

## EL PRINCIPIO DE LA INDIVIDUACIÓN EM SAN ALBERTO.

*Paulo Faitanin* – Universidade Federal Fluminense.

*Resumo:* Nuestra intención es presentar, de un modo breve y ordenado, la doctrina de la individuación en San Alberto Magno. Buscaremos establecer el modo como San Alberto el principio de individuación.

*Palabras clave:* San Alberto. Hombre. Individuación.

*Abstract:* Our intention is to present, in a brief and orderly way, the doctrine of individuation in Saint Albert Great. We will look for to establish the way like the Saint Albert understand the principle of the individuation.

*Key words:* Saint Albert. Man. Individuation.

### 1. INTRODUCCIÓN.

San Alberto, en sus diversas obras, hizo muchas referencias al tema de la individuación de las sustancias corpóreas, y tendía a aceptar que el principio residía en la materia<sup>1</sup>. Y en lo que se refiere al principio de individuación de las

---

<sup>1</sup> Es muy fácil exponer su idea acerca de la individuación a partir de cualquier escrito suyo, si considerásemos la individuación del ente corpóreo inanimado o incluso del ente animado con respecto solamente a la individuación por la materia, porque en este aspecto San Alberto siempre fue, como ha expuesto Gosselin, de la misma opinión e incluso no intentó precizarla: ROLAND-GOSSELIN, M. D. *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d'Aquin.* Op. cit. 1926, pág. 95. Véanse algunas referencias sobre la consideración de la materia en cuanto que principio de individuación: *Summa de creat.* 1, tr. 1, q.2, a.2, ad. 3 (Ed. París. vol. 34, pág. 324a), tr.3, q.7, a.3 (ib., pág. 404); II, q.58, a.1, (vol.35, pág. 501a) - *In I Sent.*, d.2, a.19 (vol. 25, pág. 78 b) - *In I Phys.*, Tr. 1, c. 2 (vol. 3, pág. 5) - *In II De Anima*, tr. 3, c. 3 (vol. 5, pág. 235) - *In II De praedicam.* C. 8 (vol I, pág. 181 b) - *In III Met.* tr. 3, c. 12 (vol. 6 pág. 189 b). Aunque San Alberto considere la cuestión de la individuación en muchos sitios, nos parece que en la *Metafísica* el lector podrá encontrar los elementos básicos necesarios para entender la individuación por la materia: *In V Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. I, c. 1-11, tr. II, c. 1-16 y el tr. III, c. 1-8. En estos tratados y en las otras referencias encontradas sobre todo en el *De caelo*, que consideraremos también, encontramos los elementos que definen su posición acerca del problema de la individuación por la materia.

sustancias corpóreas, San Alberto, como bien ha destacado Roland-Gosselin<sup>2</sup>, se mantuvo fiel al pensamiento de Aristóteles<sup>3</sup>.

Los principios fundamentales sobre los cuales se basa su doctrina, son tratados en su *Antropología*<sup>4</sup>, sobre todo, en las cuestiones que plantean la unidad del alma y el cuerpo. Esto es especialmente considerado en su obra de título *De homine*, que es la segunda parte de una obra más grande tildada *Summa de creaturis*<sup>5</sup>. Y los principios que servirán de carril para el entendimiento de la individuación del hombre fueron particularmente tratados y considerados en su obra, en relación a la unidad y a la inmortalidad del alma<sup>6</sup>. No obstante, el análisis de estos dos temas nos remite a la consideración de la naturaleza del alma, a partir del examen de las potencias del alma, es decir, del estudio del intelecto agente y del intelecto posible.

La investigación de tales potencias, a su vez, nos remite a plantear la interpretación propuesta por Averroes sobre el *De anima* de Aristóteles (especialmente en el libro III, los capítulos 4 y 5), donde, a partir de su tesis de que los dos intelectos existen separados y son unos, ponía en peligro tanto la doctrina de la unidad del alma y de las potencias en el cuerpo, como también

---

<sup>2</sup> Cfr. ROLAND-GOSSELIN, M. D. *Le "De Ente et Essentia" de S. Thomas d 'Aquin*. Op. cit. 1926, págs. 90 y 94-99.

<sup>3</sup> Sobre la recepción de los principios filosóficos aristotélicos en el pensamiento de San Alberto, véase: ENDRISS, G. *Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik*. München, 1886; BACHILLER, A. R. "Encuentro del empirismo aristotélico en Alberto Magno", en: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, II*, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 1173-1178.

<sup>4</sup> Henryk Anzulewicz en su artículo *Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus*, nos ha propuesto un análisis de los principales conceptos y elementos que forman parte o se refieren a la estructuración ontológica del ser humano en San Alberto; parece oportuno que lo tengamos en consideración: ANZULEWICZ, H. "Grundlagen von Individuum und Individualität in der Anthropologie des Albertus Magnus", en: *Individuum und Individualität im Mittelalter*. (Miscellanea Mediaevalia, 24). Berlin, Walter de Gruyter, 1996, págs. 124-160.

<sup>5</sup> Utilizaremos la edición de París, según Borgnet. 'Eitio Paris' *Beati Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia* (38 vols.), ed. A. Borgnet, París, 1890-1899. La primera parte (I) encontramos en el vol. XXXIV y la segunda parte *De homine*, en el vol. XXXV.

<sup>6</sup> Algunas aportaciones sobre la unidad del alma humana en San Alberto, véase: MEERSSEMAN, G. "Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus", *Divus Thomas*, 10 (1932), págs. 81-94.

la de la inmortalidad del alma<sup>7</sup>. La doctrina albertista comienza a partir de la crítica hacia la posición filosófica adoptada por el Cordobés<sup>8</sup>.

## 2. LA INDIVIDUACIÓN DEL ALMA.

La consideración de la individuación de la persona humana, en el contexto de su *Antropología*, es una investigación que va más allá de la simple consideración de la individualidad de los entes corporales por la materia, porque la persona humana es algo más que su cuerpo individuado. Según San Alberto, el alma es una sustancia<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Sobre la presentación del problema y las vías de solución propuestas por San Alberto, véase: CRAEMER-RUEGENBERG, I. *Alberto Magno*. Versión castellana de Claudio Gancho. Barcelona, Editorial Herder, 1985, págs. 84-100.

<sup>8</sup> Su crítica se dirige tanto a la doctrina profesada por Avicena como la que profesó Averroes, según la cual el intelecto agente es separado y universal, por lo que no existiría en el alma individualmente. Sobre eso, véase: SAN ALBERTO, *Quaest. De intel. Anima*. (Ed. Col. Vol. XXV, 2). Solutio, pág. 269, 52-59: “Dicendum, quod licet multae opiniones sint circa intellectum agentem et possibilem, quibusdam dicentibus, quod idem sint intellectus agentes et possibilis, sed sgens secundum se, possibilis autem immixtus corpori dicatur; quibusdam vero, quod intellectus agens sit de natura intelligentiae decimi ordinis, individuatus ad corpus ex aequalitate complexionis, magis accedens ad naturam orbis”. Su crítica también se extiende a la concepción de Avicena, según la cual existiría una materia espiritual, por la cual las potencias intelectivas serían entendidas en el orden de la potencia pasiva de la materia, a partir de lo cual se desarrolla todo su hilemorfismo universal. Sobre eso véase: SAN ALBERTO, *De causis et proc. Uni*. (Ed. Col. Vol. XVII, 2). I. tr. 1, c. 6 B. 10, 372-374: “Si autem vita subtilius consideratur, satis patet aequivoce dici potentiam passivam de materia et intellectu possibili: et tunc destructum est fundamentum quod Avicena in libro Fontis Vitae totam suam fundat intentionem”. Avicena ha opinado que todo procede de la materia, incluso los entes espirituales, véase en: SAN ALBERTO, *De causis et proc. Uni*. (Ed. Col. Vol. XVII, 2). I. tr. 1, c. 5, pág. 11, 3-5: “Ex hoc enim procedit ostendens primo materiam esse in omnibus, tam in intellectualibus quam quantitativis quam mixtis ex contrario”. La doctrina profesada por Averroes también sería criticada posteriormente por Tomás. No nos detendremos en el análisis de la crítica, pero recomendamos tenerse en cuenta el siguiente estudio: OEING-HANHOFF, L. “Zur Rezeption und Kritik des averroistischen Hylemorphismus durch Thomas von Aquin”, en: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, II*, Madrid, Editora Nacional, 1979, págs. 1051-1058.

<sup>9</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Quaest. De animal*. (Ed. Col. Vol. XII). Liber XVI, q. 14, pág. 284, 90-93: “Et ideo intelligentia proprie dicitur substantia intellectualis, sed anima humana est substantia rationalis”. A. C. Pegis desarrolló un interesante estudio, cuya tesis central consistía en la consideración de la forma como una sustancia. En este estudio hallamos referencias al problema en San Alberto: PEGIS, A. C. *St. Thomas and the problem of the soul in the thirteenth century*. Toronto, 1934.

El alma es una sustancia, porque asegura en sí misma, su unidad, su inmortalidad, y la unidad del intelecto agente y posible en ella misma<sup>10</sup>. Si por un lado el alma es de suyo sustancia, por otro, la individualidad de la persona humana presupone, efectivamente, la individuación del cuerpo por la materia<sup>11</sup>. Se sigue de ello que la individualidad del alma no le adviene totalmente del cuerpo.

Si su tesis sostiene – en oposición a la de Averroes – que el intelecto agente y el posible emanan de la potencia del alma<sup>12</sup> y que ésta es de suyo individual, habría que preguntar porqué el alma se relaciona con el cuerpo. Según Alberto, pese a que el alma según su naturaleza, sea individual y sostenga sus potencialidades<sup>13</sup>, ella en su individualidad misma no constituye

---

<sup>10</sup> En muchos pasajes de su vasta obra San Alberto manifiesta su idea, sin embargo parece que en algunas ha destacado más el significado de esta unidad por el análisis de esta doble potencia que existe ‘lado a lado’, si así podemos decir, en el alma. Véase por ejemplo los textos: *De nat. et orig. animae*. (Ed. Col. Vol. XII), tr. 2, c. 6, pág. 29, 35-59; *De unit. Intel.* (Ed. Col. Vol. XVII, 1) III, pág. 21-22, 65-05; *Quaest. De intel. Animae*. (Ed. Col. Vol. XXV, 2). Solutio, pág. 269, 52-59; *Quaest. De intel. Animae*. (Ed. Col. Vol. XXV, 2), pág. 270, 1-13; *De causis*. (Ed. Col. Vol. XVII, 2). I, tr. 1, c. 5, pág. 11-12, 82-04.

<sup>11</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In II Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 1, c. 7, pág. 467, 41-45: “Et dicitur secundum hoc materia, ‘cum qua est hoc aliquid ens’, eo quod ipsa est primum principium individuationis, et cum individuatur, ‘ens apparens’ per hoc quod est sensibilis, distincta qualitate sensibili et quantitate”. En general San Alberto acepta que es la materia que individúa: “Sed cum omne individuans sit materia, oportet quod illud individuans, esset materia incorporea in anima existens; et per formam, quae non est corporis perfectio: et hoc concedunt plerique inter nostros socios”. (*De anima*. III, trac. 4, c. 14).

<sup>12</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De unit. Intel.* (Ed. Col. Vol. XVII, 1). III, pág. 21-22, 65-05: “Dicamus igitur in nostra anima partem esse intellectualem et ipsam, quae dicitur anima rationalis, dicimus esse substantiam, ex qua emanant potentiae, quarum quaedam sunt separatae ita quod non sunt corporeae formae nec virtutes in corpore...et illae quae non sunt virtutes in corpore, sunt in ea ex similitudine sua ad causam primam, per quam est et per quam stat esse ipsius”.

<sup>13</sup> Su crítica a la concepción de que el intelecto existe separado, le conduce a la afirmación de la existencia de las dos potencias intelectivas en el alma, es decir, el intelecto agente y el intelecto posible: SAN ALBERTO, *Quaest. De intel. Animae*. (Ed. Col. Vol. XXV, 2), pág. 270, 1-13: “(...) tamen sine praeiudicio videtur mihi, quod intellectus agens et possibilis sint duae potentiae animae, et quod anima sit composita ex ‘quo est’ et ‘quod est’, quae est compositio essentialis eius, ex qua fluit secunda compositio potentiarum animae, et ex parte ‘quo est’ causatur intellectus agens, ex parte ‘quod est’ intellectus possibilis. Hoc enim magis consonum est catholicae fidei ad sustinendum, quod anima uniuscuiusque singularis hominis distincta et discreta remanet post mortem. Unde intellectus agens lux animae est illustrans super intellectum possibilem et super phantasmata, quae lux extrahit species intelligibiles de phantasmatibus, sicut lux corporalis abstrahit colores”. Y su crítica a la concepción de que existirían potencias intelectuales del orden de una materia espiritual, le conduce a la afirmación de que estas potencias son espirituales e independientes de la

razón suficiente para que sea distinta de otra, por eso necesita del cuerpo, porque sólo a través de la materia individual que distingue un cuerpo del otro, se distinguiría, también, un alma de otro, en la medida en que en cada cuerpo la naturaleza y potencialidades se realizan distintamente<sup>14</sup>. Solamente cuando está individuada en el cuerpo podemos decir que este alma es distinta de aquello otro, pero decimos eso a través de su cuerpo que es sensible a nuestros sentidos, porque lo inmediato es lo sensible y lo que vemos<sup>15</sup>, pues la persona individuada existe aquí y ahora<sup>16</sup>.

Para entender adecuadamente la dependencia que el alma tiene de la individualidad del cuerpo, parece oportuno esclarecer cómo Alberto plantea la individuación corpórea. Ahora bien, San Alberto plantea la individuación del alma según la relación entre materia y forma<sup>17</sup>, porque si el alma se individúa en el cuerpo, y todo lo que es corpóreo, lo es según la composición de materia

---

materia, porque son del orden de las inteligencias, como es el intelecto posible: SAN ALBERTO, *De causis*. (Ed. Col. Vol. XVII, 2). I, tr. 1, c. 5, pág. 11-12, 82-04: “Adhuc, primum agens constat infinitum esse, quo est omnia agere. Susceptibile ergo actionis primum necesse est infinitum esse, quo sit omnia fieri non est possibile nisi in intelligentia quantum ad eum qui vocatur possibilis intellectus (...)”. Y es por esta razón que nos dice que el intelecto agente y el posible en el hombre existen en el alma, mientras el intelecto agente opera como causa eficiente y el intelecto posible como recipiente y sujeto de los inteligibles. Sobre eso véase en: *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, q.53, a.6: “Est actus animae secundum intellectum agentem et possibilem, ad quem operatur intellectus agens sicut efficiens et forma, intellectus autem possibilis sicut recipiens et subiectum intelligibilium”; véase, también, en *De nat. et orig. animae*. (Ed. Col. Vol. XII), tr. 1, c. 8, págs. 15-16, 89-06: Status autem huius naturae est secundum intellectum (...) satis dictum est, nec ad sciendum naturam animalium oportet hic dicere quod in anima duo sunt intellectus...unus quo est animam omnia intelligibilia fieri, vocatur intellectus possibilis, et alter, quo est omnia intelligibilia facere, vocatur intellectus universaliter agens”.

<sup>14</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In V Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 2, c. 10, pág. 247, 34-37: “Non enim dividuntur ulterius divisione formae, sed divisione materiae, quia individua, quae sunt sub ipsis, non different nisi per materiam et species ipsa totum est esse eorum”.

<sup>15</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In II Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 1, c. 7, pág. 467, 28-31: “Dicamus igitur, quod materia unicuiusque est cum qua est hoc aliquid ens apprens”.

<sup>16</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In II Praedicam.* c. 8: “primae substantiae habent materiam terminatam et signatam accidentibus et individuantibus per quae sunt hic et nunc, et per quae singula eorum est unum numero et hic et nunc”.

<sup>17</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De gen. et corrup.* (Ed. Col. Vol. V, 2). I. tr. 3, c. 3, pág. 141, 12-18: “Illud autem est materia, cuius ista sunt omnia ultima determinantia ipsam, scilicet puncta lineae et superficies, et ipsam numquam possibile est esse sine passione et morpheia sive forma, quae est figura, quae figura quantitas est terminata unde materia verissime est id quod terminatum est quantitate et qualitate distinctum et forma substantiali perfectum”.

y forma<sup>18</sup>, se sigue de ello que la forma en esta relación sería el principio de comunicabilidad y la materia lo de la particularidad<sup>19</sup>.

### 3. LA MATERIA COMO PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN.

En razón de ello, el principio de individuación es puesto en la materia, porque es por la materia que algo es individual y sensible<sup>20</sup>, de tal modo que el individuo, es una colección de accidentes que no pueden ser hallados en otro<sup>21</sup>; y eso fundamenta su tesis de que en la relación de materia y forma la forma se individúa en la materia con sus accidentes individuantes<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta la incomunicabilidad de las propiedades de los individuos, Alberto distingue el *individuum vagum* que no se describe y que se predicaría de muchos, del *individuum certum*<sup>23</sup>, que es determinado, incomunicable e impredicable y se describe.

---

<sup>18</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c.7, pág. 70, 63-68: “Si ergo illud est secundum hoc tunc caelum videtur similiter sensibile et ideo compositum ex materia et forma, et sic videtur esse pars una partium mundi compositarum”.

<sup>19</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c.7, pág. 70, 68-79: “Si ergo hoc est secundum hoc, tunc invenimus in toto caelo et principium communitatis et principium particularitatis (...) quam quando dicimus hoc caelum particulatum significantes ipsum per materiam sensibilem (...) cum dicimus hoc caelum demonstrantes ipsum in materia sensibili, significamus formam cum materia particulatam et conceptam secundum esse”.

<sup>20</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c.7, pág. 70, 63-68: “Si ergo illud est secundum hoc, tunc caelum videtur similiter sensibile et ideo compositum ex materia et forma, et sic videtur esse pars una partium mundi compositarum. Omne enim sensibile, ut diximus, proprium et incomunicabile et sensibile est per materiam suam, quae est primum principium individuationis in ipso”.

<sup>21</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De IV coaequaevs*. (Ed. París. Vol. XXXIV). tr. 4. q. 28. a. 1 (494<sup>a</sup>, 495<sup>a</sup>): “Individuum autem est, sicut dicit Porphyrius, collectione accidentium, quae non possunt in alio invenire, et haec sunt patria, parentela, locus et huiusmodi”. Por eso, al hablar de individuo humano, no nos referimos solamente a aquellas propiedades que más inmediatamente le describen – como por ejemplo al hablar *Cleonis filius*, nos referimos a Sócrates, porque ésta es la descripción de Sócrates – sino a un cierto individuo, cuya razón de individualidad va más allá de su mera particularidad física: SAN ALBERTO, *De IV coaequaevs*. (Ed. París. Vol. XXXIV). tr. 1. q. 2. a. 2: “Crispus, musicus, Cleonis filius est descriptio Socratis”.

<sup>22</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De Caelo*, (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 7, pág. 72, 69-71: “Cum autem nominatur hoc caelum demonstrata forma in materia et accidentibus individuantibus, tunc dicit formam habentem esse in hac materia”.

<sup>23</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De V universalibus*. (Ed. París. Vol. I). tr. 4, c. 7, pág. 77<sup>a</sup>: “Individuum autem quod est certum, non praedicatur nisi de uno solo discreto et signato (...), quamvis individuum vagum de pluribus, hoc est praedicatione speciei et non individu”.

Con todo, para San Alberto no es la materia misma la que determina y establece las dimensiones del compuesto, en el caso de la individuación del alma humana, sino que es el alma misma que es forma sustancial que, dando el acto al cuerpo, establece, en última instancia, las dimensiones que determinarán todo el compuesto<sup>24</sup>.

El alma no determina tales dimensiones porque la materia esté despojada de forma. Para Alberto, la materia nunca se despoja de la forma de corporeidad (*forma corporeitatis*), pero esta forma no es lo que da el acto específico. Y porque la determinación del cuerpo presupone la determinación de la especie a que pertenecerá este cuerpo, la forma es acto del cuerpo es la sustancial. Así pues, en la generación<sup>25</sup> y corrupción de los individuos de una especie, las formas sustanciales son educidas de la propia potencia de la materia primera.

Para no caer en la aceptación de la pluralidad de formas en la constitución de la sustancia, Alberto subraya que sólo la forma que determina la especie es forma sustancial<sup>26</sup>. Eso no significa que la forma de corporeidad sea accidental, sino que es efectivamente forma sustancial, pero sobre la cual se fundamentan las determinaciones de los cuatro elementos<sup>27</sup>.

Según San Alberto, las dimensiones indeterminadas se mantienen en la materia gracias a la forma de corporeidad, de la que la materia nunca se despoja. Pero en cualquier caso, no podrá existir en la materia alguna determinación formal específica y cuantitativa antes del alma, aunque sea

---

<sup>24</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c.4, pág. 62, 59-68: “Cum autem materia non dividatur ita, quod per partes subiciatur est(...) oportet quod materia, quae suscipit formam, quae sunt actus et perfectionis corporis, sit primo susceptibilis trium dimensionum, non tamen terminatarum ad certam dimensionem, quia si certae dimensiones essent materiae, contingeret, quod continue corrumpetur in omni generatione et corruptione”; *idem*, pág. 63, 18-21: “et ideo post primam formam substantialem, quae consequetur corporeitatem, a substantia ipsa causatur qualitas primae, quae sunt proprie qualitates primarum substantiarum simplicium generabilium et corruptibilium, quae dicuntur elementa (...)”.

<sup>25</sup> Recomendamos tenerse en cuenta el siguiente artículo sobre la doctrina de la generación en San Alberto: CAROTTI, S. “Note sulla parafrasi del *De generatione et corruptione* di Alberto Magno”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45 (1998), págs. 6-30.

<sup>26</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 4, pág. 63, 15-16: “Et quia corporeitatis non est activa nec passiva nec etiam forma substantialis, quae est actus corporis (...)”

<sup>27</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 4, pág. 63, 7-11: “Quia igitur haec corporeitatis prima forma est, per quam suscipit omnem formam substantialem corporis, sequitur necessario, quod omnis forma substantialis corporis et divisibilis sit et virtus eius limitata sit ad corporis dimensiones”.

necesaria la existencia de la forma corpórea<sup>28</sup>. Y si ya existiese alguna determinación específica, el alma ya no podría ser la forma sustancial y principio de perfección específica de este cuerpo<sup>29</sup>.

Así pues, la forma de corporeidad, en este sentido, no da ni la especie, ni la vida, ni la sensibilidad, ni el movimiento; más bien se reciben del alma, porque el alma es el acto del cuerpo, en cuanto le ofrece todas aquellas perfecciones<sup>30</sup>. El alma es, según opina, una y *actus unus*<sup>31</sup>, en cuanto que es *actus corporis*<sup>32</sup>,

---

<sup>28</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 4, pág. 63, 7-11: “Quia igitur haec corporeitatis prima forma est, per quam suscipit omnem formam substantialem corporis, sequitur necessario, quod omnis forma substantialis corporis et divisibilis sit et virtus eius limitata sit ad corporis dimensiones”; 37-40: “Unde patet primarum formas substantiales consequi corporeitatem indeterminatarum dimensionum, licet determinatae dimensiones consequantur ipsam substantialem formam”; *idem*, I, tr. 4, c. 6, pág. 90, 44-46: “Materia enim in quantum materia non est individuum aliquid signatum ens in natura, sed cum attributus ei esse, hoc est esse secundum quid”.

<sup>29</sup> Sólo después de la forma sustancial el cuerpo físico queda efectivamente determinado cuantitativamente en su figura: SAN ALBERTO, *De caelo*. (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 4, pág. 63, 21-29: “Sicque fit, ut substantialis forma corporis secundum ordinem naturae consequens sit corporeitatem indeterminatarum dimensionum, et tamen corporeitatis propria, quae est determinatarum dimensionum, sit post formam substantialem, et ideo quolibet corpus physicum propria est quantitatis et propriae figurae”.

<sup>30</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, tr. 1, q. 2, a. 3, solutio: “(...) hoc enim modo una sola anima est quae dat esse et rationem”.

<sup>31</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, q.7, a.1, pág. 93b: “Dicendum secundum omnes sanctos et philosophos et naturales, quod vegetabile, sensibile et rationale sunt substantia una in homine, et anima una et actus unus”. Sus palabras nos propone la interpretación de que la forma sustancial que determina la especie no es la forma sobre la cual se fundamentó los elementos, sino la que resulta de la mezcla de los elementos. Pero eso sólo se aplica para las formas que son educidas de la potencia de la materia, ya que el alma humana que es forma sustancial, pero que nos es corporal, sino espiritual, no es educida de la materia sino que creada por Dios. Según San Alberto, durante una primera evolución del embrión humano, el alma humana no estaría infusa allí, porque la infusión del alma es posterior. Según San Alberto el alma no se encontraba en el semen, sino que fue creada por Dios e infusa en el cuerpo: SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, tr. 1, q. 17, a. 3, pág. 159b : “Dicimus, quod anima rationalis, hoc est anima hominis cum omnibus potentiis suis, scilicet vegetabilibus et sensibilibus et rationabilibus, non est in semine sicut in effectivo neque per substantiam, sed creatur a deo et infunditur corpori (...)”. Y para ratificar la unidad del alma como sustancia, sigue: “Nos enim tenemus, quod in homine est una substantia, quae est anima, et non tres, et ideo non possumus dicere, quod haec substantia in parte creetur a deo quantum ad rationales potentias, et in parte educatur ex substantia seminis quantum ad potentias vegetabiles et sensibiles, sed totam dicimus creari a deo et infundi corpori”; véase también sobre eso: *De animalibus* XVI, I, 16. Consideren también: DELORME, A. “La Morphogénèse d’Albert dans l’embriologie scolastique”, *Revue Thomiste*, 36 (1931), págs. 352-360; ALBUERNE, N. “San Alberto Magno, naturalista”, *La Ciencia Tomista*, 46 (1932), págs.267-298.



porque es la forma que da el ser a la materia, de cuya relación se constituye la sustancia individual<sup>33</sup>. Por ese motivo afirma Alberto que por el alma humana, el cuerpo vive, siente y se mueve y es un cuerpo orgánico que está en acto por el alma<sup>34</sup>; ya que el alma es la forma sustancial que constituye la sustancia *secundum esse* y según la *rationem specificam*<sup>35</sup>, en la medida en que ordena y organiza el cuerpo<sup>36</sup>.

Así pues, no admite la pluralidad de formas sustanciales<sup>37</sup>, en el sentido de la imposibilidad de pluralidad de almas. No obstante, parece aceptar la *forma corporeitatis* como unida inseparablemente a la materia primera<sup>38</sup>. Siguiendo este razonamiento, puede haber según opina, pluralidad de formas, pero no de almas en la composición sustancial, pues la forma de la materia como el alma son formas, aunque de naturalezas distintas. Por eso dijo que en el cuerpo orgánico no puede existir ninguna forma específica antes del advenimiento del alma<sup>39</sup>.

---

<sup>32</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXV). II, tr. 1, q. 4, a. 1, solutio: “Dicendum (...) quod substantialis differentia animae et Angeli est in hoc quod anima inclinatur ad corpus ut actus, Angelus autem non. Et ideo substantiale dicimus animae esse, quod sit actus corporis”.

<sup>33</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In I Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 1, pág. 2, 57-62: “Materia autem determinata secundum formam dantem esse tantum constituit substantiam in eo quod substantia(...)”.

<sup>34</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXV). II, tr. 1, q. 4, a. 5, pág. 53b: “corpus organicum non est actu nisi per animam. Cum autem non habeat animam, non est corpus organicum, nisi aequivoce, ut homo mortuus dicitur homo”.

<sup>35</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXV). II, tr. 1, q. 2, a. 1, pág. 13b: “Loquendo tamen proprie de anima dicimus ipsam esse substantialem formam, quae constituit id cuius est forma secundum esse et rationem specificam”.

<sup>36</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXV). II, q. 78, a. un: “Secundum nostram sententiam anima hominis una est substantia in vegetabili, sensibili et rationali(...) Corpus autem dico mixtum et complexionatum et organicum”.

<sup>37</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De Caelo.* (Ed. Col. Vol. V, 1), III, tr. 2, c. 8, pág. 240, 63-66: “Nihil suscipit multas substantiales formas (...) per multas formas substantiales poneretur in diversis speciebus”.

<sup>38</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In Met. V*, tr. 3, c. 2, B. 6, 326: “Adhuc hoc habitum est supra, quod forma corporeitatis substantialis non reliquit unquam materiam, et est in ipsa ante omnem motum et mutationem, non pendens nisi ex principiis substantiae simplicibus”.

<sup>39</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, tr. 1, q. 2, a. 1, ad 6: “Dicendum quod in corpore organico nulla forma specifica est ante animam. Caro enim non est caro nisi per hoc quod est medium in sensu tactus. Similiter nervus non est nervus nisi per hoc quod est organum animae influentis per ipsum corpori sensum et motum”.

En resumen, el alma depende del cuerpo para distinguirse de las demás, porque es en el cuerpo y con él que el alma se distingue<sup>40</sup> y exige la individualidad cuántica del cuerpo para realizarse<sup>41</sup>, y de nada valdría la individualidad del alma, si ésta no hubiera estado unida a un cuerpo, a su vez, individual.

Y aunque posea un modo de existencia independiente del cuerpo, depende de la composición con el cuerpo para entender la especie inteligible<sup>42</sup>. El alma no tiene su ‘esse’ a causa de la posesión de una materia individual<sup>43</sup>, sin embargo, depende del cuerpo, así como el cuerpo depende de ella, para ser y obrar. A causa de eso dice: *intelligentiae habent materiam, quae est particulare, et a Boethio vocatur ‘id quod est’*<sup>44</sup>.

Por eso, las sustancias separadas no tienen materia, porque su ser no depende de ella. Por otra parte, la multiplicación de las formas en la generación es un hecho que indica que ellas dependen de la materia<sup>45</sup>, en la

---

<sup>40</sup> Y es por esta razón que Sócrates se distingue de Corisco, es decir, no solamente por el cuerpo sensible: SAN ALBERTO, *In VII Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 2). tr. 3, c. 10, pág. 365, 69-71: “Si autem accipiamus individuum in genere animalis, ut Socratem et Coriscum, conceptum erit cum sensibili materia (...)”. Se distinguen, también, por el alma, lo que más bien se refiere a la unidad personal de cada uno, porque el hombre considerado singularmente no existe sino en la figura determinada que conviene a Sócrates y a Platón y no a todo hombre: SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II, tr. 1, q. 61, a. 1, pág. 520<sup>a</sup>: “homo enim in figura determinata non convenit nisi Sorti et Platoni, et non omni homini”. Por la materia individuada se entiende la materia cuantificada y sensible: Cfr. SAN ALBERTO, *In II Met.* tr. 1, c. 7, pág. 467, 37-41: “Et ideo materia prima est quidem potentia quanta, et quanta secundum actum subicitur sensibilibus, et ideo notitia materiae est illud quod in re sentitur et subicitur quantitati et situi et sensibilibus”

<sup>41</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXV). II, tr. 1, q. 4, a. 5, pág. 53b: “Corpus bene separatur ab anima ut materia, sed non ut actu manens, sicut subiectum separatur ab accidente. Similiter anima rationalis dependentiam habet ad corpus, eo quod est unibilis ei, et unietur ei in resurrectione. Et ideo cum sic utrumque dependeat ad alterum, ex eis fit unum per substantiam”

<sup>42</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II. tr.1, q. 58, a.2, pág. 506<sup>a</sup>: “anima intellectiva intelligit in indivisibili, scilicet specie compositionis, et in indivisibili tempore id quod non secundum quantitatem est indivisibile, sed specie, hoc est forma compositionis”.

<sup>43</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II. tr.1, q. 7, a.3, pág. 101b: “Item, dicit Philosophus in Libro de causis, quod intelligentia et anima est habens hylatim, quoniam est esse et forma; sed causa prima non habet hylatim, quia est esse tantum”.

<sup>44</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. Vol. XXXV). II. tr.1, q. 58, a.1, pág. 503b.

<sup>45</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De Caelo*, (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 8, pág. 72, 22-24: “(...) nunquam multiplicatur forma per generationem, nisi hoc modo, quod multiplicatur per divisionem materiae”.

medida en que ésta es el principio de individuación de las sustancias materiales<sup>46</sup>.

La multiplicidad de individuos tiene su causa en la división de la materia<sup>47</sup>, pero la materia no es principio de individuación por causa de la naturaleza de la materia, sino que es principio de individuación en cuanto es primer sujeto<sup>48</sup>. Según San Alberto, el primer sujeto es el supuesto *hylatim*<sup>49</sup>, y toda distinción e individuación es por el supuesto, porque lo que existe en el supuesto es distinto e individuado<sup>50</sup>; pero la razón fundamental por la que Alberto pone en la materia el principio de individuación reside en el hecho de que es lo que es incomunicable en los individuos<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De Caelo*, (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 7, pág. 70, 66-68: “Omne enim sensible, ut diximus, proprium incommunicabile et sensible es per materiam suam, quae est principium individuationis in ipso”. Según esta lectura, podemos entender que lo que procede de la individuación es lo que es *individual*. Lo individual, a su vez, es lo que es uno en número, y es uno en número porque la materia es una, así como Marco Tulio y Cicerone son, cada cual, uno en número, a causa de sus respectivas materias; véase en: *In V Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 1, c. 9, pág. 230, 56-58: “Numero quidem unum sunt, quorum materia est una, sicut Marcus Tullius Cicero, quae sunt nomina unius secundum materiam hominis”. Por eso subrayó que lo que es singular, lo es por la materia, véase en: *In III Met.* (Ed. Col. Vol. XVI, 1). tr. 3, c. 10, pág. 148-149, 96-04: “Cum enim materia sola principium individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam(...)”.

<sup>47</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De Caelo*, (Ed. Col. Vol. V, 1). I, tr. 3, c. 7, pág. 72, 76-80: “Ex omnibus autem his quae determinata sunt, relinquitur, quod omnis pluralitas individuorum eiusdem speciei est per divisionem materiae, et ideo, si cuius forma indivisibilis est per materiam, illa non agitur in pluralitatem”.

<sup>48</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa Theo.* (Ed. París. Vol. XXXII). II, tr. 1, q. 4, part. 2, ad. 2, pág. 65b: “Materia per rationem materiae non est principium individuationis, sed potius per rationem proprii subiecti est principium individuationis, ut primum subiectum”.

<sup>49</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Quaes. De quid. et esse.* (Ed. Col. Vol. XXV, 2). pág. 271, 33-39: “Substantia autem secundum intentionem nominis est id quod substat...Dico autem ‘inquantum substat’ propter materiam, quae licet substat, non tamen actualiter necesse est, quod semper substat, quia sic periret materia prima, quam Graeci ‘hylatim’ dicunt(...)”.

<sup>50</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa Theo.* (Ed. París. Vol. XXXI). I, tr. VI, q. 29, m. 1, a. 2, ad. 1, pág. 297b: “Et ad hoc quod dicitur quod suppositum est principium distinctionis et individuationis, dicendum quod hoc verum est in omni natura in qua suppositum diversum est a natura cui supponitur”.

<sup>51</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De resurrectione.* (Ed. Col. Vol. XXVI). tr. 1, q. 3, pág. 244, 8-15: “Praeterea, quod substantialiter omnibus convenit eiusdem speciei, hoc est ab eodem principio cum ipsa natura speciei. Veritas huius propositionis habetur ex hoc quod nihil est in individuis nisi individuancia et communis natura. Cum ergo individuancia causentur a materia, quae non est communis omnibus individuis, oportet, quod communia principientur a principio communi”.

#### 4. LA SINGULARIDAD DE LA PERSONA.

La singularidad de la persona, aunque dependa del cuerpo en cuanto principio de individuación de las dimensiones – porque la singularidad de uno es según la colección de los accidentes que en el otro es imposible de ser hallada<sup>52</sup> – no dependerá en el ámbito del alma, porque ésta ya es absolutamente individual. Por eso, el principio de individuación de la persona es, en última instancia, su singularidad: *principium individuationis est personae singularitas*<sup>53</sup>.

Sostenemos que el influjo de San Alberto sobre la doctrina tomista de la individuación del alma humana fue decisivo, sobre todo, para el establecimiento de la crítica tomista contra la doctrina averroista de la existencia de un único intelecto agente separado para todos los hombres. Como Alberto, Tomás admite que las potencias intelectivas existen individualmente en cada persona humana<sup>54</sup>, porque parece imposible que el intelecto posible sea una sustancia separada<sup>55</sup> y única para todos<sup>56</sup>, *sed multiplicatur in diversis*<sup>57</sup>.

El Aquinate cita a Averroes, tal como lo hizo en otros lugares y tal como lo hizo anteriormente San Alberto, como el percusor de la tesis según la cual

---

<sup>52</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *Summa de creat.* (Ed. París. XXXV). II, q. 5, a.3: “(...) singularitas unius est ex collectione accidentium, quae in alio impossibile est inveniri”.

<sup>53</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *In I Sent.* d. X, a. 1.

<sup>54</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 684: “Dicit ergo primo, concludens ex praedictis, quod si intellectus noster, ad hoc quod cognoscat omnia, oportet quod non habet naturam aliquam determinatam ex naturis rerum corporalium quas cognoscit, eodem modo rationabile est quod non misceatur corpori, idest quod non habeat aliquod organum corporale, sicut habet pars animae sensitiva”. Véase sobre eso: KAINZ, H. P. “The multiplicity and individuality of intellects. A re-examination of Thomas’ reaction to Averroes”, *Divus Thomas*, 74 (1971), págs. 155-179.

<sup>55</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 689: “Sed horum occasione verborum, quidam intantum decepti sunt ut ponerent intellectus possibilem esse a corpore separatum, sicut una de substantiis separatis. Quod quidem omnino impossibile est”. Ténganse en cuenta para el entendimiento de esta crítica, los siguientes estudios: TANAKA, C. “On the Unity of Intellects-Averroes’ Opinion and Thomas’ Refutation”, *Studies in Medieval Thought*, 19 (1997), págs. 1-17; VERBEKE, G. “L’unité de l’homme: saint Thomas contre Averroès.” *Revue Philosophique de Louvain*, 58 (1960), págs. 220-249.

<sup>56</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 8, n. 719: “Ex quo patet nullam esse rationem quorundam volentium ostendere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus, ex hoc, quod idem est intellectum ab omnibus, cum oportet esse plures numero species intelligibiles, si sunt plures intellectus (...) et ideo si sunt plures intellectus habentes similitudinem unius et eiusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes (...) Non enim possunt ponere unum intellectum in omnibus intelligentibus”.

<sup>57</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, respuesta.

existiría solamente un intelecto para todos los hombres<sup>58</sup>. Es a partir de la concepción de que el intelecto no es considerado como potencia del alma que Santo Tomás establece propiamente su crítica<sup>59</sup>. No obstante, subraya el Aquinate que este error no fue común a todos los árabes, dado que Avicena concibió también que el alma no es una en número, sino múltiple, aunque una por especie<sup>60</sup>.

Según Tomás este error fue muy sutil<sup>61</sup>, pero los que sostienen tal tesis se han equivocado, por no entender que las potencias intelectivas no dependen del cuerpo. Pues tales potencias del alma, son partes del alma, pero

---

<sup>58</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, Proemium, n. 173: “Inolevit siquidem iam dudum circa intellectum error apud multos, ex dictis Averrois sumens originem, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat (...) sit unus omnium hominum”.

<sup>59</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 236: “His igitur consideratis, quantum ad id quod ponunt intellectum non esse animam quae est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt”. Uno de los efectos de la crítica tomista a Averroes fue el aperfeccionamiento de la noción de intelecto agente y de la noción de ‘luz intelectual’. Sobre eso véase: GUILLET, J. “Lumière intellectuelle d’après saint Thomas”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 2 (1927), págs. 79-88.

<sup>60</sup> El pasaje a que evoca a Avicena, cfr. TOMAS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 5, n. 263: “Patet autem falsum esse quod dicunt hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicetur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs. Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro *De anima* sic dicit: ‘Prudentia et stultitia et alia huiusmodi similia, non sunt nisi in essentiae animae...Ergo anima non est una sed est multae numero, et eius species una est’. El pasaje donde Avicena ha dicho eso: Cfr. AVICENNA, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus* IV-V. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet y introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain, E. Peeters, 1968. Quinta Pars, c. 3, pág. 111, n. 19-27: “Ergo anima non est una, sed est multae numero, et eius species una est, et est creata sicut postea declarabimus. Sed sine dubio aliquid est propter quod singularis effecta est; illud autem non est impressio animae in materia (iam enim destruximus hoc); immo illud est aliqua de affectionibus et aliqua de virtutibus et aliquid ex accidentibus spiritualibus, aut compositum ex illis, propter quod singularis fit anima, quamvis illud nesciamus. Postquam autem singularis fit per se, impossibile est ut sit anima alia numero et ut sint una essentia: iam autem multa diximus alias ad negandum hoc”.

<sup>61</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 699: “Mirum est autem quomodo tan leviter erraverunt, ex hoc dicit quod intellectus est separatus, cum ex litera sua huius rei habeatur intellectus, dicit enim separatus intellectus, quia non habet organum, sicut sensus”.

independientes del cuerpo, y a causa de la nobleza de tales potencias, ellas mismas se encuentran por encima de la materia corpórea<sup>62</sup>.

Asimismo, señala el Aquinate que la postura de quienes así proceden, va contra la intención misma del Estagirita<sup>63</sup>; porque si consideramos que el acto de entender es una operación que se realiza formalmente en el hombre, en cuanto le pertenece por naturaleza tal operación, parecería contradictorio, por no decir imposible, que su entender esté separado de él, como si fuese una sustancia separada<sup>64</sup>. Por lo tanto, concluye el Aquinate diciendo que *impossibile est quod illud, quo aliquid operatur formaliter, separari ab eo secundum esse*<sup>65</sup>.

Si el alma es la forma del cuerpo<sup>66</sup>, conviene que exista en el cuerpo, y que sea individuada en el cuerpo<sup>67</sup>. Pero, el hecho de estar unida al cuerpo no le impide realizar operaciones por parte de sus potencias intelectivas que trasciendan a todas las condiciones materiales individuantes que provienen

---

<sup>62</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 699: “Et hoc contingit propter hoc, quia anima humana propter sua nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea (...) Et propter hoc potentia eius ad hanc actionem non habet organum corporale, et sic est intellectus separatus”.

<sup>63</sup> Cfr. TOMAS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 696: “Manifestum etiam est quod haec positio contra intentionem Philosophi est. Et primo quidem, quia Philosophus hic inquit de parte animae. Sic enim hunc tractatum incipit. Unde manifestum est quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata”.

<sup>64</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 690: “Manifestum est enim, quod hic homo intelligit. Si enim hoc negetur, tunc dicens hanc opinionem non intelligit aliquid, et ideo non est audiendus: si autem intelligit oportet quod aliquo formaliter intelligat”.

<sup>65</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 7, n. 690.

<sup>66</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*. a. 1, respuesta: “Manifestum est enim id quo vivit corpus animam esse, vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma”.

<sup>67</sup> En este pasaje el Aquinate evoca categóricamente la individuación del alma por el cuerpo, donde se concluye que las potencias intelectivas del alma se encuentran también individuadas en él. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *In III De anima*, lec. 8, n. 706: “Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia, quia in eis est aliquid praeter principia speciei. Nam natura speciei individuatur per materiam: unde principia individuantia et accidentia individui sunt praeter essentiam speciei. Et ideo contingit sub una specie invenire plura individua: quae licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuantia. Et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia, non est omnino idem, et res et quod quid est eius. Socrates enim non est sua humanitas. In his vero quae non habent formam in materia, sicut sunt formae simplices; quia ipsa forma est tota essentia. Et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei, nec potest in eis differre res et quod quid est eius”.

del cuerpo, porque lo propio del alma racional es el entender y el abstraer las especies<sup>68</sup>.

Según Tomás no es el alma quien opera separada del cuerpo, sino sus potencias intelectivas, porque se elevan sobre el cuerpo, pues no dependen de él, como si dependiesen de algún órgano corporal suyo para operar<sup>69</sup>. Y Tomás lo entiende de ese modo, porque distingue las potencias del alma de la esencia del alma misma<sup>70</sup>, porque el alma no es sus potencias, sino que estas son propiedades del alma<sup>71</sup>.

Según Tomás, conviene que el alma exista unida al cuerpo – porque tiene con el cuerpo un ser común<sup>72</sup>– y que se individúe en el cuerpo<sup>73</sup>. El Aquinate hace hincapié en la tesis de que la individuación no impide que el intelecto posible abstraiga las especies inteligibles sin depender del cuerpo, en lo que se refiera al uso de algún órgano corpóreo<sup>74</sup>. Por tanto, si el alma intelectiva es comparada al cuerpo, así como es la forma a la materia, es necesario que sea individuada en el cuerpo, porque el alma es individual en el cuerpo<sup>75</sup>; por lo

---

<sup>68</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 1, respuesta: “Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cuius operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus (...)”.

<sup>69</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 1, respuesta: “Si igitur anima humana, in quantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatum substantiarum constituta”.

<sup>70</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 12, sed contra 1: “Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia ad essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae”.

<sup>71</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 12, respuesta: “Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum, sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius”.

<sup>72</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 1, ad 13: “(...) dicendum quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune (...)”; *idem*, a. 8, respuesta: “manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri (...) Unde anima humana necesse est corpori uniri”; *idem*, a. 9, sed contra: “est quod dicit Philosophus in VII *Metaphys.*, [comm. 15 et 16] quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma”.

<sup>73</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 1, ad 2: “ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus (...)”.

<sup>74</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 2, ad 5: “Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam: sic enim et intellectus possibilis individuus esset individuans species in se receptas”.

<sup>75</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, respuesta: “Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum non autem secundum speciem (...). Sed in

cual se entiende la multiplicidad, dado que cada individuo humano tendría el suyo independiente y distinto de otro<sup>76</sup>.

Según Tomás, el alma es común a todos en lo que se refiere a la naturaleza de la especie, pero múltiple y distinta en lo que se refiere a su unión con el cuerpo, porque con esta unión, considerada bajo los principios individuantes, cada alma es distinta de todas las otras<sup>77</sup>. De ahí que, aunque el intelecto posible no necesite de la materia determinada, señala el Aquinate, la sustancia del alma, de la cual es potencia, tiene materia determinada, no por la cual existe, sino en la cual existe<sup>78</sup>; y por lo cual le conviene existir unida al cuerpo, porque es en él que se individúa y tiene materia determinada<sup>79</sup>.

Así como había negado la hipótesis de que el intelecto posible fuese uno y existiera separado, insistió al tratar sobre el intelecto agente<sup>80</sup> en que éste no era algo separado<sup>81</sup>, por lo que la diversidad de almas establece necesariamente

---

hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a corpore, nec hoc esse individuatum eius a corpore dependet; unumquodque enim, in quantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum". Volveremos, en lugar oportuno, a considerar lo que propiamente Santo Tomás quiere decir con eso. En principio, echando un simple vistazo, parecería que el Aquinate estaría siendo contradictorio al afirmar que el alma, según su ser, no depende del cuerpo para ser individuada, cuando anteriormente y en varios lugares había afirmado que el alma se individúa en el cuerpo. Para entender eso, habría que distinguir el ser del alma, en cuanto considerada según su naturaleza incorpórea y sus potencialidades consideradas en sí mismas, del alma individuada en el cuerpo, donde las potencias intelectivas, como ya hemos visto, *no dependen del cuerpo para operar*, por lo tanto, *tampoco dependen para individuarse*.

<sup>76</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, sed contra: "Praeterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instrumentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus".

<sup>77</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, ad 8: "Sic igitur vere potest considerari (el intelecto posible) et dici id quod est in aliquo individuo, de natura specie, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis".

<sup>78</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, ad 12: "intellectus possibilis, licet materiam determinatam non habeat, tamen substantia animae, cuius est potentia, habet materiam determinatam, no ex qua sit, sed in qua sit".

<sup>79</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 3, ad 20: "licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus".

<sup>80</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 5, respuesta: "respondeo dicendum quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur".

<sup>81</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De anima*, a. 5, sed contra 2: "Non est ergo intellectus agens substantia separata".



una diversidad de intelectos, en la medida en que se entiende el intelecto como potencia del alma<sup>82</sup>.

Si, por ejemplo, fuese sólo uno el intelecto para todos los hombres, argumenta Santo Tomás, cuando yo entendiese piedra y tú semejantemente, sería necesario que una y la misma operación intelectual fuese realizada por mí y por tí<sup>83</sup>; además, si fuese uno, efectivamente, todos los hombres entenderían al mismo tiempo<sup>84</sup>. Y si eso fuera sí, concluye el Aquinate, efectivamente, repugnaría a la propia intención de Aristóteles<sup>85</sup> en su libro *De anima*<sup>86</sup>, donde parece estar claro, como también ha señalado San Alberto, que el intelecto es parte del alma y no una sustancia separada<sup>87</sup>.

Ahora bien, para Tomás la posibilidad de la pluralidad de intelectos depende de que se la entienda, no como una sustancia separada, sino como una virtud intelectual del alma que es forma del cuerpo<sup>88</sup>; porque de ese modo es posible y plausible que existan muchos intelectos, existiendo en las almas<sup>89</sup>,

---

<sup>82</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 237: “Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut dictum est, sequitur quod diversorum corporum sint diversae animae. Sicut enim homo, ut Callias aut Socrates, ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animae sunt diversae, et intellectus possibilis est virtus animae qua anima intelligit, oportet quod differat numero; quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus”.

<sup>83</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 240: “puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui”.

<sup>84</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 240: “Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore, sit una actio intellectualis tantum (...)”.

<sup>85</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 241: “Adhuc autem ostendendum est quod haec positio manifeste repugnat dictis Aristotelis”.

<sup>86</sup> La referencia a que posiblemente se aporta el Aquinate es donde se afirma que una vez considerado las partes sensitivas del alma, conviene considerar las partes intelectivas, por las cuales el alma conoce las cosas y a sí misma: ARISTÓTELES, *De anima*. G. 4, 429<sup>a</sup> 10-11.

<sup>87</sup> Cfr. SAN ALBERTO, *De unit. intel.*, (Ed. Col. Vol. XVII,1). I, pág. 8, 16-18: “Et haec ratio supponit, quod intellectus non sit pars animae, quod fere supponunt omnes Arabes, qui huius erroris primi sunt inventores”.

<sup>88</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 4, n. 237: “quia intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animae quae est forma corporis”. La distinción fundamental entre Santo Tomás y San Alberto respecto a la consideración de la naturaleza del alma es que el Aquinate la considera forma del cuerpo, para San Alberto, tal como ya lo hemos visto, el alma no es forma del cuerpo, pero sí la forma de corporeidad.

<sup>89</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 5, n. 249: “Iam autem supra ostensum est, quod intellectus est virtus animae quae est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multae animae, et in multis animabus sunt multae virtutes intellectuales quae vocantur intellectus; nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est”.

y siendo las almas individuadas por las materias; siempre que se entienda la materia como primer sujeto que no existe en otro<sup>90</sup>.

Concluyendo, podemos decir que hasta donde hemos podido demostrar la proximidad doctrinal entre Santo Tomás y San Alberto acerca de esta cuestión, ha sido San Alberto quien desarrolló primeramente esta crítica, ejerciendo a través de ella, influjo sobre la doctrina acerca de la unidad del alma de su discípulo. Lo más fundamental en este influjo albertista fue pues el establecimiento de la individuación del alma por el cuerpo, en cuanto por la individuación del alma, las potencias intelectivas también se individualizarían en cada individuo humano, principio por el cual rescata el tema de la individuación en el interior del problema del establecimiento de la unidad del alma y de sus potencias.

---

<sup>90</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S. *De unit. intel.*, c. 5, n. 248: “unde contra Platonem argumentatur in septimo *Metaphy.*, quod si ideae sunt separatae, non praedicabitur de multis ideae, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quae sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subiectum non existens in alio”.