

UN ESTUDIO SOBRE LA ARGUMENTACIÓN A FAVOR DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN LA *SUMMA CONTRA GENTILES* ¿ES NECESARIO LA COMPOSICIÓN ESENCIA Y ACTO DE SER?

A STUDY OF THE ARGUMENT IN FAVOR OF THE SOUL'S IMMORTALITY IN THE *SUMMA CONTRA GENTILES*. IS THE COMPOSITION OF "ESSENCE AND ACT OF BEING" NECESSARY?

Lucas Duarte Silva¹

Resumen

Tomás Aquino presenta, en el capítulo 79, libro II, de la *Summa contra Gentiles*, el alma como una sustancia intelectual que es subsistente e incorruptible; siendo, entonces, inmortal. En el presente texto buscaremos hacer un análisis de la argumentación a favor de la inmortalidad del alma; con una consideración especial sobre la necesidad de la doctrina de la composición "esencia y acto de ser" para que el argumento de Tomás sea concluyente.

Palabras clave: Tomás de Aquino. Alma. Inmortalidad.

Abstract

Thomas Aquinas shows, on the chapter 79, book II, of *Summa contra Gentiles*, the soul as the intellectual substance, subsistent and incorruptible; consequently it is immortal. In the present text we will seek to analyze the argument for the immortality of the soul; especially to know if the "essence and act of being" composition for the Aquinas' argumentation is necessary to be conclusive.

Keywords: Thomas Aquinas. Soul. Immortality.

Consideraciones iniciales

En un muy bueno y estimulante texto intitulado "La inmortalidad del alma: ¿'debate' entre Bañez y Cayetano?" Santiago Orrego analiza las supuestas diferencias entre los dos tomistas sobre el tema²; sobre todo, una diferencia básica propuesta por Étienne Gilson en su fecundo trabajo llamado "Cajétan et l'humanisme théologique³", que defiende que Cayetano no logró demostrar racionalmente la inmortalidad del alma debido a una incomprensión fundamental de la metafísica de Tomás de Aquino. La incomprensión a que Gilson se refiere

¹ Estudiante de doctorado en Filosofía pela PUCRS (Brasil). Trabajo producido durante el intercambio del doctorado en la PUC- Chile, bajo la guía del profesor Doctor Santiago Orrego Sánchez, con apoyo de la CAPES (Brasil). Correo electrónico: lucasfilo@gmail.com

² Cf. Santiago ORREGO SÁNCHEZ. "La inmortalidad del alma: ¿'debate' entre Bañez y Cayetano?". In: *El Alma humana: esencia y destino*. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604). Cruz González-Ayesta, EUNSA, 2006.

³ Cf. Étienne GILSON. "Cajétan et l'humanisme théologique". In: *Archives d'histoire doctrinale e litteraire du Moyen Age*, 30, 1955, p. 113-136.

es sobre la composición de esencia y de acto de ser, que es para el francés “*la condition nécessaire d’une démonstration rigoureuse de l’immortalité de l’âme*”⁴. Aún, según él:

Saint Thomas n’a jamais hésité sur la possibilité de prouver l’immortalité de l’âme humaine. Il n’y avait là pour lui aucune difficulté particulière. L’âme humaine était à ses yeux une substance intellectuelle, composée d’une essence et d’un acte d’être. Exactement comme un ange, l’âme lui apparaissait sous l’aspect d’une substance spirituelle, incorruptible per nature, donc immortelle en quelque sorte par définition⁵.

Así, para Gilson, el problema de la inmortalidad del alma es: “un cas particulier du problème de l’incorruptibilité des substances intellectuelles en général”⁶. Por eso, al presentar la argumentación de Tomás para la inmortalidad, el francés evoca a los capítulos sobre las sustancias intelectuales y sus propiedades⁷, principalmente al capítulo 52, donde Tomás menciona: “las sustancias intelectuales no son corpóreas, ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales [...]. Hay en ellas cierta composición resultante de la diferencia en *el ser y lo que es*”⁸. Y, con base en este pasaje, Gilson afirma: “c’est dans ce chapitre et dans les deux suivants, qui en sont les compléments, que Saint Thomas établit le fondement même de sa preuve de l’immortalité de l’âme”⁹. Así, sin la “composición de esencia y de acto de ser”, el argumento tomista de la inmortalidad no se sostiene, por eso, Cayetano habría cometido un equívoco, algo que no habría cometido Bañez, siendo “capaz de restablecer la fuerza de los argumentos del Aquinate sobre la inmortalidad del alma precisamente por su adecuada comprensión de la metafísica que les sirve de apoyo”¹⁰.

⁴ Cf. GILSON, 1955, p. 118 [Las cursivas son del original].

⁵ Cf. GILSON, 1955, p. 115.

⁶ Cf. GILSON, 1955, p. 115.

⁷ Cf. SCG II, c.47- c.55.

⁸ Cf. SCG II, c.52, n.1: “Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec materia existentes sicut formae materiales [...]. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis *esse et quod est*”.

⁹ Cf. GILSON, 1955, p. 116 [Las cursivas son mía].

¹⁰ Cf. ORREGO SÁNCHEZ, 2006, p. 78. De echo, Gilson menciona que: “Nous serions moins hésitant aujourd’hui, non que les textes de Cajétan lui-même nous semblent plus décisif, mais parce que dans ses commentaires sur la Première Partie de la Somme, que nous ignorions alors, Louis Bañez a confirmé depuis par nous, de toute sa profonde connaissance de la doctrine thomiste ce nous n’osions entièrement croire tant que la conclusion ne venait que de nous” (1955, p. 118). Además, este principio parece ser caro a Gilson cuando se trata del pensamiento de Tomás, BONINO menciona que: “En definitiva, Gilson no reconoce más que un solo y único criterio de tomismo: la comprensión existencial del ser” (1994/3, p. 960). Y siendo “la fidelidad del discípulo al maestro se mide por su capacidad de encontrar por su cuenta la intuición del principio fundante” (1994/3, p. 958), Cayetano estaría lejos, apunto de considerar al célebre comentario de Cayetano como un “*corruptorium Thomae* perfectamente logrado” (1994/3, p. 961).

Como la posición de Gilson influye en la concepción de las propuestas de Bañez y de Cayetano, Orrego se propone a analizar, en un primer momento, las razones del francés para esa afirmación, para después tratar de las posiciones de los tomistas. Para Orrego: “no es necesario entender esa referencia inmediata de la realidad subsistente al ser como la entiende Tomás de Aquino para que la prueba de la inmortalidad sea concluyente”¹¹. Una vez que,

en los argumentos de santo Tomás, el fundamento de la inmortalidad del alma es que ésta es una forma por sí sola subsistente y simple; y, para probar que el alma subsiste por sí misma y es, en ese sentido, simple (STh I q75 a2), santo Tomás *ni siquiera menciona la composición de sustancia y ser o esencia y acto de ser*, sino que se apoya siempre en el hecho de que el alma realiza operaciones en las que no depende del cuerpo y en las que se manifiesta su inmaterialidad. De ese modo, como es bien sabido, aplicando el principio de que el modo de actuar sigue al modo de ser, el Aquinate obtiene la conclusión de que el alma, puesto que actúa inmaterialmente o con independencia del cuerpo, tiene en sí misma un ser independiente del cuerpo¹².

Y concluye diciendo:

el alma es inmortal porque es una sustancia intelectual y, por ende, subsistente con independencia de la materia. Éste es el fundamento de los argumentos de santo Tomás y en él la prueba está ya prácticamente concluida. El artículo 2, en efecto, es el fundamento próximo de la prueba que santo Tomás concluye en el artículo 6: el corromperse no puede darse, ni *per se* ni *per accidens*, en los subsistentes que son sólo forma, porque la forma es lo que da el ser y es imposible que una forma simple y subsistente se separe de sí misma¹³.

¿Cómo conciliar las dos posiciones? Primero, es oportuno mencionar que Gilson y Orrego no se refieren a los mismos pasajes y textos en sus respectivos trabajos; el primer tiene en consideración básicamente la *Suma contra los gentiles*, mientras el segundo se refiere solamente a la *Suma Teológica*. ¿Sería esto la causa de las posiciones distintas? Difícil de decir, porque la argumentación de Tomás es prácticamente la misma en los dos textos. Pero hay una diferencia: Tomás en la *Suma Teológica* no habla del alma como “sustancia intelectual” (*substantia intellectualis*) sino solamente de sustancia o “alma” (*anima*)¹⁴. Con eso, teniendo siempre en consideración de un lado la tesis de Gilson y de otro de Orrego, proponemos investigar un poco más sobre la argumentación de la inmortalidad del alma; sobre todo, para saber: (i) cómo Tomás conecta los conceptos de subsistencia e

¹¹ Cf. ORREGO SÁNCHEZ, 2006, p. 82.

¹² Cf. ORREGO SÁNCHEZ, 2006, p. 81 [Las cursivas son mía].

¹³ Cf. ORREGO SÁNCHEZ, 2006, p. 81.

¹⁴ Por veces Tomás relaciona alma con principio de vida (*principium vitae*) [Cf. Sth I q.75, a.1 *respondeo*] o como principio intelectual (*principium intellectualis*) [Cf. Sth I q.75, a2 *respondeo*].

incorruptibilidad; y (ii) si al tratar de la incorrupción del alma el Angélico recorre a la composición de esencia y de acto de ser. Para tanto, recorreremos principalmente al capítulo 79 del libro II, de la *Suma contra gentiles*, dónde, por excelencia, Tomás presenta las razones para el alma no se corromper con la corrupción del cuerpo. Por fin, una advertencia es necesaria: no es mi pretensión agotar el tema, ni la inmensa bibliografía secundaria que existe, tampoco proporcionar aquí una respuesta definitiva u original¹⁵. Pretender eso sería demasiado para los límites de este trabajo y una acción muy imprudente.

1. La argumentación de Tomás sobre la inmortalidad del alma

Utilizándose del aparato conceptual aristotélico Tomás abordará el tema de manera propia y definirá el alma *como una sustancia intelectual e incorruptible*, siendo, entonces, inmortal. De manera general, se puede decir que para demostrar la inmortalidad Tomás busca hacer un análisis de la propia naturaleza del alma y que su argumentación ocurre en dos momentos: (2.1) busca presentar el alma como una sustancia subsistente y simple, para (2.2) mostrar que él es incorruptible, y, conque, no se corrompe con la corrupción del cuerpo.

Pasamos ahora a comprender mejor esos dos momentos que fundamentan la argumentación del Angélico.

2. El alma como una sustancia subsistente

¹⁵ El tema del alma y (o) su inmortalidad aparece en diversas obras de Tomás, desde el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*; a las *Cuestiones cuodlibetales*; a las Sumas: *Suma contra los gentiles* y *Suma de Teología*; *Compendio de Teología*; *Comentario al De Anima*; y las cuestiones: *Cuestión disputada sobre el alma* y *Cuestión sobre la inmortalidad del alma*. Sobre esta última obra (*De immortalitate animae*), dónde Tomás discutiría el tema propio de la inmortalidad, fue considerada dudosa originalmente en los años 75, pero hoy, en la bibliografía secundaria ya se encuentra posiciones favorables a su autenticidad. Ver por ejemplo: David Ezequiel TÉLLEZ MAQUEO. “Inmortalidad e Intelección según Tomás de Aquino”. In: *Temas* 11 (1996), p. 77-100. Para un análisis más completa de la teoría de la inmortalidad del alma en los escritos de Tomás de Aquino, conferir el trabajo de: Nicolás Olivares BOGESKØV. *Inmortalidad del Alma: estudio de los argumentos de Tomás de Aquino sobre la subsistencia e incorruptibilidad del alma*. Tesis. Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, 2012. Conferir también el libro de Anton C. PEGIS que presenta como la discusión sobre el alma ocurre en siglo trece con las posiciones de Boaventura, Alberto el Grande y Tomás de Aquino, en: Anton C. PEGIS. *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978. También es oportuno conferir el estudio de Gabriel Ignácio Cardoso CHRISTOVÃO que presenta las posiciones, de manera rápida, sobre el alma que influenciaron la argumentación de Tomás sobre la inmortalidad del alma: Gabriel Ignácio Cardoso CHRISTOVÃO. “A Inmortalidade da Alma em Tomás de Aquino”. In: *Sapientia Fidei*, v.1, n.1, 2014, p. 1-62.

Al menos tres argumentos son presentados a lo largo del capítulo 79 y que tratan de la subsistencia del alma: (A) en el párrafo n.1 dónde relacionase “alma” con los conceptos de “sustancia intelectual” e “incorruptibilidad” de manera silogística; (B) en el párrafo n.2 dónde Tomás muestra que la perfección y la corrupción son caminos distintos; y (C) el último argumento, en el párrafo n.9, sobre la incorruptibilidad de las operaciones del alma mismo con la corrupción del cuerpo.

En (A) Tomás solamente se limita a formular el silogismo en el cual admite que el alma es un tipo de sustancia intelectual; y como toda sustancia intelectual es incorruptible porque es pura forma y simple; el alma sería, entonces, inmortal¹⁶. Aparentemente el Angélico presupone que su lector lleve en consideración la discusión de los capítulos anteriores sobre las sustancias intelectuales¹⁷, como avisó Gilson. Rápidamente, sobre este tema se puede decir que dentro del plan de las cosas creadas, las criaturas intelectuales ocupan el puesto más alto de perfección, fundados en la máxima bondad del Primer Principio y desarrollándose cada uno a su modo¹⁸. Ellas tienen voluntad (c.47); su acción es libre, porque pueden determinarse a sí mismo (c.48); no son corpóreos, y por eso no son compuestos de materia y forma, sino apenas forma (*lo que es*), de manera simple y libre de los contrarios (c.49-50). Como son formas puras ellas detienen su propio ser en sí mismas. Por estas razones, “las naturalezas intelectuales son formas subsistentes y no existentes en la materia, como si de ésta dependieran en cuanto al ser¹⁹”.

¹⁶ Silogismo propuesto por Tomás en la abertura del capítulo 79, libro II, SCG: “Ostensum est enim supra omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est. Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse”. De acuerdo con BOGESKØV: “en este texto se formulan claramente las dos premisas fundamentales de lo que se puede considerar como el único argumento capital de la incorruptibilidad” (2012, p. 24).

¹⁷ Esta discusión empieza en el capítulo 46 y se extiende hasta el 56 del libro II, de la SCG; después Tomás pasa a discutir el alma humana y temas conectados a ella. Segundo Nicolás BOGESKØV la referencia a capítulos anteriores es clara, pues: “la demostración de la incorruptibilidad de las sustancias intelectuales se encuentra en el capítulo 55 del segundo libro. Mientras que en la fundamentación de la premisa menor (el alma humana es una sustancia intelectual) se encuentran involucrados diferentes capítulos anteriores y posteriores al capítulo 55” (2012, p. 24).

¹⁸ Cf. SCG II, c.46, p. 519: “Et ostendemos primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae”.

¹⁹ Cf. SCG II, c.51, p. 533: “Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quae esse earum a materia dependeat”. Sin embargo, es oportuno decir que en este momento Tomás tiene en consideración apenas la naturaleza de las sustancias intelectuales y no trata específicamente del alma.

Una sustancia intelectual es subsistente porque tiene como propiedad intrínseca el acto de existir (potencia para ser). Tomás comprende que las sustancias intelectuales deben su ser a Dios por ser su criador, como en toda la criatura, pero él entiende también que hay para cada cosa creada “*lo que es*” (*quod est*), la forma de cada criatura. Esta distinción es fundamental para distinguir *lo que es* una piedra y *lo que es* un hombre (c.52). Tomando solamente las sustancias intelectuales, que no son compuestas de materia y forma, sino de potencia y acto, su forma será su potencia para el acto del ser y por eso una sustancia subsistente. En otros términos: como la sustancia intelectual tiene en su propia forma el ser, y no hay como separar aquello que está necesariamente vinculado a ella sin que se aniquile (como el círculo que no puede perder la forma redondeada), ella será subsistente²⁰. Hay aquí un punto importante para la discusión sobre la inmortalidad del alma humana, ya que esas características de la sustancia intelectual también están presentes en el alma del hombre que debe ser comprendida como una forma subsistente. Pero, esta presentación no aparece en el capítulo 79, solamente el silogismo antedicho. ¿Cómo Tomás, entonces, defiende la subsistencia en este capítulo? La respuesta está en los otros dos párrafos.

(B) En el texto del párrafo n.2, Tomás parte de la distinción en la que perfección y corrupción son caminos distintos porque son contrarios entre sí. La perfección del alma humana ocurre a través de la ciencia y de la virtud, siendo que ambos consisten en una cierta abstracción del cuerpo, sea en la búsqueda de los conceptos universales e inteligibles o como la negación (o supresión) de las pasiones o necesidades del cuerpo. Luego, la corrupción del alma, si es que existe, no consiste en su separación de la materia, porque justamente ese es el camino para perfeccionarse y no su contrario²¹.

²⁰ Cf. SCG II, c.54, p. 540: “[...] in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est *quod est*. Et propter hoc in eis est única tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex *quod est* et *esse*; vel ex *quod est* et *quo est*”.

²¹ Cf. SCG II, c.79, p. 651: “Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. [...] Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur”. Es oportuno mencionar que este argumento es muy más semejante al pensamiento de Platón que Aristóteles, una vez que en el *Fedón* Platón menciona que la busca de la sabiduría ocurre con una separación del cuerpo, una cierta purificación del pensamiento de los engaños del sentidos: “Y, mientras estemos vivos, el modo de acercarnos lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar lo más posible al conocimiento consistirá, según parece, en evitar lo más posible todo tipo de intercambio y comunidad con el cuerpo, cuando no sea absoluta necesidad, y en no contarnos con su naturaleza, sino mantenernos purificados de él, hasta que el dios mismo nos libere.” (67a-b). Y tal separación no es restricta solamente en el ámbito de los pensamientos sino también está

Pero, se puede objetar, y es una cuestión que el propio Tomás propone, diciendo que eso se refiere a su operación y no a su ser. Así, las operaciones del alma solamente mostrarían que ella es capaz de actuar sin la presencia de objetos corpóreos, pero no nos muestra que hay un ser por sí. La respuesta del Angélico recurre al principio de que “la operación demuestra la sustancia y el ser de quien actúa” (*operatur secundum quod est ens*)²². Conque, cuando se perfecciona la operación de una cosa, se perfecciona, al mismo tiempo, a su sustancia. El alma no deja de ser al separarse del cuerpo. El entender, que es una operación del alma humana, es capaz de comprender precisamente sobre las formas universales y los incorruptibles mientras tal, por eso es conveniente que estas propiedades también estén en la esencia de la operación. Así, cuando el alma opera, ella es capaz de subsistir al cuerpo de acuerdo con su sustancia o con su naturaleza (*propia operatio rei sequitur propriam ipsius naturam*), es decir, las operaciones intelectual y volitiva revelan que el alma posee un ser por sí, es decir: que es subsistente²³.

Nuevamente se puede proponer una objeción a Tomás, pues: admitir que el alma humana actúa apartándose del cuerpo parece no ser lo mismo que decir que el alma se mantiene con la muerte del cuerpo. ¿El cuerpo no tendría ningún valor para la operación del alma? Aquí es oportuno mencionar algunas líneas de la teoría del conocimiento de Tomás²⁴. De manera general, él entiende que a través de los sentidos el cuerpo regala a la parte intelectual del alma ciertas imágenes cognitivas, aquello que llama de *phantasma*. Esas imágenes son abstracciones de los objetos presentes, pero aún están muy conectadas a las sensaciones; sin embargo, ellas son los objetos del entender (intelecto posible y agente) y por eso son consideradas el primer paso en el proceso del conocimiento²⁵. Así, mismo que el alma

conectada con el cuidado del cuerpo (una cierta moderación de los deseos apetitivos) y la práctica de la virtud (68c-69e).

²² Cf. SCG II, c.79, n.3.

²³ Aquí sigo la propuesta de Nicolás Olivares BOGESKØV. Él entiende que “en este argumento no se concluye afirmando la incorruptibilidad del alma humana, sino su subsistencia, es decir, que el alma ‘no dejará de ser porque se separe del cuerpo’ (2012, p. 25).

²⁴ Sobre el tema es oportuno consultar el trabajo de Scott MaCDONALD. “Theory of knowledge”. In: *The Cambridge Companion to Aquinas*. Norman Kretzmann, Eleonore Stump Editors. Cambridge Companions to Philosophy, 1993, p. 160-195.

²⁵ BROCK menciona que: “L’attività dell’intelletto nell’uomo, infatti, deve sempre essere accompagnata da quella del senso, almeno quello dell’immaginazione” (2004, p. 72); y que para Tomás el cuerpo tiene una función importante para la comprensión de sí: “Ora, nell’argomentare che il soggetto umano non è solo anima, Tommaso non dà semplicemente per scontato che la sensazione sia un’operazione che coinvolge anche il corpo. Sente invero l’esigenza di ragionare anche sulla corporeità della sensazione, come si vedrà in seguito. Adesso

en su proceso de perfección apartase del cuerpo en cuanto obra, parece que el primer necesita, en alguna medida, del segundo²⁶. Sin embargo, eso puede poner algún inconveniente en la argumentación de Tomás, pues, si el alma es subsistente, ella debe permanecer mismo con la corrupción del cuerpo. Es eso que está en juego, por lo menos me parece, en el párrafo noveno del capítulo 79.

(C) La respuesta que encontramos en párrafo n.9, parte de la admisión de que después de la corrupción del cuerpo, algunas operaciones del alma parecen debilitarse. Es el caso de todas las funciones que dependen de un órgano específico, como la vista “que se debilita accidentalmente por debilidad de su órgano. Sin embargo, si a la potencia le afectara esencialmente tal debilidad, nunca se la recobraría, aunque se restaurara el órgano; pues vemos que muchas veces se debilita la vista, si se repara el órgano, inmediatamente se la recobra”²⁷. La debilidad de un órgano claramente afectará las potencias que están conectadas a él; afirmar lo contrario, de un punto de vista empírico, sería una tontería y Tomás, de hecho, no lo hace. Pero, como vimos, el alma humana es capaz de ciertas operaciones (entendimiento y de la voluntad) que no están, exactamente, ubicadas en un órgano específico del cuerpo; por eso parece razonable suponer que al menos estas potencias del alma subsistirían a la corrupción del cuerpo, ya que ellas encuentran en su esencia su propio ser, como demuestra la operación intelectual.

3. La incorruptibilidad del alma

Hasta el momento busqué presentar la posición de Tomás sobre cómo el alma es una sustancia subsistente, es decir: que tiene por sí un ser y que este parece ser distinto del cuerpo,

vale la pena notare che tale esigenza di ragionamento sulla natura della sensazione, è in linea con la sua valutazione generale della qualità dell'informazione fornita dalla percezione immediata dei propri atti conoscitivi” (2004, p. 72s).

²⁶ BARRERA llama atención para el hecho que: “La “separación” de la mente no llega al extremo aristotélico. Por el contrario, ella, al ser forma también del cuerpo, y aun cuando no requiera de ningún órgano corporal, muestra sin embargo su presencia actualizante incluso en los niveles fisiológicos de la vida. Todas las funciones sensoriales, por ejemplo, tienen un aspecto corpóreo, pero también apuntan hacia un fin extracorpóreo, el fin del conocimiento” (2005, p. 49).

²⁷ Cf. SCG II, c.79, p. 654: [...] sicut visus debilitatur debilitate organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet. Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparatur, quod vis visiva restauratur”.

revelándose en las operaciones intelectual y volitiva. El paso siguiente será presentar el alma como siendo incorruptible, es decir, mostrar que el alma no se corrompe cuando ocurre la corrupción del cuerpo. Para eso, Tomás presenta siete argumentos que pueden ser subdivididos en dos grupos: (D) por un lado, argumentos que apuntan para la incorruptibilidad interna (*per se*); por otro (E) discute si hechos externos pueden corromper el alma (sería una corrupción *per accidens*). En ambos Tomás intenta mostrar que el alma es incorruptible.

(D) En los argumentos del primer grupo, Tomás se vuelve para aquello que es propio del hombre²⁸: el entender; su operación y su afinidad con los conceptos universales, inmateriales e incorruptibles, objetos del entendimiento actuante o posible. Evocando a principios como: “las perfecciones deben estar proporcionadas a sus perfectibles²⁹”; “que un deseo natural no sea en vano³⁰”; “lo recibido se ajusta al modo de ser del que recibió³¹” y que “lo inteligible es más perdurable que lo sensible³²” Tomás intenta mostrar que la parte intelectual, primeramente la que corresponde al intelecto posible, es incorruptible porque ella debe tener las mismas propiedades de su objeto, de lo contrario no sería posible actuar con ellas. Como los objetos son inmateriales, universales e incorruptibles, así también será el intelecto posible. Tampoco el intelecto actuante será corruptible, ya que es lo que hace los inteligibles en el acto y como “lo que hace es más noble que lo hecho”, como dijo

²⁸ De acuerdo con Anthony KENNY la discusión entre alma y cuerpo tiene en el período escolástico la premisa de que la parte intelectual es la forma del hombre: “The positive discussion of this issue takes its start from the traditional definition of a human being, ‘man is a rational animal’. In the scholastic jargon, animal is the genus, man is the species, and ‘rational’ indicates the specific difference which marks out the species within the genus. But a specific difference is, according to Aristotelian theory, a form. Therefore, the intellectual principle which is denoted by the word ‘rational’ must be the human being’s form” (1993, p.145).

²⁹ Cf. SCG II, c.79, n.4: “Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, in quantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium in quantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis”.

³⁰ Cf. SCG II, c.79, n.5: “Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum anima, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit”.

³¹ Cf. SCG II, c.79, n.6: “Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis”.

³² Cf. SCG II, c.79, n.6, p. 652: “Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis”.

Aristóteles³³, el entendimiento actuante también será incorruptible porque hace, efectivamente, lo que es incorruptible³⁴.

Nuevamente, la referencia a las operaciones está clara y son justamente ellas que revelan la naturaleza inmaterial e incorruptible del alma. Eso refuerza la concepción de que el alma, como una sustancia capaz de operar distinta del cuerpo, debe tener un ser por sí. Además, si los objetos de la parte intelectual son incorruptibles, parece ser forzoso admitir que esta parte también sea incorruptible, por lo menos cuando actúa. No obstante, la incorruptibilidad puede ocurrir por accidente, es decir: por algo externo al alma. A eso Tomás recurre al segundo grupo de argumentos.

En (E), el doctor Angélico intenta demostrar que principios externos al entender no lo corrompen, ya que: “ninguna forma se corrompe si no es o [E1] por la acción de su contrario, o [E2] por la corrupción de su sujeto, o [E3] por defecto de su causa; [...]”³⁵. Para Tomás toda corrupción ocurre a través de estos tres modos, pero ninguno de ellos afecta el alma (o, por lo menos, la parte intelectual y volitiva). Para que un proceso de corrupción del tipo [E1] ocurra es necesario que se tenga el contrario o en su propio ser o en sus operaciones, como el entendimiento, pero eso no sucede con el alma. Vimos que el alma es como una sustancia simple y subsistente que se presenta para nosotros como autoevidente, y, de esta manera, existiendo; parece, entonces, que no tiene el contrario en sí (que sería justamente el “no existir”, ¡más sería un contrasentido!) y no puede corromperse de esta manera. Esto, [E2] también, no ocurre porque sus operaciones muestran, por lo menos, dos aspectos: (i) que ellas son compatibles con el contrario (es el caso, por ejemplo, de la relación de las ideas de blanco y de negro que son contrarias, pero comprendo que uno solo es en relación con el otro); (ii) para Tomás, el alma humana no está conectada a un órgano específico de la misma manera que la visión depende del ojo. El alma tiene como forma el propio ser y, conque, una tendencia (o la potencia) para continuar a existir por sí sola. Tampoco el modo [E3] de la

³³ Cf. *De Anima* III, 5: 430a18-19.

³⁴ Cf. SCG II, c.79, p. 653: “Amplius. *Faciens est honorabilis factio*: ut etiam Aristoteles dicit. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex praemissis patet. Cum igitur intelligibilia actu, in quantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis patet”.

³⁵ Cf. SCG II, c.79, p. 653: “Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae [...]”.

corrupción ocurre porque su causa es Dios, Sumo Criador que es eterno y no puede corromperse³⁶.

Pero, una cuestión parece permanecer abierta: supóngase, por ejemplo, que siendo el cuerpo susceptible a la corrupción, lo que de hecho ocurre, entonces se puede preguntar si esta corrupción no afectaría en nada al alma. La respuesta de Tomás es que existe alguna suerte de corrupción, pero, cuando se corrompe el cuerpo no se debilita la esencia del alma (que es en la lenguaje aristotélica forma del hombre³⁷), sino las potencias que dependen efectivamente del cuerpo, como vimos anteriormente³⁸.

³⁶ Cf. SCG II, c.87. Tomás presenta como argumento la luminosidad en el aire y la noche que puede ser dicho de esta manera: “el aire (materia) informado por la diafanidad (forma) puede dejar de tener luz (el ser que se sigue de tal forma) si falta la acción del sol (causa de la luz en lo diáfano)” (BOGESKØV, 2012, p. 36).

³⁷ Aristóteles en su *De Anima* ya tenía mostrado que el intelecto, en cuanto esencia, no sufre con la corrupción del cuerpo: “El intelecto, por su parte, parece ser — en su origen— una entidad independiente y que no está sometida a corrupción. A lo sumo, cabría que se corrompiera a causa del debilitamiento que acompaña a la vejez, pero no es así, sino que sucede como los órganos sensoriales: y es que si un anciano pudiera disponer de un ojo apropiado vería, sin duda, igual que un joven. De manera que la vejez no consiste en que el alma sufra desperfecto alguno, sino en que lo sufra el cuerpo en que se encuentra, y lo mismo ocurre con la embriaguez y las enfermedades. La intelección y la contemplación decaen al corromperse algún otro órgano interno, pero el intelecto mismo es impassible” (II 408b 19-26) y más adelante: “En cuanto al intelecto, se trata sin duda de algo más divino e impassible” (II 408b 29). Pero Aristóteles no defiende enfáticamente la inmortalidad del alma. En su tratado hay solamente un pasaje muy pequeña en que Aristóteles parece admitir la inmortalidad (*De Anima* III, 430 a20-25), pero él no proporciona más detalles, ni como eso puede ser conectado con su teoría naturalista del alma. Por eso, no concuerdo con la posición de Ralph McINERNY que afirma que Aristóteles tenía defendido la inmortalidad: “this has particular importance because it is by appeal to the nature of intellection that both Thomas and Aristotle argue for the continued existence of the human soul after death” (1977, p. 43). Ver también en: 1977, p. 47.

³⁸ Tomás menciona que después de la muerte del cuerpo, el alma humana pasa a conocer de la manera de las sustancias espirituales, seres inmateriales que son pura forma y encuentran en sí a realidad (SCG, c.81). De acuerdo con José IGNACIO MURILLO: “[...] as formas puras não encontram nenhum obstáculo ou intervalo que vencer para estar imaterialmente em si mesmas. Por isso não necessitam de nenhuma operação reflexiva para se conhecer o que se acrescenta ao que são. Pelo contrário, a operação pela qual se conhecem deriva pacificamente de seu modo de ser” (2009, p. 26). Es claro que tal concepción no es exenta de controversia, pues, si puede cuestionar ¿se esta manera de conocer es suficiente e agota la realidad? Para IGNACIO MURILLO mismo este modo de conocer del alma separado no agota la realidad, pero tiene un conocimiento apenas de sí mismo. En sus palabras: “A resposta, em minha opinião, somente pode ser negativa. E não só por comparação com o conhecimento divino, que é o único que compreende cabalmente a realidade, pois o faz da perspectiva do Criador e do dono absoluto do ser. Existe ademais uma limitação inerente ao fato de que esse conhecimento seja operativo. Como se sabe, Tomás de Aquino considera como uma das características do finito a identidade entre o ser do agente e sua operação. Mas precisamente por esta razão, a atividade operativa das criaturas tem um limite. Como ato segundo ou derivado, nenhuma delas se refere ao ser. É o conhecimento uma exceção? É evidente pelo que foi dito que nenhuma operação de uma criatura pode ser criadora, mas tampouco resulta fácil compreender como uma atividade que deriva da unidade de duas formas pode se encarregar do ser. Se for assim, resulta difícil designar à operação dos espíritos um conhecimento existencial. De acordo com isso, parece mais adequado dizer que a operação natural de um espírito alcança somente um conhecimento essencial de si mesmo. E, entretanto, não podemos negar certo conhecimento existencial de si mesma à criatura espiritual, ainda que não resulte fácil determinar qual é sua natureza” (2009, p. 27).

Así, el alma es una sustancia que tiene un ser por sí y que es simple e incorruptible, sea *per se* o *per accidens*, es lo que le permite a Tomás inferir a su inmortalidad³⁹; es decir: no sufre con la corrupción del cuerpo.

Consideraciones finales

Volvemos a la pregunta inicial sobre la “composición esencia y acto de ser” ser necesaria o no para la argumentación de la inmortalidad en el texto de la *Suma contra gentiles*. De hecho, a lo largo del capítulo 79, capítulo en el que Tomás defiende que el alma no puede corromperse, la “composición” no aparece en el texto de la *Suma* de manera explícita. La argumentación de Tomás se basa en otro principio “*operatur secundum quod est ens*”, utilizado tanto en la defensa de la subsistencia como de la incorruptibilidad. El alma es una sustancia que tiene su propio ser, que es simple, inmaterial e incorruptible. La demostración de este punto está justamente en las operaciones que el alma es capaz de desempeñar (principalmente la parte intelectual), y que son inmateriales y no están en un órgano específico (o sea: no hay un “órgano del entender”). Esta capacidad de apartarse del cuerpo al menos nos indica el auto evidencia de sí, la naturaleza de su esencia y de sus características, reforzando la idea de subsistencia⁴⁰. Además, admitiendo que existe un tipo de conocimiento universal y necesario (incorruptible), más allá de las cosas sensibles y que están aquí y ahora, y que la parte intelectual puede captarlos y comprenderlos, ya permite inferir que el alma deba tener una naturaleza más semejante a ellos, y, entonces, sea inmaterial e incorruptible. Siendo así, Orrego tienes razón a afirmar que la composición no es “la condición necesaria”, mientras comprendida como la *conditio sine qua non*, para que la

³⁹ Cabe mencionar que es justamente la parte intelectual que permite afirmar la inmortalidad. Por eso que, en el capítulo 82 de la SCG, Tomás niega que los animales brutos posan ser inmortales, justamente porque en ellos solamente existe las operaciones de la parte sensitiva.

⁴⁰ PEGIS llama la atención para este punto: “In fact, we must consider not only the essence but also the powers of the soul. The soul is united essentially to a body to which it gives existence. But the soul has also certain power, will complete its action either by means of the body or without it. If the operation is accomplished without the body, then the power is not founded in matter. It is in this sense that we must conceive the separation of the intellect. The intellect is a separate in the sense that its activity is realized through itself and not through the body” (1978, p. 171). BROCK menciona que: “Tommaso tuttavia, è sorprendentemente ottimista sulla possibilità di raggiungere una vera comprensione della natura dell’anima. Ed è precisamente il fenomeno dell’intendere che rende l’anima comprensibile a sé. “L’anima umana conosce se stessa mediante la propria intelligenza, che, essendone l’atto specifico, dimostra perfettamente la sua virtù e natura (*Sth* I, q. 88, a. 2, ad 3)” (2004, p. 73).

argumentación a favor de la inmortalidad del alma se muestre conclusiva, mismo que no sea éste el texto referido por él. Pues a todo momento Tomás recorre a las operaciones que el alma desempeña, articulando otras explicaciones y principios metafísicos (como el recipiente debe ser semejante al objeto) para llegar a la conclusión: el alma es inmortal.

Sin embargo, es necesario poner algunos “límites” a esta interpretación. Primero, hay que tener en consideración tres niveles de discusión sobre el alma: (1) en cuanto su esencia; (2) de sus potencias; (3) de sus hechos. Así, si nosotros tenemos en consideración que Gilson se refiere al primer punto, entonces, su posición es procedente. Una vez que él habla de una “demonstración rigurosa” del tema y si yo comprendo “rigurosa” como una demostración de la esencia y conectada a otros problemas y tópicos del pensamiento del Angélico — como la relación alma-cuerpo, su unión o su individuación⁴¹ —, entonces es conveniente tener en consideración la “composición esencia y acto de ser”. Porque ella es fundamental para comprender que el ser humano es un compuesto de materia y forma, y permanece en cuanto tal en la medida que está actualizado por una forma⁴². Además, señalar que el alma opera porque tiene un ser distinto puede nos llevar a cierta noción de que la unión entre alma-cuerpo es accidental y no substancial. Esa es justamente la concepción que Tomás intenta apartarse⁴³.

⁴¹ Sobre el tema de la individuación del alma es interesante consultar el trabajo de Paulo FAITANIN. “A Individuação da Alma Humana em Tomás de Aquino”. In: *Aquinate* n.2, 2006, p. 89-99. Bien como del mismo autor: “A querela da Individuação na Escolástica”. In: *Aquinate* n.1, 2005, p. 74-91.

⁴² Sobre la relación alma-cuerpo se tiene muchos trabajos en la bibliografía secundaria y con diversos enfoques, por ejemplo: Elena POSTIGO SOLANA busca asociar el concepto de alma (en cuanto principio del movimiento del cuerpo) con problemas de bioética, principalmente con el criterio de muerte cerebral. Cf. Elena POSTIGO SOLANA. “L’anima in Tommaso D’Aquino, norte cerebrale e problemi in bioética”. In: *Congresso Tomista Internazionale L’umanesimo cristiano nel iii millennio: Prospettiva di tommaso d’aquino*. ROMA, 21-25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d’Aquino. También es oportuno ver: Patricia MOYA. “La unión alma-cuerpo en Tomás de Aquino un diálogo con A. Kenny”. In: *Discusiones Filosóficas*. Año 13, n.20, enero – junio, 2012, p. 255–270. Bien como: Jorge Martínez BARRERA. “El Alma y su Persona. La Relación Mente-Cuerpo Según Aristóteles y su Interpretación por santo Tomás de Aquino”. In: *Hypnos* 10, n.14 – 1º sem. 2005, p. 39-55.

⁴³ Esa es una de las críticas de Tomás a la posición platónica. En el capítulo 57, del libro II, dedicado a contradecir la posición platónica sobre cómo el alma se une al cuerpo, Tomás crítica Platón por entender la unión no en términos de materia-forma y sí de motor-móvil, siendo una unión meramente virtual y accidental: “el alma está en el cuerpo como el marinero en la nave” (SCG II, c.57, p. 551). Y más, la posición parece suponer que el alma estaría apenas usando el cuerpo, como un vestido (ya que ella es inmortal que barra hasta un cuerpo, se purifica durante una vida, y después volta): “el hombre no es un compuesto de alma y de cuerpo, sino que la misma alma usando del cuerpo hace el hombre; como Pedro no es un compuesto de hombre y de vestido, sino un hombre que usa del vestido” (SCG II, c.57, p. 552). Imposibilitando de pensar la unión como sustancial y sí meramente accidental. Otra crítica de Tomás se refiere la concepción de que el alma es compuesta de tres (intelectiva, nutritiva, sensitiva) y no siendo una con funciones distintas (SCG II, c.58, p. 560). MOYA destaca que: “la idea que guiará toda la doctrina del Aquinate, acerca de la naturaleza del hombre; éste es una unidad de alma y cuerpo que no puede ser desarticulada bajo ningún aspecto: ni desde el punto de vista metafísico, debido

En las respuestas a las objeciones contrarias a su argumentación, en el capítulo 81, Tomás afirma que la unión entre cuerpo y alma es esencial porque forman un único ser, el ser humano⁴⁴. Cuando la materia (cuerpo) no permanece en acto después del desaparecimiento de su forma y no es actualizada por otra forma, se tiene la muerte del ser humano, aunque el alma subsista a este proceso⁴⁵. Pero eso está más allá del problema propuesto, mismo que exista una vinculación muy próxima.

Segundo, si quiero proporcionar más explicaciones y razones sobre lo que es una “forma subsistente” en Tomás la referencia a la composición se presenta como necesaria. Pues debo mostrar que una “forma subsistente”, como es el caso en última análisis de la sustancias intelectuales, es aquella que tiene la potencia para ser y que su acto es el existir. Las operaciones del entender y de la voluntad solamente operan de la manera que operan debido a la esencia del alma. Y mostrar cómo operan puede no ser exactamente el mismo que explicar el por qué operan de tal modo, pues para eso es necesario recorrer a una explicación de su propio ser, en la cual debo mostrar que su esencia reside la potencia para existir; solamente así es que hace sentido hablar de una sustancia subsistente⁴⁶.

Así, si mi exposición de la posición de Tomás en la *Suma contra gentiles* está correcta (o al menos defensible), entonces puedo decir que: ¿El tema de la inmortalidad del alma presupone “la composición esencia y acto de ser” en el capítulo 79, libro II, de la *Suma contra gentiles*? Ciertamente, que sí. Principalmente si nosotros miramos para el silogismo presentado en el párrafo n.1. y otros elementos del pensamiento de Tomás (y pienso que en este punto Orrego mismo concordaría⁴⁷). Pero, si la pregunta sea: ¿La doctrina de “la

a que su naturaleza sólo se comprende adecuadamente, desde la perspectiva de la unidad sustancial alma-cuerpo, ni tampoco, desde el punto de vista de la operación de sus facultades, porque la comprensión del obrar humano requiere de esta unidad” (2012, p. 258).

⁴⁴ Cf. SCG, c.81, p. 661.

⁴⁵ Para Tomás el ser humano existe solamente en cuanto es un compuesto de materia y forma, o sea, en cuanto que el alma actualiza la materia. Mismo que el alma sea subsistente e individual, sin el cuerpo, no existe el ser humano completo. Eso aparece claramente en SCG II, c.72 y en la *Summa Theologiae* I, q.75, a.2. Y es un punto ampliamente destacado en la bibliografía secundaria, por ejemplo: KENNY menciona que: “Aquinas insists that a human being is not just a thinker, but a perceiver: sense-perception, though not peculiar to human beings, is a human activity no less than intellectual thought” (2004, p. 137). Cf. también en PEGIS, 1978, p. 185.

⁴⁶ Argumento propuesto originalmente por BOGESKØV, 2012, p. 266.

⁴⁷ Una vez que Orrego menciona: “otra cuestión distinta, aunque relacionada, es la de como una sustancia intelectual, que es una forma subsistente, puede ser, a la vez, forma sustancial de un cuerpo. Como es bien sabido, y como se dirá más adelante, acerca de este punto sí es esencial para santo Tomás la composición de esencia y acto de ser. En este sentido puede decirse que la composición real de esencia y acto de ser es necesaria

composición esencia y acto de ser” es necesaria (es *conditio sine qua non*) para tener la conclusión de que el alma es inmortal? No necesariamente. Suponga que quieres hablar de la inmortalidad del alma sin recorrer a muchos principios metafísicos (¡si es que eso sea posible!), apenas para una introducción al tema, no es necesario tener la composición en consideración para presentar que el alma tiene una naturaleza distinta del cuerpo, siendo ella semejante a sus objetos, que son universales e incorruptibles. Pero otro principio sí: “*operatur secundum quod est ens*”. Así, *la condición necesaria para comprender mínimamente al argumento de inmortalidad del alma en Tomás es el principio “operatur secundum quod est ens”*.

Referências

ARISTÓTELES. **De Anima**. Editorial Gredos, Madrid, 2011

BARRERA, Jorge Martínez. “El Alma y su Persona. La Relación Mente-Cuerpo Según Aristóteles y su Interpretación por santo Tomás de Aquino”. In: **Hypnos** 10, n.14 – 1º sem. 2005, p. 39-55.

BOGESKØV, Nicolás Olivares. Inmortalidad del Alma: estudio de los argumentos de Tomás de Aquino sobre la subsistencia e incorruptibilidad del alma. **Tesis**. Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Chile, 2012.

BROCK, Stephen L. “Tommaso d’Aquino e lo statuto fisico dell’anima spirituale”. In: **L’Anima. Annuario di Filosofia** 2004, a cura di V. Possenti, Milano: Mondadori, 2004, p. 67-87.

CHRISTOVÃO, Gabriel Ignácio Cardoso. “A Imortalidade da Alma em Tomás de Aquino”. In: **Sapientia Fidei**, v. 1, n. 1, 2014, p. 1-62.

DE GARGANTA, José M. “Introducción General”. In: **Summa contra los gentiles** v. I, Madrid: BAC, 1967, p. 13-15.

FAITANIN, Paulo. “A Individuação da Alma Humana em Tomás de Aquino”. In: **Aquinate** n.2, 2006, p. 89-99.

_____. “A querela da Individuação na Escolástica”. In: **Aquinate** n.1, 2005, p. 74-91.

GILSON, Étienne. “Cajétan et l’humanisme théologique”. In: **Archives d’histoire doctrinale e litteraire du Moyen Age**, 1955 (22), p. 113-136.

IGNACIO MURILLO, José. “Sobre o Conhecimento da Alma após a Morte”. In: **Aquinate**, n.10, 2009, p. 16-32.

para la demostración de la inmortalidad del alma según santo Tomás: a saber, si se quiere mantener como premisa que el principio intelectual es forma sustancial del cuerpo” (2006, p.83).

- KENNY, Anthony. **Aquinas on mind**. Taylor & Francis e-Library, London, 2004.
- MaCDONALD, Scott. “Theory of knowledge”. In: **The Cambridge Companion to Aquinas**. Norman Kretzmann, Eleonore Stump Editors. Cambridge Companions to Philosophy, 1993, p. 160-195.
- MOYA, Patricia. “La unión alma-cuerpo en Tomás de Aquino un diálogo con A. Kenny”. In: **Discusiones Filosóficas**. Año 13, n.20, enero – junio, 2012, p.255–270.
- ORREGO SÁNCHEZ, Santiago. “La inmortalidad del alma: ¿‘debate’ entre Bañez y Cayetano?”. In: **El Alma humana: esencia y destino**. IV Centenario de Domingo Báñez (1528-1604). Cruz González-Ayesta, EUNSA, 2006.
- PEGIS, Anton C. **St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.
- PLATÃO. **Fedón**. Traducción, notas e introducción de Alejandro G. Vigo. Buenos Aires: Colihue, 2009.
- POSTIGO SOLANA, Elena. “L’anima in Tommaso D’Aquino, norte cerebrale e problemi in bioética”. In: **Congresso Tomista Internazionale L’umanesimo cristiano nel iii millennio: Prospettiva di tommaso d’aquino**. ROMA, 21-25 settembre 2003, Pontificia Accademia di San Tommaso – Società Internazionale Tommaso d’Aquino.
- S. THOMAE DE AQUINO. **Summa contra Gentiles**. Textum Leoninum emendatum ex plagulis de prelo Taurini 1961 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magnéticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. Disponible en: <<http://www.corpusthomicum.org/scg1001.html>>
- _____. **Suma contra los gentiles**. Vol. I y II. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC, 1967 (1968).
- _____. **Suma Teológica**. Tomo III (2º) q.75-119. Edición bilingüe latín-español. Madrid: BAC, 1959.
- BONINO, Serge-Thomas. “La Historiografía de la Escuela Tomista: el caso Gilson”. In: **Scripta Theologica** 26, 1994/3, p. 955-976.
- TÉLLEZ MAQUEO, David Ezequiel. “Inmortalidad e Intección según Tomas de Aquino”. In: **Temas** 11, 1996, p. 77-100.

Recebido em 05.Julho.2014
Aceito em 29.Julho.2014