

Sustancia individual de naturaleza racional: el principio personificador y la índole del alma separada

Individual Substance of Rational Nature: The Personification Principle and the Nature of the Separated Soul

GABRIEL MARTÍ ANDRÉS
Doctor en Filosofía
Profesor Titular de Edufamiliaria
Colaborador honorario del Departamento de Filosofía
(Universidad de Málaga)
gmartian@uma.es

RESUMEN

La persona, siguiendo en esto a Boecio y Tomás de Aquino, es sustancia individual de naturaleza racional, es decir, un supuesto que, en cuanto que tal, es algo completo, un todo unitario cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la subsistencia. Con esto, lo definitorio del supuesto personal, lo que diferencia esencialmente a las personas de los individuos inanimados, los animales y las plantas, es la mente. Pero su constitutivo formal es el *esse*, el acto de ser personal. Desde el ser la subsistencia de la persona se nos revela como autoposesión y la individualidad, como total incomunicabilidad, ambas de un ser pleno. Por lo demás, en cuanto parte de la especie, en cuanto sustancia incompleta, el alma separada no es *hypóstasis*, pero el ser con el que funda la persona le pertenece en propiedad y, en este sentido, conserva la índole personal, y ello explica su tendencia natural a la reunión con el cuerpo.

Palabras clave: Boecio, Tomás de Aquino, persona, acto de ser personal, alma separada

ABSTRACT

The person, according to Boecio and Thomas Aquinas, is an individual substance of rational nature, that is to say, a *suppositum* and, as such, it is something complete, an unitary whole whose fundamental aspects are individuality and subsistence. Accordingly, the mind is what defines *suppositum* as a person, and it is also what essentially differentiates it from inanimate individuals, animals and plants. However, his formal constituent is the *esse*, the act of being a person. From *esse*, the subsistence of the person is revealed as self-possession and individuality as total incommunicability, both of them belonging to a full being. In addition, the separated soul is not *hypostasis* in the sense that it is part of a species as incomplete substance, but its *esse* that becomes the person and belongs to it. In this sense, it retains its personal nature, and it explains its natural tend to reunite with the body.

Keywords: Boecio, Thomas Aquinas, person, act of being a person, separated soul

Recepción del original: 08/10/09
Aceptación definitiva: 02/12/09

La definición más célebre y, al tiempo, más honda, radical, exacta y ajustada desde el punto de vista metafísico de cuantas se han propuesto a lo largo de la historia es, sin duda, la de Boecio. Boecio y, con él, Tomás de Aquino, define la persona como «sustancia individual de naturaleza racional».¹ Pero ¿en cuál de estos elementos hemos de ubicar el constitutivo formal de la persona?, ¿en la subsistencia?, ¿en la individualidad?, ¿en la naturaleza?, ¿en la razón? Y ¿qué decir del alma tras la muerte?, ¿hemos de considerarla en sentido estricto persona? Para entender la definición en su auténtico sentido y, de este modo, responder a estas preguntas correctamente, es preciso estudiar cada uno de sus términos de modo pormenorizado.

1. Sustancia individual: la noción de supuesto

1.1. El ente y sus composiciones fundamentales

El ente es el punto de partida de toda la Metafísica. Para centrar la noción de ente y despojar el término de la imprecisión que tiene en el lenguaje ordinario, no está de más acudir a su origen. Cualquiera que haya recibido clases de latín o se haya interesado por adquirir nociones de lengua latina valiéndose de algún manual, habrá tenido que memorizar y repetir numerosísimas veces la conjugación del verbo *esse* (*sum, es, esse, fui*), *ser* en latín, pues desde él se articulan todas las conjugaciones de los verbos latinos e incluso toda la gramática. Pues bien, el participio presente del verbo *esse* es *ens-entis*, o sea, ente, que es, siendo. Y esto es justamente el ente: lo que es. Todo lo que es, es ente: Dios, mi amigo Juan, la mascota de mi familia, el geranio que cuido con mimo, el Dolmen de Menga, el color rojizo del cielo en una puesta de sol, mi opinión acerca de la última ley del Gobierno... Todo lo que tiene ser.

En el ente se dan varias composiciones fundamentales:

— *Esencia y ser.*- Son dos principios inseparables y constitutivos de toda realidad, pues en toda realidad hay *algo* que es y el mismo *ser* con el que ese algo es. El ser es aquello que hace que el ente *sea*; la esencia es aquello que hace que el ente *sea el ente que es* y reciba un nombre distinto. La esencia contrae el ser de una manera determinada; el ser es, en este sentido, un *acto intensivo*, que se da en distintos grados desde lo más perfecto a lo inferior, desde las realidades personales, con Dios en la cúspide, hasta los entes inanimados más imperfectos.

— *Sustancia y accidentes.*- Cuando decimos “el álamo del Parque Central es frondoso, robusto y centenario”, estamos estableciendo una distinción entre un sujeto

¹ BOECIO: *Liber de persona et duabus naturis*: ML, LXIV, 1343: «Persona est rationalis naturae individua substantia». Cf. TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* (S. Th.) I, q. 29, a. 1.

único y una pluralidad de rasgos que se asientan sobre dicho núcleo o sustrato y que lo caracterizan. Ese sustrato común es la sustancia que, en este sentido, puede definirse como aquel ente *a cuya esencia compete ser en sí*; los aspectos secundarios que inhieren en dicho núcleo común son los accidentes, o aquellos entes *a cuya esencia compete ser en otro*, en la sustancia, como en su sujeto.

— *Materia y forma.*— Constituyen la esencia del ente corpóreo. En la realidad observamos continuas generaciones y corrupciones, entes que dejan de ser lo que eran para ser otra cosa. El sujeto de estos cambios es la materia, y lo que cambia es la forma. La materia, por lo demás, es completamente indeterminada y, sin la forma, simplemente no es en absoluto: la forma da el ser a la materia, haciéndola ser y haciéndola ser lo que es.

Estas tres composiciones pueden reducirse, en última instancia, a relaciones *acto-potencia*. La potencia es capacidad de recibir, tener u obrar; acto es cualquier perfección de un sujeto (el color de una rosa, las operaciones de entender o amar, los accidentes, la forma, el ser...). La potencia no puede subsistir sola, como tampoco el acto en el caso de las realidades finitas, pero este tiene prioridad de perfección sobre aquella o, dicho de otro modo, se compara a la potencia como lo perfecto a lo imperfecto: la potencia se ordena a su acto propio, que la determina, la completa, la perfecciona.

1.2. La noción de supuesto

Pues bien, como acabamos de decir, la forma es el principio del ser del ente; no obstante, en los entes corpóreos la forma solo *es* en cuanto actualiza la materia. En efecto, el ser sigue a la forma, pero existen dos tipos de formas, a saber, material (*forma qua aliquid est*) y espiritual (*forma habens esse*), y solo esta última posee el ser en sí misma.

— La *forma material* depende de la materia en el sentido de que no puede ser (ni obrar) de suyo, de tal modo que en los entes corpóreos el ser es del compuesto.

— La *forma espiritual*, aunque específicamente pueda convenirle estar unida a materia, no requiere de ella para ser (ni obrar), posee el ser como algo propio.

Así, por ejemplo, la forma del animal es el principio de su ser, pero esta forma no puede existir separada del cuerpo del animal; el alma humana, como el resto de las formas espirituales, en cambio, es forma independiente de la materia en el ser (y en el obrar).

Pero, en cuanto principio del ser, la forma no es el ser mismo. El compuesto hilemórfico en los entes corpóreos y la forma en los entes espirituales son la esencia,

que es potencia con respecto al acto de ser. Así, la forma es acto con respecto a la materia, pero potencia con respecto al ser. La esencia no puede existir, en este sentido, separada del ser. Esencia y ser son dos principios metafísicos inseparables y constituyen la *sustancia*.

La sustancia —ya lo dijimos antes— es, con esto, aquel ente a cuya esencia le compete ser en sí. Así lo expresa Santo Tomás:

A lo tercero hay que decir que todo accidente es, según su ser, inferior a la sustancia, porque la sustancia es ente por sí, mientras que el accidente lo es en otro.²

La nota distintiva de la sustancia, aquello que la diferencia de los demás modos fundamentales de ser, de los otros nueve géneros supremos del ente, de los restantes predicamentos o categorías, en definitiva, de los accidentes, es, pues, la *subsistencia*. La subsistencia se define como un determinado modo de ser, según el cual algo es ente por sí y no en otro. En definitiva, es una propiedad consistente en la inseidad, perfección o absolutidad del ser.

Ahora bien, se puede hablar de subsistencia en tres planos ontológicos distintos:

— Primeramente, en el de la *forma sustancial*. Por su operación se evidencia que el alma no tiene el ser por el ser del compuesto. En efecto. El entendimiento no necesita nada corporal a modo de órgano. Opera por sí mismo, en sus operaciones no hay comunicación alguna con el cuerpo. Y cada cosa obra conforme al ser que tiene. El alma es una forma tal que tiene el ser sin depender de aquello de lo cual es forma, en definitiva, es forma que subsiste en su ser, forma subsistente.

— El segundo plano es el de la *sustancia*. En el ente hay un único acto de ser, y dicho acto pertenece en propiedad a la sustancia, de tal forma que los accidentes son con el ser de la sustancia. La sustancia es en sí, tiene el ser como algo propio, independientemente de los accidentes, que dependen de su ser; en este sentido, es subsistente.

— Pero no encontramos en la realidad sustancias aisladas, sustancias separadas de sus respectivos accidentes. La sustancia es, es ente, y en cuanto que tiene el ser en propiedad, subsiste, pero no sin los accidentes. De este modo, lo que propiamente es y subsiste es el compuesto de sustancia y accidentes. Y este compuesto, esta unidad, este todo es el *supuesto* (*sub-positum*, sujeto último de la predicación de lo real), que, en este sentido, también se denomina *sujeto subsistente*. El supuesto es, con esto, el tercer plano en el que podemos hablar de subsistencia.

² TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* II-II, q. 23, a. 3, ad 3: «Ad tertium dicendum quod omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio».

Ahora, la subsistencia implica la *individualidad*. Ninguna esencia universal, ninguna especie, ninguna sustancia segunda en sentido aristotélico puede subsistir. Pero no todo lo individual es en sí; tal es el caso de los accidentes. Solo la sustancia individual (sustancia primera) y, con ella, el supuesto son subsistentes. Pues bien, en cuanto que la sustancia primera, como hemos dicho, implica necesariamente los accidentes, “sustancia individual” puede ser tomado en el sentido de supuesto. Y este es el significado que adquiere el término en la definición de Boecio y Santo Tomás.

La persona, por tanto, es un supuesto (o hipóstasis), es decir, un sujeto que, en cuanto que tal, es algo completo y acabado, un todo unitario integrado por sustancia, con su ser y su esencia, y accidentes y cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la subsistencia.

2. De naturaleza racional: el elemento personificador

2.1. *Mente o espíritu*

La persona es un tipo determinado de hipóstasis. Se trata de un supuesto con una determinada naturaleza, la naturaleza racional. Para comprender, pues, la definición de persona como supuesto de naturaleza racional es preciso estudiar la noción de *razón*.

Santo Tomás usa el término *ratio* en dos sentidos, en sentido lato y en sentido estricto:

— En sentido estricto, “razón” designa una de las funciones del intelecto, a saber, aquella que se realiza mediante el pensamiento, con discurso y esfuerzo.

— En sentido lato, la razón es el conjunto de las potencias intelectivas, es decir, todas aquellas facultades independientes de la materia.

Este último es el significado que en la definición adquiere el término: Boecio toma “racional” por “intelectual”, y la naturaleza intelectual se define por el entendimiento y por todas las facultades que se reducen al género intelectual.

Ahora bien, las potencias intelectivas son operativamente interdependientes, constituyendo una unidad funcional que Santo Tomás llama *mente* o *espíritu*.³ Esto, la mente o espíritu, es, en fin de cuentas, lo definitorio del supuesto personal, lo que

³ Tomás de Aquino usa el vocablo *spiritus* con múltiples significados: aire que se respira, vapor sutil difundido por los miembros de los animales para sus movimientos, fuerza y sustancia invisible y motora, algo generado en el bautismo (sentido teológico)... En una de las acepciones, *spiritus* es sinónimo de *mens*.

diferencia esencialmente a las personas de los individuos inanimados, los animales y las plantas.

Veámoslo, pues, con un poco más de detenimiento.

El espíritu —en el sentido de mente— es la potencia superior del alma humana, lo más alto en su virtud. En tanto que, en cierto modo, las potencias son las partes del alma, la mente es su parte suprema. Ahora bien, que la mente sea la potencia principal del alma, no quiere decir que sea una potencia particular. Esta es la definición que da Santo Tomás:

[...] la mente no es una cierta potencia junto a la memoria, el entendimiento y la voluntad, sino que es cierto *todo potencial* que comprende estas tres.⁴

Como decimos, las partes del alma son sus potencias o, lo que es lo mismo, las potencias nutritivas y reproductivas —que equivalen a la parte vegetativa—, las sensitivas —que equivalen a la parte sensitiva— y las intelectivas, a saber, entendimiento (con la memoria intelectual) y voluntad —que equivalen a la parte racional. Y esta parte racional es la *mens*. En efecto, la mente no es propiamente una potencia junto a la inteligencia (con la memoria intelectual) y la voluntad, sino cierto todo potencial que comprende dichas facultades, un todo potencialmente infinito, como infinitas son las potencias particulares que lo constituyen.

Pues bien, un todo que aún no es todo, algo que, en tanto que todo, está cerrado pero que, en tanto que potencial, está abierto, solo puede ser entendido como *sistema funcional*.

— La mente es un todo, en cuanto a la serie y a la unidad de sus potencias. Está constituida por dos potencias interdependientes que forman unidad, que forman un sistema, que forman un *todo*.

⁴ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 10, a. 1, ad 7: «mens non est una quaedam potentia praeter memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quoddam *totum potentiale* comprehendens haec tria» (la cursiva es mía). A este respecto hay que hacer una aclaración. Santo Tomás habla de *memoria* en este texto como una potencia más junto al entendimiento y a la voluntad para destacar la doble potencialidad del intelecto. Pero, en sentido estricto, solo hay dos facultades espirituales: entendimiento y voluntad.

En efecto. El entendimiento se divide en entendimiento agente y entendimiento posible. Pues bien, el entendimiento posible recibe los inteligibles que manda el agente, pero no solo recibe, sino que también conserva lo recibido. El aprehender y el conservar, que en el alma sensitiva pertenecen a diversas potencias, se unen en el entendimiento:

«Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi preteriti. Et ideo, cum non abstrahat a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus». TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles* (C. G.) II, c. 74, n. 17.

El conservar las especies inteligibles es una de las funciones de la inteligencia. La memoria intelectiva no es, por tanto, una potencia más junto con el entendimiento y la voluntad, sino una de las potencialidades del intelecto.

— Y, a su vez, es algo potencial, en cuanto a su actividad. La interdependencia de las facultades intelectuales es activa, pues son potencias operativas. Se trata de una interdependencia operativa potencialmente infinita, como infinitas son sus facultades, que procura un crecimiento cada vez mayor en el caminar del alma hacia su fin último. Pues bien, esta interdependencia operativa infinita de las facultades espirituales en el caminar del hombre hacia la consumación de su capacidad de Dios es justamente lo que tiene la mente de *potencial*.

No se entiende la inteligencia sin la voluntad, ni la voluntad sin la inteligencia. La inteligencia y la voluntad se implican mutuamente. No cabe un acto de entendimiento puro, sin el concurso de la voluntad, más que el conocimiento de los primeros principios, como tampoco cabe una acción completamente arbitraria. Inteligencia y voluntad son una unidad, pero una unidad que no es estática, sino dinámica, funcional, en movimiento conjunto, en continuo crecimiento hacia un fin común. Pero esto no quiere decir que no haya un orden de precedencias mutuas; es más, este orden es expresión de la unidad de la mente. En definitiva, el intelecto precede a la voluntad y es más alto que ella según su ser, según el orden de la naturaleza y en la generación. La voluntad, por su parte, es ejecutora del intelecto, y en esto mueve y es más alta que él.⁵

⁵ Ahora bien, la mente no es algo exclusivo del hombre, no es el hombre el único supuesto personal. Santo Tomás, aunque define el espíritu —en el sentido de mente— en términos antropológicos, habla también de mentes superiores a la humana. Veamos.

«Homo enim cum Angelis convenit in superiori animae parte, quae mens vocatur». TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I-II, q. 89, a. 4, arg. 1. (La cursiva es mía). Es más, si las partes del alma humana, y de la sustancia espiritual creada, son, como hemos dicho, sus potencias y en tanto que las únicas potencias de las que goza la sustancia separada son la inteligencia y la voluntad, podemos decir que el ángel es totalmente *mens*.

Y también habla Tomás de Aquino de *mente divina*. Así por ejemplo, en una cuestión del *De veritate* dedicada íntegramente al tema de la mente, dice: «Mens vero angeli [...] non solum cognoscit materiam in universali directa inspectione, sed etiam in singulari; et similiter etiam mens divina». TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 10, a. 5, c. (La cursiva es mía). La mente divina, no obstante, ni es accidente, ni es parte, y carece de las imperfecciones propias de la mente humana. Además Dios lo entiende todo en su esencia con un solo y simple acto, y lo quiere en su bondad de igual manera. Y este Verbo perfecto y este Amor perfecto constituyen, junto con el ingénito Padre, tres Personas diversas en un solo Dios.

Con todo, la definición de “*rationalis naturae individua substantia*”, entendiéndolo “*ratio*” como sinónimo de “*mens*”, es válida para el hombre, para las sustancias separadas y para Dios, es decir, para toda persona. Sin embargo, el desarrollo que hacen de la misma tanto Boecio como Tomás de Aquino es propiamente antropológico; atendiendo a dicho desarrollo, la personidad puede extenderse también a los ángeles y a Dios, pero solo de forma analógica.

2.2. El elemento personificador

Pero todo esto no quiere decir que la esencia sea el principio personificador. Lo que define a la persona es la naturaleza racional, pero lo que le hace *serlo* es el *esse*, es el *ser*. Centrémonos en esto.

Lo más propio del supuesto es la subsistencia, y subsistir es efecto del ser. Así es, el supuesto requiere de una esencia capaz de subsistir, pero subsiste de hecho por el acto de ser, un *actus essendi* único, que es raíz de todas las perfecciones del supuesto y fundamento de su unidad.

En el supuesto personal —concretando— la *naturaleza racional* aporta la capacidad de ser persona, limitando el ser al vivir intelectual. En efecto, como dice Tomás de Aquino, en los vivientes el ser se especifica en el vivir:

[...] aunque la participación que es más simple es más noble, sin embargo, si se toma de aquel modo por el cual se da en las cosas carentes de perfecciones sobreañadidas, será menos noble; como el ser, que es más noble que el vivir, si se toma de aquel modo por el que los seres inanimados son, aquel modo de ser será menos noble que *el ser de los vivientes, que es vivir*.⁶

En las personas, el vivir se especifica en el vivir intelectual:

Vivir no solo denomina el mismo ser de los vivientes, sino también la operación de la vida, como *inteligir es cierto vivir*, y sentir y otras operaciones de esta naturaleza, como queda patente en el libro II de *Sobre el alma* y en el IX de la *Ética*.⁷

Y el principio especificador, que contrae el ser a un determinado modo, es la esencia, en este caso la naturaleza racional. Esta representa, por tanto, un papel fundamental en la constitución de la persona: la persona es o —mejor— vive según el vivir intelectual, en cuanto que tiene la capacidad de vida espiritual que le da la naturaleza racional.

Pero es el *esse*, en este caso el vivir intelectual, lo que hace ser a la esencia y lo que, por tanto, hace al supuesto ser persona. Citando a Eudaldo Forment, «la naturaleza racional es el constitutivo material y el ser el constitutivo formal. De manera que el

⁶ TOMÁS DE AQUINO: *De veritate*, q. 22, a. 11, sc. 4: «... quamvis participatio quae est simplicior, sit nobilior, tamen si accipiat cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus superadditis perfectionibus, erit ignobilior; sicut esse quod est nobilium quam vivere, si accipiat cum illo modo quo inanimata sunt, ille modus essendi erit ignobilior quam esse viventium, quod est vivere». La cursiva es mía.

⁷ TOMÁS DE AQUINO: *In De caelo*, l. 2, lect. 4, n. 5: «Vivere autem non solum nominat ipsum esse viventis, sed etiam operationem vitae, sicut intelligere est quoddam vivere, et sentire et alia huiusmodi, ut patet in II de anima et in IX Ethic.» La cursiva es mía.

principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su *ser propio*».⁸

En definitiva, “persona” alude al ser; “hombre”, a la esencia.

Ahora, como dijimos, el acto de ser es un acto intensivo, un acto que en la persona alcanza el grado más elevado, el que corresponde a la naturaleza espiritual. Pues bien, desde el ser podemos contemplar en su auténtica dimensión los aspectos que atribuimos más arriba a la persona *en cuanto supuesto*: en la sustancia individual de naturaleza racional la subsistencia es *autoposesión* y la individualidad, *incomunicabilidad*, ambas —en cuanto *sustancia individual*—, de un *ser en plenitud*, como queda claro por lo que expusimos acerca de la noción de supuesto. Veamos.

No ha de entenderse la autoposesión en el ámbito operativo, a modo de mero accidente (como puede ser la autoconciencia intencional o el deseo de supervivencia, que también son ciertas formas de poseerse), sino en el plano *ontológico*, en el plano del ser, pues es el ser lo que constituye a la persona como tal: la autoposesión es *posesión del ser*. Sin embargo, la autoposesión —en cuanto *posesión radical* del ser y propia de una sustancia *intelectual*— es igualmente *autopresencia*. Como dice Martínez Porcell:

El subsistir en sí mismo, que caracteriza la persona, supone que, por la misma posesión del ser, se esté presente a sí mismo, y, por tanto, se posea de modo consciente el propio ser.⁹

Por eso podemos decir que, en cierto modo, la autoposesión *se realiza por medio del entendimiento, y también de la voluntad*. Se trata de la autoposesión *de la mente* o de la posesión del ser *en su referencia a las facultades espirituales*. Pero dicha posesión de presencia, en la cual encuadraríamos también la libertad predicamental o libre arbitrio (el hombre es *dueño* de sus actos, posee sus propias operaciones, obra por sí mismo, en cuanto conoce el último fin como tal), remite, en última instancia, a la misma posesión del ser, que es como su raíz, y sin la cual no tendría sentido y no podría llevarse a cabo. La autoposesión como posesión del ser (propio) y la autoposesión como autopresencia constituyen un mismo y único acto, o mejor, son dos dimensiones de un mismo acto —considerado en sí mismo y en su referencia al entendimiento y a la voluntad, respectivamente—, pero la autopresencia solo se explica *desde* la posesión del ser.

Y así, hablaríamos de la *autoconciencia*, pero no como conocimiento intencional, universal, objetivo, esencial o reflexivo, lo cual sería entender la autoposesión en

⁸ FORMENT GIRALT, Eudaldo: *Id a Tomás: Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona: Gratis date, 1998, p. 117. Forment trata este tema más extensamente en *Ser y persona* (Barcelona: Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1982).

⁹ MARTÍNEZ PORCELL, Juan: *Metafísica de la persona*. Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

el plano operativo, sino como experiencia existencial, la experiencia (subjética) del propio entendimiento, la vivencia del propio yo. Esta autoconciencia, en cuanto autopresencia, está inicialmente en hábito, pero solo requiere un conocimiento cualquiera para actualizarse en ese mismo acto (conciencia concomitante), y es la única forma de conocimiento *real* del ser personal, del propio ser. Y en lo que respecta a la voluntad, hablaríamos del *amor de sí*. El amor de sí no ha de confundirse con el deseo de supervivencia, que es —por así decir— uno de sus efectos. El amor propio es natural y necesario en el sentido de que la persona y, con ella, también el propio yo constituyen un bien en sí. No obstante, para que dicho amor de sí sea un auténtico ejercicio de autoposición, ha de ser ordenado, lo cual quiere decir ordenarse al bien de los demás. Es bueno y debido querer el bien propio y tender a su mejora, pero no como último fin, sino para su entrega a los demás, que es lo que le da sentido: el sentido último del amor de sí está en el amor de amistad. Así se expresa Santo Tomás:

El amor de sí se puede relacionar con la caridad de tres modos. Algunas veces es contrario a la caridad, a saber, cuando alguien pone el fin en el amor del bien propio. Pero otras veces es incluido en ella, cuando el hombre se ama por Dios y en Dios. En otros casos se distingue ciertamente de la caridad, pero sin ser contrario a ella, como cuando alguien se ama a sí mismo en razón de su bien propio sin poner en él su fin...¹⁰

Pero —como decimos— la autoconciencia y el amor de sí solo pueden llevarse a cabo en cuanto que la persona es poseedora *de su ser*. «La autopresencia consciente —volvemos a citar a Martínez Porcell— [está] constituida por la posesión inmaterial del ser por parte de la persona».¹¹ Y en otro lugar nos dice: «... en la medida en que definimos la persona por la posesión incommunicable del propio ser, ponemos la raíz de su autoconciencia en la misma estructura de mismidad ontológica».¹²

Por lo demás, aunque radicada en ella, no puede hacerse coincidir la autoposición con la subsistencia del espíritu, pues —como venimos diciendo— lo que propiamente subsiste, lo que propiamente posee un ser pleno, es la sustancia completa, el supuesto, la persona. De este modo, el alma separada —lo veremos con detalle— posee su ser, un ser del que goza en propiedad; pero un ser que carece de plenitud, que no está en plenitud de su acto, por cuanto la esencia a la que actualiza está incompleta.

Ahora bien, si la subsistencia implica la individualidad, la autoposición conlleva la total incommunicabilidad ontológica. Veamos. Toda sustancia, todo supuesto, es in-

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* II-II, q. 19, a. 6, c: «Amor autem sui tripliciter se potest habere ad caritatem. Uno enim modo contrariatur caritati, secundum scilicet quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio vero modo in caritate includitur, secundum quod homo se propter Deum et in Deo diligit. Tertio modo a caritate quidem distinguitur, sed caritati non contrariatur, puta cum aliquis diligit quidem seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem...»

¹¹ MARTÍNEZ PORCELL, Juan: *o. c.*, pp. 156-157.

¹² *O. c.*, p. 155.

dividual y, en cuanto individual y subsistente —en cuanto individuo—, incomunicable (en lo que tiene de *hoc aliquid*):

[...] en la individuación [...] —dice el Angélico— hay que considerar dos cosas: la primera es la causa de la individuación, que es la materia [...]; y la segunda es la razón de individuación, que es la razón de incomunicabilidad...¹³

Pero la persona se apropia de su ser, y esto la hace máximamente individual y, por ende, plenamente incomunicable. Ciertamente lo es por el espíritu, que posee el ser como algo propio y lo da a comunicar al cuerpo, pero solo en la persona dicho ser alcanza la plenitud y, con ella, la total incomunicabilidad. La persona puede comunicar su esencia, engendrando nuevos hombres, y también sus accidentes, como el color de piel, pero la persona en cuanto tal —por la máxima individualidad del espíritu, participada por el cuerpo— es completamente incomunicable.

Como vemos, la raíz de todas las perfecciones de la persona es su ser propio:

Todas las perfecciones de los distintos entes, según la doctrina de la participación del ser, son expresadas por su esencia, aunque se resuelvan en último término en el acto de ser, porque es el fundamento de tales perfecciones. La persona, sin embargo, sin la mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser. La persona, en este sentido, tiene un carácter “trascendental”. Nombra al ser propio, y a los trascendentales que funda, sin designar directamente la naturaleza participante del ser. Menciona inmediatamente al ser, la entidad, la realidad, la unidad, la división o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza, propias del ente personal.¹⁴

En la persona, el ser tiene la supremacía. En cambio, en los entes no personales la primacía la tiene la esencia, a la que todas las propiedades se ordenan. No tiene sentido dar nombre propio a las realidades infrapersonales, más que por su relación con el hombre, porque lo relevante en ellas es su esencia y el modo en que encarnan las perfecciones propias de su naturaleza (y lo mismo podríamos decir del hombre si lo desvinculáramos de su ser personal). A esto último se limita su singularidad. En cambio, la persona, en cuanto que su constitutivo formal es el ser, trasciende la especie.

Así, podríamos reformular el principio general en otros términos: la incomunicabilidad se acrecienta en la medida en que el ser se destaca sobre la esencia. Y por eso podemos decir que la incomunicabilidad en la persona es plena. En efecto, en cuanto sujetos subsistentes, los animales, las plantas y los entes inanimados son ciertamente incomunicables; pero sus principios individuantes y, por tanto, aquello

¹³ TOMÁS DE AQUINO: *In I Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 6: «... in individuacione [...] est duo considerare; id est individuacionis causam quae est material [...]; et secundum, scilicet rationem individuacionis quae est ratio incomunicabilitatis...»

¹⁴ FORMENT GIRALT, Eudaldo: “Introducción” a *El orden del ser: Antología filosófica*. Madrid: Tecnos, p. 97. Esto fundamenta la formulación de una *Antropología trascendental*, algo a lo que Leonardo Polo ha consagrado buena parte de su obra. La metafísica de la persona —en cuanto metafísica del ser— se resuelve en una antropología trascendental.

que los hace comunicables tienen poca entidad, y por ello son fácilmente intercambiables. La persona, en cambio, en cuanto que su constitutivo formal es el ser, es completamente insustituible: en la persona la comunicabilidad —la singularidad— alcanza todas las dimensiones de su ser en cuanto que personal, haciendo suyos incluso los accidentes.¹⁵

3. El estatuto del alma separada

3.1. *El alma separada no es persona...*

De acuerdo con todo esto, ¿le conviene al alma separada la definición de persona? Santo Tomás nos da la clave en un texto muy claro de la *Suma teológica*:

A la quinta objeción hay que responder que el alma es parte de la especie humana y que, por esto, aunque esté separada, como por naturaleza conserva la unibilidad al cuerpo, no puede decirse que sea sustancia individual en el sentido de hipóstasis o sustancia primera, como tampoco la mano ni cualquier otra parte del hombre. Y así no le conviene ni la definición ni el nombre de persona.¹⁶

En efecto. El alma humana es forma espiritual, forma subsistente, «forma que tiene el ser en sí misma y no solo con lo cual algo es».¹⁷ Recibe el ser en propiedad, y —como dice Javier Aranguren— «ya que todo lo que existe de manera independiente es sustancia [...], eso que sobrevive a la desaparición del compuesto será también sustancia».¹⁸ El alma separada, en cuanto que «el alma es directamente creada por Dios —afirma Cardona— como subsistente en sí misma»¹⁹ (*subsistere*), es sustancia, y esto explica que, independientemente de toda corporalidad, pueda ser

¹⁵ Los accidentes son actualizados por el mismo acto de ser personal y, en este sentido, también son de algún modo poseídos por la sustancia individual de naturaleza racional. La persona establece un vínculo especial con sus accidentes, vínculo que no se da en las realidades infrapersonales. Con la autoposesión o posesión del propio ser la persona se apropia también de sus accidentes. Y, así, quedamos muy sorprendidos cuando un compañero, que habitualmente es muy alegre y chistoso, se muestra muy callado en una cena de amigos. Del mismo modo, un perro no entristece porque una enfermedad cutánea le provoque manchas en la piel o deformación del hocico, a no ser que esto dificulte el ejercicio de sus operaciones específicas; en cambio, el hombre ha de pasar por un riguroso examen antes de someterse a una operación de estética para determinar la magnitud del impacto psicológico e incluso aventurar un posible rechazo.

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *S. Th.* I, q. 29, a. 1, ad 5: «Ad quantum dicendum quod anima est pars humanae speciei, et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae, neque nomen.»

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO: *De anima*, a. 14, c: «Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid est.»

¹⁸ ARANGUREN, JAVIER: *El lugar del hombre en el Universo: "Anima forma corporis" en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 1997, p. 183.

¹⁹ CARDONA, CARLOS: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA, 1987, p. 75.

sustrato de múltiples accidentes (*substare*), como la inmaterialidad o el entendimiento. Y lo mismo podemos decir del cuerpo, así como de sus partes integrantes, que se apropian del ser que el alma les comunica (mientras esta permanece unida) y, de este modo, pueden considerarse *realidades concretas (hoc aliquid)*; con una diferencia, pues la forma no solo da a la materia el ser, sino también la especie, y, así, tras la separación, el cuerpo, los huesos, la mano y las demás partes solo se dirán tales en sentido traslaticio, mientras que el alma separada sí es un alma.

Siendo sustancia, sin embargo, el alma (como el cuerpo y sus partes), aunque esté separada, no es un subsistente completo, es decir, no es supuesto, no es hipóstasis, no es persona. Dice Gilson:

Un dedo, un brazo, un pie, son sustancias y, sin embargo, no existen más que como partes de ese todo, el cuerpo humano; del mismo modo, el alma es sustancia, el cuerpo es sustancia, pero toda sustancia no es un sujeto distinto ni una persona distinta; no hay que concebir, pues, los conceptos de alma humana y de cuerpo humano como si significaran existencias distintas en la realidad.²⁰

«El individuo perteneciente al género de las sustancias —afirma Tomás de Aquino— no solo puede subsistir por sí mismo, sino que también es algo completo en alguna especie y en el género de la sustancia».²¹ Y el alma es solo parte de una especie, parte de la especie humana, forma sustancial del cuerpo. «Sería —volvemos a citar a Javier Aranguren— lo que recibe el nombre de *substancia incompleta*, que se caracteriza por subsistir sin ser algo completo en su especie [...]».

Queda claro que, si bien el alma sea subsistente, el motivo de su existencia no es ella misma, sino el hombre completo. Es lo que más arriba hemos llamado la

²⁰ GILSON, Étienne: *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 6^e éd., 1965, 4^e reimpr., 1983 p. 252. Resulta muy interesante comparar esta edición con las anteriores; al hacerlo, se advierte con claridad que el pensamiento de Gilson sobre Tomás de Aquino no alcanza su madurez hasta que lo hace girar de manera clara y explícita sobre el *actus essendi*, que para el autor francés es un descubrimiento relativamente tardío y revolucionario. Cf., por ejemplo, la 3^e ed., de 1927, pp. 180 y ss., donde no existe la menor alusión a ese acto. Al contrario, a partir de la sexta leemos, por ejemplo: «Lorsqu'il va en ce sens aussi loin que possible, saint Thomas ne s'arrête même pas au concept d'âme, il pousse jusqu'à l'affirmation de l'esse. Poser un *esse* humain, c'est poser du même coup une âme humaine, avec le corps dont elle est la forme ; bref, c'est poser un individu concret et réellement existant. Il devient alors vrai de dire que tout sujet possède l'individuation de la même manière qu'il possède l'existence. C'est d'ailleurs pourquoi l'individuation de l'âme survit à la mort du corps aussi sûrement que l'âme même. Lorsque le corps meurt, c'est que l'âme cesse de le faire exister ; pourquoi cesserait-elle de ce fait d'exister? Ce n'est pas son corps qui lui donne l'être, c'est elle qui le lui donne ; elle ne reçoit le sien que de Dieu. Mais si elle conserve alors son être, comment perdrait-elle son individuation? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem*. De même donc que c'est à l'efficacité divine, non au corps, que l'âme doit d'exister dans son corps, c'est à cette même efficacité qu'elle doit d'exister sans son corps. Sans doute, ajoute saint Thomas dans une remarque significative, l'individuation de l'âme a quelque rapport à son corps, mais l'immortalité de l'âme est celle de son *esse* ; la survie de son *esse* entraîne donc celle de son individuation». *Ib.*, p. 253.

²¹ TOMÁS DE AQUINO: *De anima*, a. 1, c: «Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae».

“perfección sustancial”. Y por ello el alma se une al cuerpo no solo para actuar, sino también para ser: necesita del cuerpo para empezar a existir...»²²

El alma separada, en este sentido, «no es parte en acto, pero tiene —dice Santo Tomás— naturaleza de parte».²³ En efecto, con la muerte del hombre el alma deja de informar en acto, pero es forma por esencia y, en cuanto tal, sigue conservando la virtud formativa. Así se expresa el Angélico:

[...] el alma es forma del cuerpo según su esencia, de tal modo que, destruido el cuerpo, no es destruida el alma en cuanto a aquello según lo cual es forma, sino que solo deja de ser forma en acto.²⁴

En definitiva, el alma separada no es *sustancia individual* y, en cuanto que es parte de una especie, no puede decirse que tenga naturaleza propia. Solo podemos hablar propiamente de naturaleza en el supuesto y, en este sentido, la *naturaleza intelectual*, aunque se defina por las potencias del alma, pertenece propiamente al hombre, al hombre como un todo.²⁵ El alma es solo parte de esa misma naturaleza, una sustancia intelectual incompleta.

²² ARANGUREN, Javier: *o. c.*, p. 184.

²³ TOMÁS DE AQUINO: *In III Sententiarum*, d. 5, q. 3, a. 2, c: «...ideo anima separata non potest dici persona: quia quamvis separata non sit pars actu, tamen habet naturam ut sit pars».

²⁴ TOMÁS DE AQUINO: *Quodlibeta*, n. 10, q. 3, a. 2, ad 4: «... anima secundum suam essentiam est forma corporis, nec destructo corpore destruitur anima quantum ad id secundum quod est forma, sed solum desinit esse forma in actu.»

²⁵ Esto no quiere decir que el alma separada carezca en absoluto de capacidades naturales, que no pueda obrar, que no pueda crecer, que haya de permanecer estática hasta su reunión con el cuerpo. Y así, por ejemplo, por su participación en la naturaleza intelectual del hombre, podemos decir que el alma separada goza de un conocimiento *natural*. Veamos. El obrar sigue al ser y el modo de obrar, al modo de ser. El alma, al separarse del cuerpo adopta una manera de ser distinta y, con ella, otro modo de obrar, otra manera de entender. En cuanto constituye unidad sustancial con el cuerpo, su modo propio y perfecto de conocimiento es el que obtiene en unión con él, que en el estado de vida terrena es por abstracción de las especies a partir de los fantasmas (*conversio ad phantasmata*). Pero, una vez separada, de acuerdo con su nueva manera de ser, pasa a entender al modo de las demás sustancias separadas, es decir, contemplando (aunque no en su sustancia, sino por ciertas especies) lo que es inteligible en sí mismo, sin la mediación de sentido corporal alguno (*conversio ad ea quae sunt secundum se intelligibilia*). Este modo de entender, sin ser el modo propio y perfecto de conocimiento para el alma (sí lo es en cambio para los ángeles), está dentro de sus capacidades naturales.

En efecto. El entendimiento humano, unido a un cuerpo pasible, no puede entender nada en acto sin acudir a los fantasmas. Pero, una vez separada del cuerpo y, por tanto, adoptada una nueva manera de ser, empieza a entender naturalmente al modo de los ángeles, contemplando aquellas cosas que son inteligibles en sí mismas. Este modo de conocimiento será imperfecto y confuso (requiere un gran número de especies), pero natural para el alma separada (sí bien no lo sería para el alma unida al cuerpo). Al desprenderse del cuerpo, dirige el alma rápidamente su mirada hacia lo superior, situándose bajo el influjo de las sustancias que habitan dicha región y pasando de este modo a conocer por especies participadas por influjo de la luz divina, que recibe por participación natural inmediatamente tras la separación. Además, también podrá conocer por las especies obtenidas durante su vida terrena.

En el estado de vida terrena, el alma solo participa la luz del entendimiento agente, pues solo puede recibir las especies a partir de los fantasmas, pero, una vez separada, puede entender también mediante especies participa-

Tras la muerte el alma permanece, conservando su identidad y todos aquellos rasgos que, a lo largo de la vida, han ido curtiendo su naturaleza, todos aquellos hábitos que, aunque constitutivos de la personalidad, se asientan en las facultades específicas del alma espiritual y todas las especies inteligibles adquiridas durante la existencia terrena a partir de los sentidos y por acción del entendimiento agente y que constituyen el entendimiento en hábito. Pero, en sentido estricto, con la separación deja de existir el yo y todo lo que se asienta en el yo como tal. De este modo, no es correcto hablar de *personalidad* en el alma separada, pues se trata de la particular disposición de la *persona íntegra*.

3.2. ... pero conserva la índole personal

Ahora bien, el alma separada del cuerpo, sin ser persona, mantiene, no obstante, su condición *personal*. Juan Cruz lo expresa con toda claridad:

Pero el alma humana es “personal” justo por ser parte fundante de la persona. Por eso, el alma separada no pierde su individualidad, ni se reabsorbe en una entidad espiritual única: con la destrucción del cuerpo, las almas humanas permanecen multiplicadas en su propio ser, manteniendo a la vez su función de “formas del cuerpo” y su condición “personal”.²⁶

En efecto. El alma separada es sustancia incompleta. No es, por tanto, una sustancia *individual* y no podemos, consecuentemente, considerarla persona, ni siquiera incompleta. Hablar de *persona incompleta* en este sentido metafísico sería incurrir en contradicción, ya que la sustancia individual, como hemos visto, es, por definición, algo completo en alguna especie: «la razón de parte —como dice el Angélico— se opone a la razón de persona».²⁷

Ahora bien. La persona humana está constituida por alma y cuerpo. Ambos principios en estado de unión gozan, por tanto, de índole personal, y esto gracias al ser, al acto de ser personal, que, como hemos dicho, constituye el elemento personificador. El cuerpo, no obstante, al quedar indispuerto para el alma, pierde con ella el ser (personal) que hasta ese momento le había dado vida.²⁸ En efecto, el cuerpo,

das. Esto hará posible acrecentar su ciencia hasta el momento de la reunión con el cuerpo, en que se fija el estado definitivo de las cosas.

²⁶ CRUZ CRUZ, Juan: *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre?: Introducción a la antropología de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2006, pp. 95-96.

²⁷ TOMÁS DE AQUINO: *In III Sententiarum*, d. 5, q. 3, a. 2, c: «... et quia ratio partis contrariatur rationi personae, ut dictum est, ideo anima separata non potest dici persona». Sí podríamos hablar con coherencia de *persona incompleta* en el ámbito de la moral, pues la persona, constituida ontológicamente como tal, está llamada a crecer en la virtud, de tal modo que solo así puede realmente “llegar a ser lo que es”.

²⁸ Esto no quiere decir que el cadáver carezca de ser en términos absolutos. Con la muerte, el alma es sustituida por otra forma, sumamente inferior, que da al cuerpo otro ser específico.

en cuanto que es con el *actus essendi* del alma, pierde el ser con la muerte, perdiendo así también su condición personal.

El alma, en cambio, en cuanto que posee el ser en propiedad, conserva la índole personal tras la separación. Su acto de ser, con la muerte del hombre, deja de ser personal, por cuanto que pasa a ser limitado por una naturaleza incompleta. El alma, de este modo, no queda inmutada con la muerte. Ve degradado su mismo acto de ser y frustrada —aunque temporalmente— su vocación natural a la unidad con el cuerpo. Pero esto no le hace perder su índole personal, pues el ser con el que fundó la persona humana le pertenece en propiedad.

Por lo demás —y como corolario—, esta índole personal explica la tendencia natural del alma a su reunión con el cuerpo. Veamos. La resurrección es un hecho sobrenatural que, como tal, depende de la intervención libre y directa del Creador. En este sentido, no se puede demostrar racionalmente de forma concluyente. Pero la Metafísica puede aportar profundas razones de conveniencia. En la base, los dos aspectos del alma separada que Juan Cruz destaca en el texto que acabamos de reproducir: «con la destrucción del cuerpo, las almas humanas permanecen multiplicadas en su propio ser, manteniendo a la vez su *función de “formas del cuerpo”* y su *condición “personal”*». Algo hemos dicho ya del primero;²⁹ el que ahora nos interesa es el último.

Por ser solo una parte de la esencia del hombre, como hemos dicho, el alma separada es incompleta, es imperfecta. Y todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección, la perfección de naturaleza, algo que el alma solo podrá conseguir restituyendo la unidad con su cuerpo. Existe, pues, en el alma separada una tendencia natural a la resurrección, una tendencia a la regeneración de la persona en su reunión con el cuerpo, un estatuto con el que el hombre nació, pero que perdió con la tragedia de su muerte. Santo Tomás, en la *Suma contra los gentiles*, lo expresa con gran claridad:

[...] el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz [la felicidad-perfección]. De este modo, quien carece de algo para su perfección, aún no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aún no está completamente tranquilo: todo lo imperfecto desea naturalmente conseguir la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es de algún modo imperfecta, como toda parte que existe fuera de su todo, pues el

²⁹ El alma separada, en cuanto que conserva la virtud formativa, en cuanto que sigue esencialmente vinculada como forma a su propia materia, demanda por naturaleza la reunión con su cuerpo. La muerte, por razón de la materia, es natural al hombre, pero es contraria a la naturaleza del alma. La muerte definitiva conllevaría la perpetuación de una situación contranatural para ella, que vería frustrado para toda la eternidad su deseo natural más profundo. Y esto es inconcebible. Desde un punto de vista lógico —que no ontológico— la resurrección del cuerpo es necesaria.

alma es por esencia parte de la naturaleza humana. Así pues, el hombre no puede conseguir su última felicidad más que si el alma se une nuevamente al cuerpo...³⁰

Este argumento es similar a una de las razones más conocidas de las que Tomás de Aquino esgrime para probar la inmortalidad del alma, y que viene a decir lo siguiente: lo apetecido con deseo natural por todo ente es el ser; pero la sustancia intelectual aprehende el ser absolutamente y en todo tiempo —el ser perpetuo—, siendo este, pues, el ser que apetece naturalmente; y la naturaleza nada hace en vano, luego el alma humana es inmortal. Esta prueba tiene solo un valor probable. Pero es que tampoco la resurrección puede probarse racionalmente de modo concluyente, como dije. Solo podemos argüir razones de conveniencia, pero razones suficientes para reflexionar sobre ella en términos estrictamente filosóficos.

Ahora bien, no existiría esta tendencia natural en el alma separada si esta no conservara su índole personal. No hay nada en el cadáver que reclame la reunión, pues, con la muerte, el alma es sustituida por otra forma que da al cuerpo otro ser específico, y en esta nueva especie, el cuerpo es completo, es perfecto. En cambio, el alma es sustancia incompleta, que proclama lo que le falta para reconstituirse en persona. Y lo que lo hace, justamente, es su índole personal. El alma quiere volver a vivificar al cuerpo del que un día se separó abruptamente, desea hacerle participar de su ser, de su sempiternidad, de su “libertad trascendental”. El alma quiere que su cuerpo sea, quiere elevarle a su existencia espiritual, desea, en definitiva, que el hombre resucite, y que lo haga ya con un cuerpo sometido a ella en cuanto al ser para toda la eternidad, un cuerpo al que comunicar su inmortalidad y todas aquellas cosas que le son propias en cuanto que espíritu, un cuerpo al que hacer libre. Y este deseo es natural en el alma.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO: C. G. IV, c. 79, n. 4136: «... naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est felicitatis perfectio. Cuicumque igitur deest aliquid ad perfectionem, nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur: omne enim imperfectum perfectionem consequi naturaliter cupit. Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur potest homo ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori coniungatur...»