enlazan la animalidad y la racionalidad del ser humano.

En el pensamiento jurídico, la cogitativa se refiere a esas primeras impresiones que toda persona y toda sociedad tienen en torno a lo que es justo e injusto, tales como la indignación ante un asesinato, la exigencia de reparar un daño, la petición de castigo contra el delincuente, la afirmación de respeto a los derechos fundamentales, etcétera. La jurisprudencia opera a partir de esas apreciaciones, sometiénolas a un examen racional, de acuerdo con una doctrina científicamente elaborada. El influjo recíproco entre la razón y la cogitativa se manifiesta en que los juicios de la razón, que pudieron originalmente modificar una estimación de la cogitativa, llegan a ser sensi-

blemente apreciados como convenientes, como el caso del delincuente que originalmente tiene el castigo como un mal que luego, por reflexión racional, puede apreciar como justo y conveniente. La unión que puede darse entre la sensibilidad y la racionalidad (ésta como criterio superior) es lo que fundamenta la posibilidad de una pasión por la justicia, que ha de ser uno de los signos visibles de la vida del jurista.

iv) La memoria

Así como corresponde a la imaginación conservar en imágenes lo percibido por el sentido común, también corresponde a la memoria conservar las valoraciones hechas por la estimativa. Pero hay una diferencia importante entre la imaginación y la memoria. La primera conserva los objetos percibidos por los sentidos externos, es decir conserva todo lo referente a la exterioridad del viviente, en tanto que la memoria conserva las valoraciones hechas por el animal con relación con esos objetos, es decir conserva la vida misma del animal en relación con ellos. Como dicen Vicente Arregui y Choza, lo que la memoria conserva “es la actividad interior vivida por el viviente, el pasado que le pertenece, lo que ha hecho y lo que ha sentido”.³⁶ Por eso, la memoria es lo que da continuidad a la intimidad subjetiva y fundamenta así la propia identidad subjetiva.

La memoria sensible en el ser humano, por su relación con el entendimiento y la voluntad, funciona de manera distinta a como funciona en los animales irracionales. En estos la memoria produce los recuerdos súbitamente, como una reacción del organismo ante determinados estímulos. En cambio, en el hombre, la memoria puede ser imperada por la voluntad y guiada por la razón, de suerte que la voluntad puede ordenar que se ponga en actividad o que cese en ella, y la razón puede orientar la memoria para que proceda a reconstruir un conocimiento previamente obtenido a partir de alguno de sus elementos; por ejemplo, oyendo un determinado sonido, que la memoria sensible recuerda vagamente como algo ya conocido,

³⁶ Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 198.

puede un hombre preguntar por el lugar dónde lo oyó, la persona que lo acompañaba en el momento que lo oyó por vez primera, la reacción que le produjo, etcétera.

Además de la memoria sensible se suele aceptar que en el hombre existe también una memoria intelectual, que es la que conserva las ideas y demás contenidos intelectuales (relaciones, silogismos, juicios, etcétera) y la que reconoce como pasados los actos espirituales, como cuando alguien que lee una idea en un libro recuerda que esa idea ya la había aprendido de otro autor. La memoria que ejercitan los estudios humanísticos, y en particular los estudios jurídicos, es esta memoria intelectual. Esta memoria no es una facultad más del entendimiento, sino el mismo entendimiento paciente, como se explicará más adelante.

C. Los apetitos o tendencias y las pasiones o emociones

Se observa que todas las cosas tienden naturalmente a su propia conservación. Esta tendencia, que deriva de la esencia de cada ser, se ha denominado “apetito natural” y lo tienen tanto los seres inanimados, por ejemplo la roca impulsada por un agente externo que se mueve hasta encontrar un punto de reposo, como los vegetales, tal como lo muestra el que las hojas de una planta busquen el sol o sus raíces tiendan a lugares húmedos.

Pero en los animales, precisamente porque son capaces de conocimiento sensible, el apetito aparece como una tendencia hacia algo previamente conocido. Por eso se le llama “apetito elícito” o tendencia hacia el bien conocido. Tomando en cuenta que el conocimiento puede ser sensible o racional, cabe distinguir entre el apetito elícito sensible, propio de la vida animal, que está regido por la estimativa (o cogitativa), en cuanto que es el sentido interno que valora lo conocido desde la perspectiva de conveniencia o inconveniencia para el viviente, y el apetito elícito racional, llamado voluntad, que es el apetito o tendencia al bien racional, que está regido por el juicio de la razón práctica o prudencia.

Se ha discutido mucho, tanto en la psicología experimental como en la psicología filosófica, sobre una posible clasificación de los diversos apetitos que se dan en la vida sensitiva, y

aunque no hay un acuerdo en detalle sobre ello, se acepta que en los animales superiores se pueden distinguir dos tipos de apetitos.³⁷ Uno, que tiende a lo que parece agradable aquí y ahora, y otro que tiende a lo percibido como conveniente aunque resulte difícil y doloroso alcanzarlo. El primero se denomina “apetito concupiscible” (también llamado impulso de vida o sexualidad) y el segundo “apetito irascible” (también llamado impulso de muerte o agresividad).

El apetito concupiscible es la tendencia al bien sensible (lo agradable) presente. Depende de que el animal pueda distinguir entre lo agradable y lo desagradable, para lo cual basta con que tenga el sentido del tacto. De esa distinción surgen naturalmente la inclinación a lo agradable y la fuga ante lo desagradable.

El apetito irascible es la tendencia al bien arduo, es decir al bien futuro que puede conseguirse después de un esfuerzo, como el que percibe la paloma mensajera y que la hace regresar a su lugar de origen. Es una tendencia que depende de que el animal tenga sentidos internos que le permitan valorar lo arduo como conveniente a su naturaleza y como posible de alcanzar. Por eso, es un apetito que se da sólo en los animales superiores.

Los actos que resultan de los apetitos son las pasiones o emociones. Las pasiones de uno y otro se han clasificado tomando en cuenta su objeto (de conformidad con el principio de que los actos se especifican por su objeto). Las pasiones del apetito concupiscible (que en general pueden llamarse deseos) son: el amor, o mera inclinación al bien sensible, el deseo o tendencia a la posesión de ese bien y el gozo o placer que es la satisfacción del apetito por la posesión del bien; a las que hay que añadir las pasiones contrarias derivadas de la presencia de un mal sensible: el odio, o repulsa natural del mal sensible, la aversión o rechazo del mal sensible y la tristeza derivada del mal presente. Las pasiones del apetito irascible (llamadas en general impulsos) son: la esperanza o incli-

³⁷ Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 209.

nación al bien arduo, a la que se contrapone la desesperación si el bien arduo se valora como inalcanzable; la audacia, cuyo objeto es el mal arduo superable, y a la que se contrapone el temor que resulta del conocimiento de un mal futuro inevitable, y finalmente la ira, cuyo objeto es la venganza contra la causa de un mal presente.³⁸

Las pasiones se manifiestan en tres ámbitos. Constituyen sensaciones o algo que el viviente siente; este aspecto es el que el lenguaje ordinario denomina con la palabra “sentimiento” que denota precisamente la pasión en cuanto sentida. Implican también modificaciones orgánicas, como encenderse el brillo de los ojos, rugir, acelerarse el pulso, etcétera. Y se manifiestan en conductas consiguientes a la pasión sentida, como atacar, huir, descansar y otras. Todos estos elementos están unidos lógicamente en torno al objeto, el cual provoca el sentimiento, las alteraciones orgánicas y la conducta.

Las pasiones, como indica la etimología de la palabra, son algo pasivo ya que consisten en que el viviente sea atraído hacia un bien o sea alejado de un mal; son algo que “le pasa”, no algo que él hace. Pero surgen, no por la sola presencia del objeto, sino por la valoración que el viviente hace del objeto. Por eso, se ha dicho que las pasiones o emociones son “la valoración de la realidad”³⁹ y que constituyen un signo para conocer el tipo de adaptación que tiene el animal respecto del medio ambiente en que vive.

D. *Las pasiones en la vida humana*

Así como los sentidos internos tienen en el animal y en el ser humano una forma diferente, también las pasiones o actos de las tendencias básicas se presentan diferenciados en el ser humano por su naturaleza de animal racional. La animalidad humana (su vida sensitiva) no es una animalidad igual a la de

³⁸ No hay una pasión que se contraponga a la ira, porque la presencia del bien presente (que sería el objeto contrario al de la ira) es el objeto del gozo o placer.

³⁹ Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 233.

los irracionales sino una animalidad específicamente humana. Los apetitos dependen del conocimiento. Los animales inferiores que sólo tienen sentidos externos sólo tienen apetito concupiscible, pues no son capaces de conocer el bien arduo; los animales superiores con sentidos internos tienen un conocimiento más amplio y por eso tienen también apetito irascible. El ser humano, además de conocimiento sensible tiene conocimiento racional, gracias al cual puede percibir cualquier cosa como buena y puede, en consecuencia, sentir una pasión respecto de cualquier cosa; de hecho, se dan en los seres humanos pasiones por muy diversos objetos incomprensibles para los animales, como el arte, los viajes, el dinero, la ciencia, los deportes, etcétera.

También sucede, dada la mediación de las facultades superiores, que las pasiones humanas son indeterminadas porque no precisan un objeto específico para ser satisfechas ni causan necesariamente una conducta fija. Lo anterior puede aclararse considerando una pasión como el hambre o la sed que, por más fuerte que sea, no llega a determinar en el hombre qué es lo que ha de comer o beber para saciarla ni cómo ha de conseguirlo, a diferencia de lo que ocurre con los animales que están programados para recibir determinados alimentos y conseguirlos de determinada forma (más o menos amplias).

La plasticidad de las pasiones humanas, es decir la posibilidad de que el hombre satisfaga sus pasiones con diversos objetos y que sienta pasiones por una gran variedad de objetos, demuestra que el ser humano carece de un regulador biológico-natural de las mismas o, lo que es lo mismo, que tiene libertad respecto de ellas. Esto hace patente la necesidad de principios y reglas morales (incluidas en ellas las reglas jurídicas) que encaucen las pasiones y emociones de modo que sirvan al perfeccionamiento de la persona.

La presencia de las facultades espirituales en el ser humano hace también que éste asuma consciente o personalmente sus tendencias naturales y pasiones, de modo que cada hombre o mujer tiene su modo personal de comer, de vivir la propia sexualidad y, en general, de satisfacer sus impulsos y deseos. Este modo personal es algo que se va aprendiendo paulatina-

mente a lo largo de la vida, y consolidándose en forma de “hábitos” o tendencias a realizar determinadas conductas.

El que las pasiones tengan que ser asumidas, desarrolladas y consolidadas en forma de hábitos no quiere decir que deban ser anuladas o suprimidas. La articulación entre deseos e impulsos y razón y voluntad corresponde a lo que Aristóteles llamó “dominio político”, en contraposición al “dominio despótico”.⁴⁰ Dominio despótico es el que ejerce la voluntad sobre el sistema muscular-motor, gracias al cual cuando ordena mover un brazo éste se mueve sin la menor resistencia. El dominio político que ejerce la voluntad sobre los deseos e impulsos es diferente porque éstos no desaparecen por la sola orden de no querer sentirlos; tal dominio político consiste en asumirlos (esto es parte de la aceptación de sí mismo que todo hombre se debe), modularlos y orientarlos de conformidad con los criterios de la razón, es decir convertirlos en hábitos de bien o virtudes. De esta acción educadora, que siempre se ejerce en un medio sociocultural determinado, resulta el carácter de las personas, o su falta de carácter si la acción ha sido débil.

Queda así claro que la diferencia entre el animal y el hombre, en este aspecto de la emotividad, son los hábitos. Gracias a ellos, la conducta humana no es un sistema más o menos amplio pero finalmente cerrado de comportamientos, sino un sistema abierto con posibilidades prácticamente infinitas, que se concretan en las diferentes formas de cultura como la técnica, el arte, la ciencia, el derecho, la moral, las costumbres, la economía, etcétera.

En el ámbito jurídico, las pasiones se toman en cuenta como condiciones que pueden afectar los actos jurídicos cuando disminuyen la libertad personal. En derecho penal, la presencia de una pasión fuerte se considera un atenuante de responsabilidad por la comisión de delitos. En derecho civil, se considera que el miedo grave, una pasión del apetito irascible, puede hacer que un acto jurídico, como un contrato o una promesa, sea inválido y no produzca efectos.

⁴⁰ Citado por Vicente Arregui, J. y Choza J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed. Madrid, 1993, p. 218.

3. *La vida racional*

La vida humana no es sólo vida sensitiva, sino además vida racional. Ya se ha mencionado que las potencias sensitivas del ser humano están afectadas por la racionalidad, especialmente los sentidos internos superiores: la imaginación, la estimativa y la memoria. Ahora se trata de analizar cuáles son las potencias o facultades correspondientes a la vida racional y en qué medida dependen de las potencias sensitivas. No está de más repetir que la distinción que se hace aquí entre potencias sensitivas y potencias racionales o entre vida sensitiva y vida racional es, respecto del ser humano, una distinción meramente teórica, que tiene como finalidad dar mayor claridad al análisis de lo que es la vida humana, pero ésta siempre es, como consecuencia de ser la actividad de un animal racional o espíritu encarnado, una vida a la vez sensitiva y racional.

Tradicionalmente se han distinguido dos potencias de la vida racional, que se corresponden con los dos tipos de potencias de la vida sensitiva, una de tipo cognocitivo, el entendimiento, y otra de tipo electivo, la voluntad. A continuación se analizarán por separado el entendimiento (1) y la voluntad (2) y posteriormente se revisará el tema de la libertad (3), la cual no es realmente una facultad del ser humano, sino una propiedad derivada de su racionalidad.

A. *El entendimiento*

Por su aparato sensitivo, el ser humano, lo mismo que los demás animales, conoce las formas corpóreas, singulares y concretas que son el objeto de los sentidos. Pero el conocimiento humano no se limita a lo que los sentidos le ofrecen: a las sensaciones y a la percepción o conjunto unificado de sensaciones. El hombre, como lo demuestra el hecho del dominio que ejerce sobre su conducta, el hecho de que puede proponerse fines para su actividad, es capaz de conocer que las cosas son, que cada una de ellas es y que puede ser medio o fin de su actividad. Esto se puede ilustrar con este ejemplo

sencillo: un perro puede tener la percepción de un alimento, en la que combina su olor, sabor, textura, color y puede aún estimarlo como bueno o malo, pero no sabe que es un alimento, ni sabe lo que es el olor, el sabor, la resistencia ni el color, ni tampoco sabe qué es lo bueno y qué es lo malo; su conocimiento se reduce a los aspectos o formas concretas de ese alimento en particular; en cambio, un hombre entiende que eso es un alimento, no sólo para él, sino para cualquier otro ser humano y quizá también para otro animal, y que como alimento puede servirle como medio para conseguir diversos fines: como medio para nutrirse, como medio para nutrir a otro, como señuelo para atraer un animal, como cosa que puede vender o regalar, etcétera.

a. Objeto del entendimiento

El entendimiento o inteligencia es la facultad por la que el hombre conoce el ser de las cosas. Su objeto formal es el ente en cuanto ente. Esto quiere decir que lo que el entendimiento conoce es el ser que hay en las cosas, y no que la única operación posible del entendimiento sea pensar en el concepto abstracto del ente. Así, cuando alguien ve un cuerpo y se dice “eso es una silla”, puede hacer este juicio porque gracias a su entendimiento conoce que ese cuerpo es y que además es una silla. Por eso, cabe decir que entender es conocer el ser.

La afirmación de que el objeto formal del entendimiento es el ente en cuanto ente también implica que el objeto del entendimiento es tan amplio como el ente mismo, es decir que el entendimiento puede conocer todo aquello que es. Esto marca una apertura del hombre al mundo, pues todo lo que existe puede ser conocido por él, y conocido en lo que cada cosa es, independientemente de la relación de utilidad o daño que tenga respecto del que conoce. Además la afirmación conlleva la posibilidad de que el hombre, como uno de los seres, se conozca a sí mismo, es decir que se haga objeto de su propio pensamiento.

Por esto, se dice que son características propias del entendimiento humano: i) su infinitud o apertura a todo lo real y ii) su capacidad de reflexión o de conocerse a sí mismo.

b. Naturaleza del entendimiento

Siguiendo el principio de que las potencias se especifican por su objeto, para distinguir el entendimiento de las potencias del conocimiento sensible y conocer su naturaleza, habrá que partir del objeto de aquéllas y éste.

Se había visto que las potencias del conocimiento sensitivo, los sentidos, son todas potencias orgánicas que pueden localizarse en el organismo vivo. Esta organicidad de las potencias sensitivas se corresponde con la índole de su objeto, que es siempre la posesión intencional de formas corpóreas, concretas y singulares: no se puede, por ejemplo, conocer el sabor de una cosa, si no existe un órgano específico capaz de captar este objeto en forma singular, capaz de experimentar el sabor de esa cosa en concreto; ciertamente que con el sentido del gusto se puede captar no sólo este o aquel sabor sino cualquier sabor en concreto que sea susceptible de afectar al órgano en cuestión, pero no puede el sentido del gusto captar lo que es el sabor en general: su objeto no es una forma abstracta (sabor en general), sino formas concretas y singulares (el sabor de esta o aquella cosa).

En cambio, el objeto del entendimiento, el ser de las cosas, es un objeto abstracto, pues consiste en el conocimiento o posesión intencional de las esencias o modos de ser de las cosas, independientemente de sus determinaciones particulares y de la relación que tengan con el sujeto que conoce. Así, cuando se afirma que el sabor es una sensación, se predica del sabor un modo de ser o esencia que tiene todo tipo de sabor, independientemente de que sea agrio, dulce o amargo, débil, fuerte o intenso y de que resulte agradable o desagradable. Más aun, puede el entendimiento hacer una abstracción mayor y conocer lo que es el ser en cuanto ser, es decir conocer no sólo las esencias o modos de ser de las cosas, sino indagar en qué consiste el ser en abstracto, como lo hace la metafísica, cuando

afirma que todas las cosas, sea cual sea su esencia, son sustancias o accidentes o que todas las cosas corpóreas tienen una esencia compuesta de materia y forma. Si el objeto del entendimiento es algo abstracto, se concluye que el entendimiento no es una potencia orgánica, que estaría reducida a percibir algo concreto, sino una potencia inorgánica o espiritual que no reside en un órgano corporal determinado.

La naturaleza no corpórea o espiritual del entendimiento humano la confirma el hecho de que el entendimiento humano puede reflexionar y volverse sobre sí mismo, de suerte que puede el hombre no sólo conocer el ser de las cosas, sino conocerse a sí mismo, conocer su propio entendimiento y sus modos de conocer. Esto no sería posible si el entendimiento fuera una potencia orgánica, porque la materia no puede reflexionar, como no puede el oído oírse a sí mismo, ni el ojo verse a sí mismo, ni conocer qué es oír o ver ni saber cómo es que oye o ve.

c. Objeto y naturaleza del entendimiento humano en particular

La afirmación de que el objeto del entendimiento es el ente en cuanto ente y que el entendimiento es de naturaleza espiritual puede predicarse de todo entendimiento, humano, angélico o divino. Pero el entendimiento humano tiene la peculiaridad de ser un entendimiento que opera en un cuerpo, por lo que para conocerlo con más profundidad es necesario considerarlo en su relación con el cuerpo humano.

Si el entendimiento es una potencia espiritual “incorporada” su objeto ha de ser también algo abstracto que esté incorporado, esto es el ser o esencia (forma abstracta) de cosas corporales. Para conocer tales esencias, el entendimiento humano parte del conocimiento de las cosas que obtiene por los sentidos, para luego abstraer sus esencias, prescindiendo de las condiciones individuantes de las mismas. Por ejemplo, por medio de los sentidos, uno puede percibir el color, tamaño, figura, etcétera, de uno o varios árboles, y luego entender, con

la inteligencia, la esencia de árbol, predicable de todos ellos con independencia de su color, tamaño, figura, etcétera.

El hecho de que el entendimiento humano tenga como objeto específico las esencias de los seres materiales explica la estrecha relación de éste con la imaginación. La percepción sensible, síntesis de todas las sensaciones respecto de un mismo objeto, queda configurada en las imágenes, que son como el punto de partida del entendimiento humano para captar las esencias de los objetos representados en ellas. Por eso, para pensar frecuentemente nos apoyamos en imágenes sensibles. En el lenguaje jurídico un buen ejemplo que evidencia este modo de pensar es la palabra latina *pignus*, que literalmente significa puño, pero jurídicamente significa el negocio de garantía por el que el acreedor recibe una cosa que puede retener, como si fuera una joya que guarda en el puño cerrado (eso es lo que significa la palabra española “empeñar”, derivada de *pignus*), hasta que el deudor le pague la deuda. La imagen del puño cerrado denota la esencia de este negocio que consiste en el derecho del acreedor de retener la cosa en su mano. Por eso puede concluirse, como lo hace Millán Puelles, que “el objeto formal propio del entendimiento humano como potencia de un alma unida a un cuerpo es la esencia abstracta de la cosa material representada por la imaginación”.⁴¹

La conexión del entendimiento humano con las potencias sensitivas queda también evidenciada por el lenguaje. El lenguaje es el signo sensible, auditivo o visual, que contiene el pensamiento. Cuando pensamos, pensamos con palabras, y el pensamiento lo transmitimos a otros en palabras. Así, cuando alguien dice “yo soy propietario de un terreno”, por medio de estas palabras no sólo expresa un juicio que ha hecho respecto de sí mismo y ese terreno, sino que su mismo juicio está en esas palabras, de suerte que no puede ni expresar a otro ni pensar interiormente esa relación que tiene con el terreno sino es usando la palabra “propietario”. Entender el sig-

⁴¹ Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 361, con apoyo en S. Tomás, *Summa Theologica*, I q. 84 a. 7.

nificado de una palabra es conocer: cuando conozco lo que significa la palabra “propiedad” sé qué es el derecho de propiedad; si entiendo con claridad lo que es, usaré la palabra adecuadamente, si lo entiendo confusamente, como alguien que no tiene formación jurídica, la usaré indebidamente llamando, por ejemplo, propietario a quien es sólo un administrador o poseedor.

Esta relación necesaria entre lenguaje y pensamiento hace que cada ciencia tenga un lenguaje propio en el que expresa sus contenidos, y que saber una ciencia sea equivalente a saber usar ese lenguaje, saber leerlo, hablarlo y escribirlo. Las ciencias que tienen una gran tradición, como la ciencia jurídica que se remonta al siglo segundo antes de Cristo, tienen un lenguaje técnico muy depurado y variado, que deben los nuevos profesionales conocer, conservar y desarrollar. Un signo claro de decadencia científica es la pérdida de vocabulario: el olvido de palabras precisas y sus correspondientes contenidos intelectuales, así como la sustitución gruesa de varias palabras de contenido específico por una de contenido general, que pretende englobar a todas. Un ejemplo clásico de estos procesos decadentes en la historia del derecho, es la llamada “vulgarización del derecho romano”, que ocurre entre los siglos IV y VI en el Occidente del Imperio Romano y que se manifiesta en textos jurídicos de un vocabulario muy pobre, como la *Consultatio veteris cuiusdam iurisconsulti*⁴² en el que, entre otras cosas, se utiliza la palabra *pactum* (pacto) para significar un concepto vago de acuerdo de voluntades, que puede aplicarse sin distinción a lo que en el derecho clásico se diferenciaba como *contractum*, *transactio*, *stipulatio* y *pactum*.

Si el objeto del entendimiento humano son las esencias de las cosas corpóreas representadas por la imaginación, cabe plantearse dos cuestiones. La primera es cómo conoce el entendimiento humano los seres individuales, si su objeto son las esencias que son universales, o dicho de otra manera, cómo

⁴² Texto del siglo VI, del cual hay una edición bilingüe, Latín-Español, con un estudio introductorio: Vargas, A., *Consulta de un jurisconsulto antiguo*, México, UNAM, 1991.

es posible que el entendimiento humano que conoce la esencia del derecho de propiedad pueda conocer que este individuo en particular llamado Pedro es un propietario. La respuesta que tradicionalmente se ha dado es que el entendimiento humano conoce las cosas singulares por reflexión, es decir concibiéndolas como cosas contenidas en los conceptos universales, de modo que quien entiende que el derecho de propiedad es un derecho de reivindicar una cosa de cualquier persona que la tenga, puede concluir que aquella persona que puede conseguir que un juez ordene que le sea devuelta una cosa, independientemente de quien sea el que la tenga, es la propietaria de esa cosa.

La otra cuestión es la de cómo conoce el entendimiento humano las cosas inmateriales o espirituales para las que no es posible formar imágenes sensibles. Lo hace de un modo analógico y negativo: es decir, predicando de ellas, por analogía, lo que tienen en común con los seres corpóreos y negando de ellas lo que éstos tienen de específico; así, puede afirmar, por analogía, que los seres espirituales, al igual que los corpóreos, son o tienen ser, y puede negar que tienen materia. Esta limitación para entender los seres espirituales no se debe a que éstos sean menos inteligibles que los seres corpóreos, sino a la debilidad de nuestro entendimiento que, como dice Aristóteles, queda deslumbrado por las cosas más evidentes tal como los ojos de las aves nocturnas quedan deslumbrados por la luz del día.⁴³

El hecho de que el entendimiento humano, aun siendo espiritual, opere en un cuerpo vivo tiene, aparte de limitar su objeto específico a la esencia de los seres corpóreos, la consecuencia de que sus conocimientos son imperfectos. Las cosas tienen siempre más inteligibilidad que la que nosotros captamos de ellas, y para conocer lo que podemos alcanzar de ellas no basta un solo acto de conocimiento sino que nos es preciso pensar, hacer una pluralidad de juicios con relación a cada cosa que en particular se quiera conocer.

⁴³ Citado por Vicente Arregui, J. y Choza, J., *Filosofía del hombre*, 3ª ed., Madrid, 1993, p. 285.

d. Cómo conoce el entendimiento humano

La primera operación del entendimiento humano es la simple aprehensión de las ideas universales o conceptos correspondientes a las esencias de las cosas corpóreas. Esta aprehensión se manifiesta claramente en el proceso de aprendizaje del idioma cuando los niños descubren que cada cosa tiene un nombre. Saber que esto es agua y no leche, o que esto es perro y no gato o que ésta es mamá y no papá, significa conocer, aunque sea vagamente, la esencia propia de cada uno de estos seres, o, lo que es lo mismo, significa tener los conceptos o ideas universales de agua, leche, perro, gato, mamá y papá, gracias a lo cual podrá el niño decir estas palabras correctamente en un número indeterminado de contextos distintos de aquellos en que las aprendió por vez primera.

La aprehensión es la primera operación del entendimiento humano, pero no la única. A partir del concepto o idea universal de lo que una cosa es, el entendimiento puede ir precisando paulatinamente lo que ella es, señalando sus características peculiares, su comportamiento en diversas circunstancias, así como sus diferencias, semejanzas y relaciones con otras cosas. Las operaciones por las que se perfecciona la simple aprehensión son el juicio y el raciocinio.

Siendo los conceptos o ideas (saber lo que algo es) el primer y fundamental resultado de las operaciones del entendimiento humano, para averiguar cómo conoce el entendimiento humano se debe comenzar preguntando cómo realiza la aprehensión de los conceptos o ideas universales.

La aprehensión

Al hablar del conocimiento sensible se dijo que todo conocimiento consiste en la posesión inmaterial de una forma ajena. El conocimiento sensible consiste en la posesión de las formas corpóreas, singulares y concretas, y el conocimiento intelectual en la posesión de las formas universales y abstractas que están en los seres. Para que se dé el conocimiento sensible se requiere de una “especie impresa”, es decir de una forma semejante o vicaria de la que va a ser conocida, que se produce

al entrar en contacto el sentido correspondiente con el objeto por conocer, tal como la que recibe el ojo al quedar afectado por la luz reflejada en un objeto; gracias a esta especie impresa (o simplemente impresión) en el ojo, se puede tener la sensación de que el objeto es rojo y grande o verde y pequeño. Para que se dé el conocimiento intelectual se requiere igualmente una especie impresa, una forma que sea réplica de la forma esencial del objeto conocido, que pueda luego ser aprehendida y retenida en la inteligencia.

La especie impresa de la que deriva la aprehensión de los conceptos o ideas universales tiene que ser, dada la naturaleza y el objeto del entendimiento humano, la forma abstracta (aquello que hace que algo sea) de un ser corpóreo percibido por los sentidos. Estos perciben formas concretas y singulares que quedan sintetizadas en una imagen, pero la imagen sensorial sigue siendo una representación de formas concretas, de modo que la sola imagen resultado de la percepción no puede ser todavía la especie impresa (causa eficiente) del conocimiento intelectual abstracto. Hace falta que se universalice la imagen, es decir que se haga una abstracción de los aspectos singulares que hay en ella y se presente sólo lo que hay en ella de universal. Para aclarar esto puede pensarse en el dibujo de una manzana grande, redonda, roja con un pequeño tallo, que vendría siendo una imagen de la que podría abstraerse la idea de fruto, que es independiente del tamaño, color y aspecto que tenga la manzana en el dibujo; la develación de la forma abstracta fruto, que no es una invención sino una forma que se halla potencialmente en la imagen de la manzana, constituiría la presentación de la especie impresa intelectual.

De lo anterior queda claro que el conocimiento intelectual, como ya se explicó arriba, depende de la imagen sensorial, pero que ésta no es todavía la causa eficiente o imagen impresa del conocimiento intelectual, sino que lo es una forma abstracta producida a partir de la imagen sensible. Ahora, cabe preguntar cómo se realiza esa forma abstracta o abstracción.

La filosofía tradicional ha distinguido en la inteligencia humana dos funciones primordiales: la del entendimiento agente

y la del entendimiento paciente. Corresponde al entendimiento agente el abstraer de las imágenes sensibles las formas o especies abstractas que luego son recibidas por el entendimiento paciente. Si el conocimiento consiste en la posesión intencional de una forma, el conocimiento intelectual requiere de esos dos momentos: la elaboración por el entendimiento agente de la forma que va a ser poseída y la recepción o posesión de la forma por el entendimiento paciente.

La abstracción que realiza el entendimiento agente no es un mero desechamiento de los aspectos singulares que hay en una imagen, como el color o el tamaño de la manzana, para quedarse con lo que ya hay de universal en esa imagen. La imagen sensorial es siempre una imagen singular, que no tiene en acto nada de universal, nada que pueda ser objeto del entendimiento, es decir nada de inteligible. Pero toda imagen, en cuanto representación de un ser corpóreo, es potencialmente inteligible, en tanto que puede el entendimiento agente construir a partir de ella una forma abstracta que corresponda a la esencia del ser corpóreo representado. La abstracción consiste entonces en la actualización de lo que potencialmente hay de inteligible en las cosas corpóreas representadas por la imaginación. En este sentido, se puede decir que el entendimiento agente elabora o crea su propio objeto (la forma abstracta), no como si lo fabricara arbitrariamente, sino más bien en cuanto ilumina o hace ver (devela) lo que hay de inteligible en las cosas corpóreas representadas en la imaginación.

Los conceptos o ideas son elaborados a partir de las imágenes, pero se distinguen de ellas. Sin embargo, cuando pensamos, es decir cuando usamos nuestros conceptos, nos servimos siempre de imágenes, sean las imágenes correspondientes a los seres en que pensamos, sean imágenes de ciertos seres que simbolizan otros incorpóreos, como cuando pensamos en un ángel teniendo a la vista la imagen de un joven alado; sean, al menos, las imágenes auditivas de las palabras correspondientes a los conceptos.

El entendimiento agente suele describirse metafóricamente como una luz intelectual. Así como la luz física permite ver los colores que hay en los cuerpos sensibles, el entendimiento

agente es la luz que ilumina y permite ver las esencias que hay en las cosas corpóreas.⁴⁴

Cuando el entendimiento agente presenta la especie abstraída al entendimiento paciente, éste realiza la operación de conocer, que consiste no en la aprehensión de la especie impresa, sino en la aprehensión de la forma cuya réplica es la especie impresa. Lo que finalmente se conoce es la esencia de la cosa corpórea representada. El papel del entendimiento agente, en este aspecto de causar el conocimiento, puede compararse al de un espejo que nos permite ver una cosa que sin él no veríamos; lo que finalmente vemos es la cosa reflejada en el espejo y no el espejo mismo. Una vez que el entendimiento tiene el conocimiento abstracto de una cosa, puede el entendimiento paciente repensarlo, sin necesidad de una nueva aprehensión, produciendo una especie expresa.

La simple aprehensión es la primera de las operaciones intelectuales, gracias a la cual conocemos las esencias de los seres. Pero éstas no se conocen mediante un solo acto de aprehensión, sino que se requieren varias aprehensiones del mismo objeto para conocer sus diversos aspectos inteligibles y de una nueva operación intelectual, el juicio, por la que se enlazan o separan los diversos aspectos conocidos en distintas aprehensiones. Por ejemplo, la aprehensión vaga de lo que es el ser humano, se va perfeccionando cuando se aprehende su ser sustancial y se juzga que el ser humano es una sustancia y no un accidente, cuando se aprehende como ser vivo y se juzga que es un ser viviente y no un ser inerte y cuando se conoce como ser racional y se juzga que es un viviente racional y no un mero viviente animal o vegetal.

A veces la razón capta inmediatamente la conveniencia o inconveniencia de los diversos aspectos aprehendidos de un ente y produce inmediatamente el juicio correspondiente, como cuando se hace el juicio de que el ser humano es un ser sustancial. Otras veces la conveniencia o inconveniencia de los diversos aspectos aprehendidos no se advierte inmediatamente, por lo que la inteligencia procede a compararlos con otro

44 Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 365.

ente ya conocido, haciendo así una nueva operación intelectual denominada raciocinio, que concluye en cuanto hace un juicio mediato. Esto sucede, por ejemplo cuando se afirma que el ser humano es un animal racional, pues para discernir lo racional en el ser humano ha sido necesario comparar su comportamiento con el comportamiento animal y descubrir así lo racional como algo diferente. El raciocinio no es en rigor una operación distinta del juicio sino un instrumento para producir el juicio.

La necesidad de hacer varias aprehensiones para conocer una cosa y de enlazar los diversos aspectos conocidos de ella por medio del juicio hace ver que el entendimiento procede de un modo gradual o evolutivo y que no es capaz de aprehender en un solo acto todo lo que es capaz de aprehender. En esta evolución, la inteligencia va caminando de lo confuso a lo distinto. Como cuando alguien ve a lo lejos algo que se mueve y concluye primariamente que es un animal, pero al verlo de más cerca distingue que es un ser humano, luego que es un varón, adulto, y finalmente concluye que es Pedro. El conocer que lo que vi es Pedro es tener un conocimiento mejor, más preciso, que conocer que es simplemente un animal o algo que se mueve.

Los conceptos más generales contienen en potencia a los menos generales que son como actualizaciones o determinaciones de los primeros: animal comprende ser humano; ser humano comprende varón y mujer; varón comprende adulto, joven y niño, y así hasta llegar al concepto preciso Pedro que se aplica exclusivamente a esta persona. Esto es lo que se expresa diciendo que los géneros contienen a las especies. Y todos los conceptos de las cosas presuponen el concepto más general e indeterminado del ente, que los contiene en potencia a todos, pues todos representan diversas determinaciones del ente.

El conocimiento científico consiste en la organización y sistematización de conocimientos (relacionando los conocimientos particulares con los generales que los contienen) referidos a un determinado sector de la realidad.

B. *La voluntad*

Así como del conocimiento sensitivo surge la tendencia hacia el bien conocido por los sentidos, del conocimiento racional deriva la tendencia al bien conocido por la razón. La voluntad es precisamente esa tendencia al bien racional. Es una facultad distinta de la inteligencia, del mismo modo que los apetitos (deseos o impulsos) son realmente distintos de los sentidos. El acto propio de la voluntad es querer y el acto propio de la inteligencia es conocer. Son dos actos distintos, que corresponden a dos objetos formales distintos y que proceden de dos facultades también distintas.

En el ser humano coexisten el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual, siendo el primero, como ya se dijo, fundamento del segundo. También coexisten los apetitos sensitivos, que pueden denominarse aquí pasiones, con la voluntad o apetito racional, constituyendo las primeras un fundamento para ésta, de suerte que el querer perfecto consiste en que las pasiones y la voluntad tiendan unitariamente hacia el bien racional.

Para explicar lo que es esta otra facultad humana, se procederá a analizar: a) su objeto formal, b) su naturaleza, c) sus relaciones con la inteligencia y d) cómo se realiza el acto de voluntad.

a. Objeto formal

El objeto formal de la voluntad es el bien racional o bien conocido por la razón; el bien racional consiste en los seres mismos en cuanto son conocidos como convenientes para la naturaleza humana; por eso, también se puede decir que el objeto formal de la voluntad es el bien en cuanto que bien o que es el ser en cuanto conveniente a la naturaleza humana. Lógicamente, la tendencia hacia el bien depende del conocimiento del mismo, y por eso cabe decir que la voluntad depende, al menos bajo este aspecto, del entendimiento. Pero no es lo mismo el entendimiento que la voluntad, porque sus objetos formales son diferentes: el del primero es el ser en

cuanto ser, el de ésta el bien en cuanto bien, y lógicamente también sus operaciones son diferentes, la del intelecto es entender y la de la voluntad querer.

Que el objeto de la voluntad es el bien en cuanto que bien no significa que la voluntad únicamente quiera el bien perfecto, aunque ciertamente lo quiera, sino que todo lo que quiere lo quiere en cuanto que es conocido como bueno por la razón. Así, cuando alguien quiere una manzana, la hace objeto de su voluntad en tanto que la razón la juzga buena.

Esta afirmación, de que la voluntad quiere el bien en cuanto que bien, implica que cuando la voluntad quiere algo que resulta ser objetivamente malo o disconveniente a la naturaleza, lo quiere en tanto que hay en ello algo bueno percibido por la razón, es decir que lo quiere en tanto que bajo determinado aspecto es bueno. Así, el juez que voluntariamente dicta una sentencia injusta, lo hace no por causar una injusticia, sino porque ello le significa un beneficio económico o político o, en el peor de los casos, una íntima satisfacción de venganza.

b. Naturaleza

La voluntad se distingue del apetito sensitivo, tanto como el entendimiento se distingue de los sentidos. El objeto del apetito sensitivo es el bien singular y concreto percibido por los sentidos, es decir un bien concreto al que corresponde una potencia orgánica determinada. En cambio, el objeto de la voluntad, el bien en cuanto bien, es un objeto abstracto, que no puede corresponder a una potencia orgánica, que siempre está limitada por la materia, sino sólo a una potencia espiritual. Esta amplitud o infinitud del objeto de la voluntad le permite estar abierta a todo lo real de modo que puede querer cualquier cosa que sea, lo mismo que el entendimiento puede conocer todo lo que sea.

También se demuestra la naturaleza espiritual de la voluntad por el hecho, que cualquiera puede experimentar, de que la voluntad es capaz de reflexionar sobre su objeto, de modo que puede querer su propio querer, del mismo modo que la inteligencia puede entender su propio entender. Así, los espo-

sos que han dado voluntad de amarse uno al otro pueden también amar el amor conyugal que los une.

Otra demostración de su naturaleza espiritual proviene de la experiencia tan frecuente del conflicto entre deseo y voluntad: muchas veces se quiere un bien que no es deseado, como una medicina amarga, o se desea un bien que no es querido, como quien desea beber vino cuando ha hecho el propósito de no beberlo. Si no hubiera distinción entre voluntad y apetito, entre querer y desear, no habría conflicto alguno. Si es posible querer algo que no es deseado, o incluso algo que no es susceptible de desearse sensiblemente, como son los bienes que no se perciben por los sentidos (por ejemplo, la justicia) es porque existe una facultad de querer inmaterial o espiritual, que es la voluntad.

c. Relaciones entre el entendimiento y la voluntad

Estas relaciones pueden contemplarse desde dos puntos de vista: i) el de su jerarquía, y ii) el de sus influencias recíprocas.

i) Jerarquía

Es un punto debatido, que puede plantearse de manera sencilla preguntándose qué es mejor, querer o entender.

Considerando en abstracto el objeto formal del entendimiento y la voluntad, se puede concluir que el primero es superior porque su objeto, el ser en cuanto ser, es más amplio que el de la voluntad, el bien en cuanto bien, ya que el bien es sólo uno de los varios aspectos o trascendentales del ser.

Pero considerando el objeto del entendimiento y el de la voluntad en actos concretos, a veces puede ocurrir, por la naturaleza de ese objeto, que sea superior el acto de la voluntad (el querer) al acto de la inteligencia (el entender). Cuando el objeto es un ser corpóreo, como por ejemplo un caballo, el objeto de la voluntad es el caballo mismo que la voluntad quiere, mientras que el objeto del entendimiento, no es el caballo mismo, sino el conocimiento o posesión intencional de ese caballo; en este caso, lo entendido (el conocimiento intelectual del caballo) en tanto es algo universal e inmaterial es

superior a lo querido (el caballo) que es algo singular y corpóreo. Pero cuando el objeto es un ser de naturaleza espiritual, es decir una persona, lo entendido (el conocimiento de ella) es algo inferior a lo querido (la persona misma), y es inferior porque el conocimiento que podemos tener los humanos de los seres de naturaleza espiritual es muy imperfecto dada nuestra naturaleza de espíritu encarnado. Por eso, es mejor amar a una persona que conocerla, y es mejor amar a Dios que conocerlo con nuestro entendimiento limitado, lo cual explique que en la teología moral católica, no obstante la mayor perfección en abstracto del entendimiento respecto de la voluntad, se tenga la caridad como virtud más perfecta que la fe.

ii) Influencias recíprocas

Entendimiento y voluntad tienen objetos distintos, por lo que naturalmente proceden de distinta manera y son facultades distintas, pero como ambas son potencias de un mismo y único sujeto, aunque son distintas no actúan del todo separadamente.

El entendimiento propone a la voluntad el fin o bien al que ella tiende, por lo que cabe decir que el entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el fin, determinando su objeto. Esto es lo que se expresa también diciendo, que sólo se quiere lo que ha sido conocido.

La voluntad, por su parte, impulsa o mueve al entendimiento para aplicarse a un determinado objeto; no es que la voluntad determine el objeto del entendimiento, porque en realidad no se conoce algo queriéndolo, sino que hace que el entendimiento trabaje por entender lo que la voluntad quiere. Esto es lo que explica el hecho de que uno conozca mejor los seres que más quiere.

Además, es posible que la voluntad quiera el entender, pues entender es un cierto bien, y que el intelecto entienda el querer, pues querer es un cierto ser.

Por todo lo anterior, cabe concluir que entendimiento y voluntad ni se confunden, pues tienen objetos distintos, ni se separan, sino que actúan coordinadamente como potencias de un único sujeto.

C. La libertad

La facultad intelectiva permite al ser humano conocer todos los seres en cuanto bienes, es decir en cuanto le son convenientes. La voluntad lo inclina hacia los bienes conocidos por la razón, pero no lo determina necesariamente hacia uno u otro bien, sino que le permite elegir y determinarse hacia el que le parezca mejor. Esta capacidad o propiedad de la voluntad de autodeterminarse hacia uno entre varios fines o bienes conocidos es lo que se llama libertad de la voluntad o libre albedrío. No es una tercera facultad del espíritu, sino una propiedad que se deriva de la inteligencia y de la voluntad.

La libertad de escoger uno entre varios fines exige dos condiciones. En primer lugar la ausencia de coacción exterior, es decir la ausencia de un agente externo que fuerce a la voluntad a elegir un bien determinado. Pero principalmente requiere de la capacidad de autodeterminación, es decir de la posibilidad de orientarse por sí misma hacia uno u otro bien, sin estar determinada a escoger alguno o algunos en particular. Pero si la voluntad está orientada al bien en cuanto bien, ¿cómo puede decirse que es libre?

Para responder, cabe tener presente la distinción hecha ya desde Aristóteles entre la voluntad según la naturaleza (*voluntas ut natura*) y el acto de voluntad, también llamado acto voluntario elícito o simplemente elección (*voluntas ut ratio*).

La voluntad humana está naturalmente ordenada (*voluntas ut natura*) a querer el bien, y no solamente el bien en sentido objetivo (los seres en cuanto convenientes a su naturaleza), sino también el propio bien en sentido subjetivo, es decir la experiencia de la posesión del bien o felicidad. En este aspecto la voluntad no es libre, pues ni puede querer algo que no sea bueno, al menos bajo algún aspecto, ni puede dejar de querer la felicidad.

Pero el carácter inmaterial del entendimiento y de la voluntad, que los hace capaces, en principio, de conocer y querer todo lo que es, permite que esa tendencia natural al bien o a la felicidad se actualice o concrete en la libre elección de

alguno o algunos de los diversos bienes que el entendimiento presenta a la voluntad. Por eso, se dice que no hay nadie que no quiera ser feliz, pero que cada quien elige su modo concreto de ser feliz. La libertad de la voluntad se manifiesta entonces en la elección de los bienes concretos (*voluntas ut ratio*).

Para hacer esta elección, se requiere primero que la inteligencia aprehenda algo como bueno, pero no en forma especulativa, como algo bueno “en teoría”, sino como un bien práctico, es decir un bien aquí y ahora, un bien para mí en estas circunstancias específicas. La voluntad no sigue al conocimiento especulativo del bien, sino al conocimiento práctico de éste. Así, un estudiante ante el dilema de elegir una carrera profesional, puede entender especulativamente que la medicina es una carrera muy buena, de gran provecho social, de exigencia intelectual y provecho económico, pero que no es conveniente para él, que no es buena para él y, por consiguiente, su voluntad no se verá atraída por ella. El que la voluntad se mueva sólo por el conocimiento del bien práctico, ya supone una considerable libertad de movimientos.

Pero todavía podría objetarse que la voluntad que elige no es libre porque tiene que escoger el bien práctico. En respuesta cabe observar que todo aquello que es conveniente aquí y ahora, todo aquello que es un bien práctico, es siempre bueno bajo ciertos aspectos y inconveniente bajo otros aspectos, es siempre, en otras palabras, un bien relativo. Por eso, cuando se quiere hacer una elección, siempre se detiene uno a considerar las ventajas y desventajas, los pros y los contras de los distintos bienes o alternativas que se contemplan. Así, incluso un bien tan importante para la vida humana como es el matrimonio, tiene ventajas y desventajas, de modo que nadie puede sentir que su voluntad está determinada irremediabilmente al matrimonio o a cualquier otro de los bienes humanos.

La voluntad únicamente estaría determinada necesariamente en caso de que la razón concibiera como bien práctico algo exento de toda imperfección, es decir que concibiera el bien absoluto o Dios. Ciertamente que se puede conocer de modo especulativo ese Bien Absoluto, y de ello se ocupa una parte de la metafísica que se llama teología natural o teodicea, pero

ese conocimiento de Dios, como el conocimiento de todos los seres inmateriales, es muy imperfecto, de modo que cuando la inteligencia presenta a Dios como un bien práctico, como algo conveniente aquí y ahora a una voluntad, lo presenta, por la propia imperfección del conocimiento que tiene de El, como un bien relativo. Por eso, es posible que quien haya hecho una promesa a Dios de no beber una copa más, sea libre para postergar a Dios por una botella de vino.

No hay entonces ningún bien práctico que determine necesariamente a la voluntad a obrar de modo necesario. Por eso, la voluntad siempre tiene, en principio, la libertad de elegir y preferir uno entre varios bienes. A veces, sin embargo, de hecho la voluntad no es libre, porque actúa sin suficiente deliberación cuando el entendimiento está perturbado por alguna causa, bien por el influjo de una pasión intensa, bien por algún defecto neurológico o por cualquier otra causa; en esos casos, el entendimiento no está en condiciones de examinar suficientemente los diversos aspectos de un objeto y éste puede presentarse como enteramente bueno o enteramente malo. Pero estando la inteligencia en condiciones normales, mostrará la ambivalencia de todo bien práctico y permitirá que la elección se haga con libertad.

El conocimiento de que todos los bienes que pueden ser objeto de la voluntad son bienes relativos es, pues, lo que fundamenta la libertad de la voluntad. Pero el fundamento de ese conocimiento de la relatividad de los bienes finitos está en la capacidad de la inteligencia de conocer el ser en cuanto ser y, por lo tanto, el bien en cuanto bien; gracias a este aprehensión general del bien es posible advertir que cualquier bien concreto no es entera y perfectamente bueno. Pero el que todos los bienes prácticos se presenten como relativos no excluye que la inteligencia conozca principios de validez universal o, como a veces se dice con más énfasis “principios absolutos”, para juzgar acerca del bien conveniente a la naturaleza humana, por ejemplo el principio de amor al prójimo como a uno mismo, que es un principio siempre válido, para todos los hombres de todos los tiempos y que funciona como criterio para discernir si una conducta determinada es o no moralmen-

te buena. Una cosa son los bienes (*bona*), que se presentan como relativos en cuanto objeto de elección aquí y ahora, y otra cosa los criterios o razón del bien (*ratio bonis*) o “valores” como ahora se les denomina, que pueden ser de validez universal.

Para que la elección se realice se requiere, finalmente, del acto de la voluntad. La inteligencia presenta el bien práctico y permite hacer el examen de sus ventajas y desventajas, pero este análisis no es todavía la elección. Hace falta el acto de voluntad, por el cual ésta se adhiere al bien que presenta la inteligencia ordenándole que cese el análisis. Por eso, se puede decir que la elección consiste en la suspensión de la actividad deliberativa del entendimiento y la adhesión de la voluntad a uno de los bienes propuestos. La persona que analiza excesivamente las ventajas y desventajas de algo, sin llegar a elegir es un claro ejemplo de falta de voluntad.

La libertad de la voluntad es una propiedad inherente al espíritu humano, que no puede ser suprimida, mientras haya un funcionamiento normal del sistema neurológico. Las circunstancias socio económicas pueden afectar el ejercicio de la libertad, en cuanto influyen para que haya más o menos alternativas, de modo que, por ejemplo, una persona que tiene que luchar por su sobrevivencia económica tiene menos alternativas de vida que otra que tiene resuelta su manutención, pero la libertad en sí no radica en que haya más o menos alternativas, sino en la posibilidad de optar por alguna, lo cual siempre es posible, pues aun en el caso más extremo existe la posibilidad de optar entre la vida y la muerte y, muchas veces, en este tipo de casos es cuando se manifiesta en toda su dimensión la libertad humana, como en el de la persona que prefiere morir a obrar en contra de su conciencia.

La libertad de la voluntad hace que la persona sea dueña de sus actos. En ella está el poder obrar en uno u otro sentido. Por lo tanto, ella debe asumir las consecuencias que deriven de su propia elección, tanto las positivas como las negativas, las previstas como las no previstas, e igualmente las que se refieran a sí misma como las que se refieran a otras personas.

4. *Unidad de la naturaleza humana*

La naturaleza humana, si bien está compuesta de dos elementos fundamentales, el cuerpo y el espíritu, no es una naturaleza dual, en parte coporal y en parte espiritual, sino que constituye una sola naturaleza integrada necesariamente por ambos elementos. En este apartado se trata de explicar en qué consiste esa unidad, su fundamento y sus consecuencias; para lo cual primero se considera la unidad del alma humana (A); luego el nexo entre cuerpo y alma (B), la inmortalidad del alma humana (C), para concluir considerando, desde el punto de vista filosófico, el origen del hombre (D).

A. Unidad del alma humana

Dado que el ser humano realiza operaciones que son algunas propias de la vida vegetativa, otras peculiares de la vida animal y otras más exclusivas del espíritu, se ha cuestionado si en el ser humano existen varios principios vitales o almas, correspondientes cada uno al tipo de operaciones que éste realiza. Así, Platón parece haber sostenido la existencia de tres almas, una vegetativa, otra sensitiva y una más cognocitiva que las localizaba respectivamente en el hígado, el pecho y la cabeza. Otros, como Filón, hablan de la existencia de dos almas, una sensitivo-vegetativa y otra racional, o bien de un alma buena y otra mala, como los maniqueos. Pero también se ha explicado la diversidad de operaciones por la presencia de una sola alma, de carácter espiritual, que incluye la capacidad necesaria para la vida vegetativa y la sensitiva; tal es la posición de la filosofía tradicional.

En favor de la existencia de un alma única está, en primer lugar, la propia experiencia personal que atestigua a cada quien que es un solo yo, que es un único sujeto de toda su actividad. Si hubiera varias almas, tal conciencia sería imposible, pues cada una de ellas sería principio y sujeto de sus respectivas operaciones. Por otra parte, también la experiencia muestra que en el ser humano se impiden u obstaculizan entre

sí operaciones que no son contrarias, sino que simplemente tienen distintos objetos. Por ejemplo, se dificulta la imaginación y, por consecuencia el entendimiento, cuando uno come y, viceversa, se dificulta la operación de comer cuando uno piensa intensamente. Esto no sucedería si hubiera dos almas que gobernarán, una, la actividad de comer y otra la actividad de pensar, pues así ambas actividades podrían realizarse simultáneamente con plena intensidad; si de hecho las operaciones se obstaculizan es porque, aunque tengan un objeto distinto, provienen del mismo principio vital.

El argumento fundamental en favor de la existencia de una sola alma en el ser humano es precisamente su unidad sustancial, el hecho de que constituye, como todas las sustancias, un sujeto independiente, único, indiviso. Si hubiera dos o más almas (dos o más principios formales) cada ser humano no sería una sustancia sino dos o más, lo cual es absurdo.

Se ha pretendido negar la unidad del ser humano negando precisamente que tenga una esencia o naturaleza. El argumento principal de los pensadores que reducen toda la vida humana a una serie de fenómenos (fenomenistas, historicistas o existencialistas) es que no puede existir en el hombre algún sustrato permanente, dado que la experiencia demuestra que la vida humana es una constante sucesión de operaciones diversas, muchas veces sin conexión entre sí, por lo que pretender que existe una naturaleza o esencia humana permanente equivale a dejar sin explicación la realidad del devenir cotidiano de la vida humana. Este argumento desconoce que la permanencia en el ser, como lo aclaró Aristóteles, no contradice el devenir, sino que mas bien lo explica. La aceptación de un principio vital único o alma (o forma sustancial) es lo que explica que el hombre pueda realizar sus operaciones y seguir siendo, sin embargo, el mismo hombre; si no hubiera un principio activo que permaneciera como motor o causa de las operaciones, dejaría de haber operaciones, y si ese principio activo cambiara, cambiaría también el sujeto de las operaciones, de modo que se llegaría al absurdo que una operación sería de un sujeto y la siguiente de otro. Como certeramente

dice Millán Puelles:⁴⁵ “Permanecer es, en el hombre, seguir siendo hombre a través de los cambios de la vida”.

B. *El nexa entre alma y cuerpo*

Para comprender la unidad del ser humano no basta con reconocer que tiene una sola alma, pues también precisa entender cómo se unen cuerpo y alma.

Hay filósofos que, partiendo del supuesto de que el alma y el cuerpo son dos sustancias distintas y en principio cada una independiente, postulan que el alma se une al cuerpo de forma meramente accidental. Uno de ellos es Platón quien equipara la relación entre el alma y el cuerpo a la que tiene un marino respecto a la nave, de modo que el alma, como el marino, es un ser independiente que se sirve de la nave (otro ser independiente y distinto del marino) para sus propios fines; el cuerpo no es más que instrumento al servicio del alma. En la filosofía moderna, Descartes, partiendo del principio “pienso luego soy” sostiene que el hombre “es una sustancia cuya esencia o naturaleza completa no es más que pensar, y que para existir no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material”;⁴⁶ de acuerdo con esta postura, el cuerpo no es más que la materia sobre la cual el alma actúa de forma más inmediata; una cosa es el ser humano pensante (*res cogitans*) y otra muy distinta el cuerpo (*res extensa*); la relación que se da entre ambos es sólo una relación de proximidad: el alma y el cuerpo se influyen recíprocamente como lo hacen dos sustancias distintas que están cercanas entre sí.

La debilidad de estas teorías se pone de manifiesto cuando se contrastan con la experiencia que cada quien tiene de sí como un ser unitario, que comprende tanto el cuerpo como el alma. Cuando alguien dice que su cuerpo es “suyo”, afirma que es “suyo” de forma muy diferente a como lo puede ser una casa o un traje. El cuerpo no se concibe como una cosa

⁴⁵ Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 393.

⁴⁶ Citado por Millán Puelles, A., *Fundamentos de filosofía*, 10ª ed., Madrid, 1978, p. 395.

más, sobre la cual el hombre puede ejercer un poder de disposición y por eso nunca se ha hablado de que las personas tengan un derecho de propiedad sobre su cuerpo. Cuando se dice “mi cuerpo” es tanto como decir “mi ser”; por eso cuando mi cuerpo se enferma no se enferma algo distinto de mí, sino que yo me enfermo, y cuando mi cuerpo sufre soy yo el que sufre, y cuando mi cuerpo muera seré yo el que muera y no otro.

En la filosofía tradicional el nexo entre cuerpo y alma se explica como un tipo especial de la unidad esencial entre materia y forma que se da en todos los seres corpóreos. Concibe que materia y forma no son dos sustancias distintas e independientes, sino que son principios constitutivos, cada uno en sí incompleto, de una sustancia completa. Puede ayudar la explicación de esta idea el ejemplo de un vaso de barro que sólo se constituye si existe la materia barro y la forma vaso; el puro barro no es el vaso, ni tampoco lo es la pura forma sin materia; la materia barro y la forma vaso son principios incompletos, que unidos constituyen la sustancia vaso de barro.

La unión que se da entre cuerpo y alma es semejante a la unión entre materia y forma: una unión de dos principios constitutivos por sí mismos incompletos que configuran una sustancia: el ser humano. Pero en rigor, más que hablar de unión entre cuerpo y alma, cabe hablar de unión entre la materia humana y el alma humana, ya que el cuerpo es precisamente la materia ya informada por el alma humana o, dicho con otras palabras, el cuerpo humano es el resultado de la unión entre materia y alma humana: el alma configura o estructura la materia para formar el cuerpo humano. Bajo este punto de vista se ha definido al ser humano como un “espíritu encarnado”.

Esta unión sustancial es la que explica que las operaciones de las facultades espirituales humanas, la inteligencia y la voluntad, se realicen con el concurso de las facultades sensitivas. Por eso, se dijo que el objeto específico del entendimiento humano es el ser de las cosas percibidas por los sentidos, y que el culmen del amor humano consiste en la coincidencia del amor racional o voluntad con el amor sensible.

El cuerpo es así el fruto y el signo de la unidad sustancial de la materia y el espíritu humano. Por eso, el respeto a la dignidad de la persona humana está íntimamente ligado con el respeto al cuerpo humano. Afrentar el cuerpo, por ejemplo golpeando a alguien, es afrentar la persona entera; violentar el cuerpo ajeno es violentar la persona; utilizar el cuerpo para fines de lucro es servirse de la persona como si fuera una cosa, es una forma de esclavitud.

Si el cuerpo es fruto y signo de la unión entre espíritu y materia, la muerte del cuerpo es disolución de esa unión y, por eso, es también la muerte del hombre. Pero esto no prejuzga la cuestión de la inmortalidad del alma humana. Esta, como forma sustancial del ser humano, puede subsistir sin materia, como se demostrará más adelante. Subsiste entonces no como una forma tenida por una materia, pues ya no hay cuerpo, sino como un espíritu que se tiene a sí mismo mediante el conocimiento de sí mismo.

C. La inmortalidad del alma humana

La muerte del ser humano es una realidad de la que no puede dudarse. Pero lo que sí puede considerarse es la manera como gravita la muerte en la vida del hombre. Hay básicamente dos modos en que la muerte afecta la vida de los hombres. El primero es la sola idea de la muerte, es decir la previsión cierta que tiene todo hombre de que habrá de morir. El segundo es el efecto que tiene la muerte en la persona humana.

La idea de la muerte hace que el hombre tenga conciencia de que la vida es un conjunto de experiencias que tiene un principio y un fin, es decir que la vida es una unidad finita. Esto vale tanto si se afirma que con la muerte termina también el espíritu humano, como si se admite su subsistencia después de la muerte del cuerpo, pues en ese caso la vida en el cuerpo se sigue experimentando como una unidad finita a la que podrá suceder una experiencia radicalmente distinta: la de una vida sin cuerpo. La conciencia de la finitud de la vida humana influye decisivamente en el modo que cada quien tiene de

vivirla o, como se dice en una expresión común, en el modo que cada quien tiene de aprovechar el tiempo.

La muerte consiste en la corrupción del cuerpo, pero ésta no implica necesariamente la destrucción del alma, ni tampoco prueba su subsistencia. Para poder afirmar la subsistencia del alma es necesario demostrar, primero, que ella es incorruptible y luego que no puede llegar a ser aniquilada.

La corrupción es que una cosa deje de ser lo que es y pase a ser otra, que es lo que sucede con un leño encendido que pasa a ser ceniza, humo y energía calorífica, o lo que ocurre al cuerpo de un animal muerto que pasa a ser cadáver y luego líquidos, gases, minerales y tierra. La corrupción implica que algo subsiste, que es la materia, y que algo se pierde. Lo que se pierde es, por una parte, el mismo sujeto compuesto de materia prima y forma substancial (corrupción *per se*), pero también se pierde la forma misma que informaba ese cuerpo (corrupción *per accidens*) que, siendo dependiente de la materia, desaparece al indisponerse o corromperse la materia. Así, siguiendo con el ejemplo del leño, cabe decir que al incendiarse se pierde el leño mismo y se pierde también su forma de leño al no haber materia apta para ella, pero se conserva la materia con nuevas formas de cenizas, humo o calor; en el caso del animal sucede exactamente igual, con la muerte desaparece el animal mismo y también su forma substancial, que es el alma sensitiva, que no puede subsistir sin un cuerpo apto, pero se conserva la materia con la forma de cadáver, y luego con forma de líquidos, gases o tierra. La corrupción exige, por tanto, una materia que perdura y sea susceptible de recibir nuevas formas.

El alma humana es la forma substancial del ser humano. Es una forma que no depende absolutamente de la materia, como la demuestra la existencia de facultades o potencias inorgánicas, como son la inteligencia y la voluntad. Son estas potencias que obran con ayuda del cuerpo, pero que no están totalmente condicionadas por la materia, ya que tienen como objeto la totalidad de los seres (en cuanto verdaderos o buenos) y son capaces de reflexión, cosas ambas imposibles para una potencia orgánica que está siempre limitada por la capacidad del órgano

a un objeto específico y externo. Así, la vista de un animal está limitada a percibir la luz y con los límites que le impone su capacidad orgánica, como el no ver colores o el ver sólo a cierta distancia, y jamás puede el animal ver su vista; en cambio, la inteligencia humana puede conocer todo lo que es, con más o menos profundidad o claridad, pero en principio puede conocer todos los seres y conocerlos, no bajo un aspecto determinado, sino en cuanto que son y en su propio modo de ser o esencia, y puede además entenderse a sí misma, es decir entender el modo y condiciones en que entiende.

Si el alma humana es una forma substancial no dependiente de la materia, no puede corromperse. No puede sufrir corrupción *per se*, porque no es materia, ni tampoco corrupción *per accidens*, porque no depende absolutamente de la materia.

Pero todavía cabe considerar si el alma pudiera ser aniquilada, es decir si pudiera ser reducida a nada. En los mismos seres corpóreos se observa que no hay en ellos la capacidad o potencia de no ser, sino sólo la capacidad de pasar a ser de otra manera (corromperse o generarse), pero esto no significa que vuelvan a la nada: el leño incendiado se corrompe o transforma en cenizas o energía pero no pasa a ser nada. Es esto lo que expresa el principio físico de conservación de la materia: la materia ni se crea ni se destruye, sólo se transforma. Si los seres materiales no tienen en sí algo que los lleve a su aniquilación, sino que por el contrario tienden a la conservación de sí mismos o, al menos, de la materia, no hay nada que permita pensar que el alma humana, ser incorpóreo y entitativamente superior a los seres corpóreos, tenga en sí un principio de aniquilación.

La aniquilación no es una potencia que está puesta en los seres como tampoco está en ellos la potencia de la creación. Estas son potencias que sólo pueden corresponder a aquel ser cuya esencia es el ser mismo y del que depende todo cuanto es, es decir de Dios. Así como El creó cuanto existe, podría destruir lo que creó. Pero si El hubiera creado las cosas para luego destruirlas habría puesto en ellas un principio de aniquilación, y si éste no existe es porque no tiene voluntad de aniquilarlas. No hay, por lo tanto, ningún indicio de que el

Creador quiera aniquilar su obra, ni, en particular, aniquilar las almas humanas.

Hay además un argumento jurídico en pro de la inmortalidad del alma humana. El ser humano, como se explicará más adelante, entiende que tiene deberes, es decir que para perfeccionarse como tal tiene necesidad de realizar ciertas conductas (como amar al prójimo) y evitar otras (como robar o mentir). Si la persona humana terminara con la muerte del cuerpo por implicar también la destrucción del alma, tales deberes quedarían sin sanción, de modo que todas las acciones injustas que uno cometiera, si no fueron sancionadas por el juez humano, quedarían sin castigo, y todas las acciones justas que no fueron reconocidas y premiadas por los jueces humanos, quedarían sin recompensa. La historia humana está llena de ejemplos de este tipo. Esta perspectiva plantea un absurdo, que bien describe Kafka en su novela titulada *El proceso*, el de percibir un deber cuyo cumplimiento o incumplimiento no puede ser premiado ni sancionado. La percepción de estos deberes naturales implica la admisión de la posibilidad de que sean sancionados después de la muerte.

El alma humana subsistente sin cuerpo no es el ser humano. Este es compuesto de cuerpo y alma. Con la muerte del cuerpo, muere el hombre. El alma racional subsiste sin poder hacer las operaciones vegetativas y sensitivas, pero haciendo las operaciones racionales: conociendo y amando. Podría preguntarse qué puede conocer y amar el alma racional humana en esa situación en que no tiene el apoyo de los sentidos. La respuesta es clara, el alma humana se conoce y se ama entonces a sí misma o, dicho en otras palabras, vive como autoconciencia.

Lo anterior fundamenta la afirmación de que no obstante que el ser humano muere, la persona humana subsiste; ella sigue siendo el sujeto que realiza la operación de autoconocerse, e indirectamente la de conocer a su Creador, de la cual deriva, según sea valorada esa autocognición, el amor o el odio a sí misma, y el amor u odio hacia el Creador. Es la misma persona que vivió con cuerpo la que subsiste sin cuerpo y la que recibe la sanción del cumplimiento o incumplimiento

de sus deberes naturales. La sanción es simplemente la consecuencia del autoconocimiento: el poder amarse a sí misma y al Creador, si cumplió sus deberes naturales (es decir, si vivió conforme a la ley natural) o el tener que odiarse a sí misma y al Creador en caso de haberlos despreciado.

D. *El origen de la naturaleza humana*

Habiéndose explicado la naturaleza humana como animal racional, para completar su estudio conviene preguntarse acerca del origen del hombre. Esta cuestión puede plantearse desde dos puntos de vista, uno cronológico y otro filosófico. El primero corresponde a la pregunta en qué momento apareció el ser humano, el segundo a la pregunta cuál es la causa del mismo. La cuestión cronológica no ha podido resolverse con seguridad, pero se admite que el *Homo sapiens sapiens* pudo haber aparecido hace unos 160 mil años. Pero lo que aquí interesa es la otra pregunta, qué fue lo que originó o causó al ser humano.

En la respuesta a esta cuestión intervienen dos problemas secundarios, que son determinar el origen de la vida, y luego valorar las aportaciones que puede suministrar la teoría de la evolución para responder a la cuestión sobre el origen del hombre.

a. El origen de la vida

Se ha pensado que la aparición de la vida puede explicarse a partir de mutaciones o transformaciones de la materia. Esto es lo que pretende la teoría de la “generación espontánea”, es decir de la generación de la vida a partir exclusivamente de la materia inerte.

En esta discusión debe precisarse primero que la materia vi-
viente existe, tal como se observa en todos los organismos vivos que son compuestos de materia y alma. También debe aclararse que no es imposible la transformación de materia inerte en materia viva, ya que eso es precisamente lo que hacen los vivientes cuando se nutren: transformar la materia inerte,

los alimentos, en materia viva, en sangre o tejidos. Esto, dentro de la filosofía tradicional se explica por la posibilidad que tiene la materia prima de ser determinada por una forma sustancial inerte o una anímica.

La teoría de la generación espontánea no se reduce a afirmar la posibilidad de transformar la materia inerte en materia viva, sino que supone que esa transformación ocurre sin la intervención de un ser vivo. Que las sales minerales se transformen en savia por la operación del vegetal, es algo perfectamente lógico: el mismo ser vivo comunica vida a la materia inerte. Pero pretender que la materia inerte por sí misma se transforma en vida es pretender un absurdo, porque si la materia se transformara en materia viva por sí misma, esto significaría que no era materia inerte sino materia capaz de automoción es decir materia viva, y entonces lo que produjo esa transformación no fue la pura materia sino un ser viviente.

La vida no pudo ser causada por la materia, sino por la misma causa que produjo la materia, es decir por una potencia creadora capaz de crear de la nada la materia y la vida.

b. La teoría de la evolución

La teoría de la evolución, dejando aparte la cuestión del origen de la vida, pretende explicar el origen de las diversas especies biológicas. Por especie se entiende en biología un conjunto de individuos que son interfecundos, que pueden tener uniones fértiles. En síntesis, esta teoría actualmente propone, y en cierta medida ha logrado demostrar, que la aparición de una nueva especie tiene lugar a partir de la radiación y el aislamiento geográfico, es decir a partir del hecho de que algunos de los individuos de una especie vayan a habitar lugares distintos (radiación), a los que se tienen que adaptar; la adaptación hace que surjan mutaciones en ellos, y si no tienen posibilidad de cruzarse con los individuos de la especie originaria (aislamiento geográfico), al cabo de cierto tiempo dejan de ser interfecundos con estos últimos y constituyen así una nueva especie. La causa inmediata de la aparición de la nueva

especie es la adaptación al nuevo medio, que es lo que genera las mutaciones.

Esta teoría es aceptable como explicación de la diversidad de las especies dentro de un mismo género de vida, es decir, partiendo de que la evolución no se da a partir de una sola especie, de la cual pudiera derivar la vida vegetativa, la sensitiva y la racional, sino a partir de varias especies, al menos de una en cada género de vida. La distinción esencial entre esos tipos de vida, que es una distinción real, observable, no tolera que la vida sensitiva se explique por la vegetativa o que la vida racional se explique por la sensitiva. En efecto, de acuerdo con el principio de causalidad, la causa es proporcional al efecto, por lo que no puede una vida entitativamente superior ser causada por una inferior.

Las teorías más radicales, llamadas “transformistas” o teorías “de la descendencia”, que sostienen que todas las especies vivientes derivan de una o pocas especies iniciales (Lamarck, Darwin) no han logrado probar la hipótesis central de que las especies superiores son resultado de la evolución de las inferiores.

c. El origen del hombre

La vida humana, de acuerdo con el mismo principio, no pudo ser causada por la vida animal o vegetal, sino que tiene que ser causada o por el hombre mismo o, si se plantea la cuestión respecto del primer hombre, por un ser superior a él.

Si el alma humana es de naturaleza espiritual no puede ser realmente engendrada. El engendrar supone materia y consiste en hacer un nuevo ser a partir de otro ya existente, como hacen las plantas que dan frutos, a partir de su propia materia viva, o los animales que engendran sus crías, a partir de sus células; en todo caso, la generación, consiste en dar una nueva configuración o nueva forma a la materia, y es posible gracias a que la materia prima tiene esa potencia de ser configurada de diversas maneras. Pero la materia no puede ser configurada en algo inmaterial, pues tendría entonces que dejar de ser materia.

Si el alma humana no puede ser engendrada a partir de la materia tiene que haber sido creada de la nada, y sólo puede provenir de una potencia activa capaz de crear sin materia, es decir de Dios.

Cuando se dice que los padres engendran a sus hijos lo que se significa es que ponen la materia viviente, procedente de sus células reproductoras, que será configurada o determinada por el alma espiritual creada. No pueden ellos crear el alma espiritual, pero si poner las condiciones necesarias, la materia viviente, para que el alma espiritual creada pueda unirse a ella, y por esto se puede afirmar que realmente engendran a sus hijos.

Las investigaciones de la paleontología y la biología confirman estas afirmaciones.

En la evolución de la especie humana conviene distinguir dos procesos diferentes: el proceso de “hominización”, por el cual se forma el tipo morfológico o cuerpo del hombre actual, y el proceso de “humanización” por el que el hombre adquiere sus cualidades propiamente humanas.⁴⁷

En el proceso de hominización se han distinguido cuatro especies: el *Australopithecus*, que aparece hace cuatro millones de años. El *Homo habilis* o *Phitecantropus*, que aparece hace dos y medio millones de años y se extinguió hace un millón y medio de años. El *Homo erectus*, que apareció hace un millón seiscientos mil años y se extinguió hace doscientos mil. Y el *Homo sapiens*, que apareció hace ciento sesenta mil años, y al cual pertenecen los llamados hombre de Neanderthal y de Cro-Magnon, y nuestra propia especie llamada *Homo sapiens sapiens*, que aparece hace unos ciento sesenta mil años y que, según estudios recientes hechos sobre el DNA, descende toda de una sola mujer, lo cual explica la interfecundidad de la especie humana no obstante la multitud de razas y la diversidad tan grande de *habitats* donde viven los seres humanos.

El *Australopithecus* es el primer bípedo que se conoce, pero vivió siempre en el mismo clima: sólo se han encontrado fó-

⁴⁷ Sobre esto, ver Polo, L., *Ética. Una versión moderna de los temas clásicos*, México, 1993, pp. 25 a 37 y 51 a 68.

siles suyos en el sur de África, lo que sugiere que no tuvo radiación, sino que vivió tres millones de años en el mismo nicho ecológico y no formó nuevas especies. Por eso, no se le considera que forma parte del género *Homo*. Se desconoce de qué especie proviene.

El proceso de hominización se da realmente a partir de esas otras especies (*Homo habilis*, *Homo erectus* y *Homo sapiens*) que constituyen el género *Homo*. En su evolución se dan rasgos del todo diferentes a los que aparecen en la evolución de las otras especies, que se diferencian a partir de la radiación y el aislamiento geográfico. En estas tres especies hay radiación (el *erectus* está en China, Java, Gibraltar, Francia, Europa y África) pero no pierden por eso la interfecundidad, es decir no constituyen nuevas especies. Esto ocurre así porque la adaptación al medio la hacen no modificando sus organismos, sino creando instrumentos que les permiten sobrevivir. En los yacimientos del *habilis* y el *erectus* aparecen muestras de una técnica que, sin embargo, quedó detenida, sin progreso durante cientos de miles de años. En los yacimiento del *homo sapiens* muestran una progresiva complicación de la técnicas y empiezan aparecer los instrumentos llamados de segundo grado, es decir instrumentos para fabricar instrumentos (como cerámica y talla de hueso), hasta el grado de que demuestran haber utilizado una técnica para la talla del sílex que no ha podido todavía ser comprendida.

El rasgo físico que permite diferenciar estas tres especies que se adaptan por medio de técnica es la capacidad craneana: su evolución se dirige a aumentar la capacidad craneana, de modo que las diferencias entre ellas se perciben fundamentalmente a partir de la diversa capacidad craneana. La mayor capacidad craneana corresponde al *Homo sapiens*. Los cráneos descubiertos del Hombre de Neanderthal y el Hombre de Cro-Magnon, que son entre sí dos ejemplares de la misma especie pues se ha demostrado que son interfecundos, no sólo son más amplios que los de nuestra especie (el *homo sapiens sapiens*) sino también más pesados, lo que demuestra que tuvieron un sistema nervioso superior al nuestro.

Las tres especies no son interfecundas, o sea que están perfectamente diferenciadas, pero lo que tienen en común, y que es el fundamento para hablar de que constituyan un género, es su capacidad de fabricar instrumentos. La técnica es el modo típico de evolución del género *homo*. Esta evolución, que se ha denominado proceso de homnización, termina cuando aparece la inteligencia, lo cual abre una nueva evolución que es la humanización. Esta evolución es fundamentalmente cultural y técnica

En los restos del *habilis* y el *erectus* se han encontrado instrumentos fabricados por ellos, pero son instrumentos que pueden fabricarse con la sola imaginación que permite, sin necesidad de la inteligencia, conocer relaciones condicionales del tipo “si es A, entonces B”. Esto lo muestra un experimento que se ha hecho con chimpancés: se coloca un chimpancé en una isla de un lago y se pone frente a él un racimo de plátanos, rodeado por fuego; a continuación se le dan unos cubos con agua y se le enseña que puede apagar el fuego derramando el agua de los cubos sobre él; el chimpancé aprende fácilmente esto que implica percibir la relación: “si vierto los cubos (A), se apaga el fuego (B)”. Luego se repite el experimento pero se le ponen cubos vacíos, y el chimpancé toma los cubos e intenta inútilmente apagar el fuego moviéndolos como los había movido, pero no fue capaz de recoger agua del lago, porque no entiende que el agua es lo que apaga el fuego, sino sólo capta que haciendo determinados movimientos obtiene ese resultado.

En los restos del *sapiens*, por el contrario, se han encontrado objetos que permiten entrever la aparición de la inteligencia. En los yacimientos del *Cro-Magnon* hay manifestaciones artísticas, las cuales no se pueden explicar por la sola imaginación, ya que hacer arte supone desarrollar una actividad que no es utilitaria, que no está al servicio de la supervivencia como la técnica. En los yacimientos del *Neanderthalensis* hay una manifestación todavía más clara: los restos demuestran que los individuos de esa especie enterraban a sus muertos y que, en muchas de las tumbas (hechos por amontonamiento de piedras o en cuevas) dejaban intencionalmente un agujero, al que los

paleontólogos han denominado “el agujero del alma”. Esto parece indicar que tenían la idea de la subsistencia de sí mismos después de la muerte, lo cual sólo puede darse en una inteligencia.

Independientemente del momento en que pueda precisarse que aparece la inteligencia, lo cierto es que sólo hasta ese momento se puede hablar de que hay un ser humano. La aparición de la inteligencia no se explica por el mero proceso de hominización: este proceso, por así decirlo, va preparando un tipo morfológico apto para recibir la inteligencia, pero no es causa de la inteligencia, porque no es ésta una mutación o variación de la especie; las características de la especie se transmiten genéticamente, mientras que la inteligencia no es una característica biológica de la especie humana, sino que la inteligencia es algo que cada individuo tiene en particular y que no transmite a sus descendientes. Se puede transmitir la configuración y la capacidad craneana, eso sí son características de la especie, pero no la inteligencia que, como ya se vio, es una facultad espiritual.

Hay un dato morfológico muy interesante y es que la capacidad craneana del *Homo sapiens* es superior a la del *Homo sapiens sapiens*, lo que quiere decir que la aparición de la inteligencia no vino a acelerar el proceso de aumento de la capacidad craneana, sino lo contrario, a detenerlo, porque la capacidad intelectual no está condicionada absolutamente por el cerebro, sino sólo de modo instrumental.

5. *El hombre, espíritu encarnado*

Después de este análisis de la naturaleza humana que ha contemplado tanto su aspecto sensitivo como su aspecto racional, se puede observar que lo que da unidad al ser humano es su alma racional o espíritu. Gracias a ella, en tanto que principio formal aunado a una materia, el ser humano se constituye como sustancia, y también gracias a ella se constituye como una unidad que tiene conocimiento y dominio de sí, es decir se constituye como persona. Por eso, la definición del hombre como un espíritu encarnado resulta más expresiva de

la esencia humana que la de animal racional. Esta considera al ser humano como un miembro del género animal, que se distingue por su racionalidad; la otra lo considera como un espíritu, que se distingue por su corporeidad. La expresión “espíritu encarnado” es tanto más significativa cuanto se atiende al hecho de que cada ser humano sabe que no es nada más un individuo de la especie, sino que es una persona, un sujeto único, dueño de su actos, conciente de sí y con una finalidad que trasciende el tiempo.