

La vida de la mente según Tomás de Aquino

The Life of the Mind According to Thomas Aquinas

Juan Ignacio Fernández Ruiz¹

Resumo

Embora a psicologia seja o “estudo da vida” ou “da alma”, o princípio da vida, contudo, desde sua configuração como disciplina autônoma (século XIX), inúmeras correntes, escolas e autores tiveram uma concepção redutora e superficial do fenômeno vital. Acima de tudo, mente e vida foram separadas. Nosso trabalho tem como objetivo fornecer uma visão da vida baseada em Santo Tomás de Aquino e sua integração da psicologia-metafísica aristotélica e do neoplatonismo. Tentaremos mostrar que a mente é o modo de vida mais perfeito. O itinerário vai da fenomenologia da vida como autopropulsão, à vida como o próprio ser do vivente. Conclui-se que a vida segundo a mente é a vida feliz e propriamente humana.

Palavras-chave

Mente, metafísica da vida, graus da vida, estilos de vida.

Abstract

Although psychology is the “study of life” or “the soul”, the principle of life, since its formation as an autonomous discipline (19th century), numerous currents, schools, and authors have had a reductive and superficial conception of the vital phenomenon. Above all, the mind and life have been separated. Our work aims to provide a view of life, based on Saint Thomas Aquinas and his integration of Aristotelian psychology-metaphysics and Neoplatonism. We will attempt to show that the mind is the most perfect mode of life. The itinerary goes from the phenomenology of life as self-propulsion to life as the very being of living things. The conclusion is that life according to the mind is the happy and properly human life.

Keywords

Mind, metaphysics of life, degrees of life, lifestyles.

¹ Bacharel, Professor e Licenciado em Filosofia pela Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino-Centro de Estudios de la Orden de Predicadores (UNSTA-CEOP) em Buenos Aires. Atuou como professor de diversas disciplinas e cursos filosóficos na Universidad Católica de La Plata, na Universidad del Salvador, na Universidad Católica de Santiago del Estero e na Universidad FASTA. Foi professor visitante na Universidad Católica de Salta e na Universidad *Finis Terrae* (Chile). É membro da Sociedade Internacional Tomás de Aquino na Argentina (SITA Argentina) e da Sociedade Tomista Argentina (UCA). Autor da primeira tradução para o espanhol dos sermões universitários de Santo Tomás, que em breve será publicada pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). Atualmente, é doutorando em Humanidades para o Mundo Contemporâneo na Universitat Abat Oliba CEU. Este trabalho foi apresentado no 3º. Congresso Aristotélico-Tomista de Psicologia, em maio de 2025, e está sendo publicado nesta revista com autorização do autor. E-mail: jfernandezruiz@uao.es.

Introducción

Como el lector bien sabrá, “psicología” es una palabra compuesta proveniente del griego ψυχή (soplo, aliento, alma, vida, carácter, temperamento; en castellano existe el vocablo “psique”) y λόγος (razón, pensamiento, palabra, discurso, estudio, sentido, orden), de tal manera que la psicología, originalmente, está estrechamente ligada al fenómeno de la vida. De hecho, gran parte de los padres de la psicología contemporánea provienen del ámbito de las ciencias de la vida. Wundt, Freud, Pávlov, Jung y James, por ejemplo, eran médicos.

Sin embargo, a pesar de esta cercanía, notamos una lejanía en la comprensión de la vida en su sentido fundamental por parte de muchas corrientes, escuelas y autores. Los conductistas radicales la reducen a pura medición cuantitativa de elementos externos empíricamente observables para su predicción, control y eventual reproducción. Desde el impacto del evolucionismo, muchos han leído la vida solo en clave adaptativa. La inteligencia para Piaget, por ejemplo, no es más que una herramienta de resolución de problemas y adaptación en el ambiente (“pensamos para vivir”, según la expresión de su maestro Claparède²).

Algunos psicólogos “humanistas”, más bien ofrecen una propuesta postmoral de tipo nietzscheano, que acerca al hombre a las bestias. El psicoanálisis de Freud es profundamente evolucionista, materialista y mecanicista, reduciendo la psique a un aparato energético; además, es determinista, puesto que no vivimos nosotros mismos, sino que “somos vividos por poderes ignotos e invencibles”³. La pulsión de muerte es, en última instancia, la más radical para este autor, siendo inevitable la vuelta a lo inorgánico.

Con el auge de las neurociencias y la inteligencia artificial, además, la vida se ha ido separando cada vez más de la inteligencia y la mente. O la mente se identifica con la vida orgánica, o es una realidad totalmente heterogénea que nada tiene que ver con lo vital (y que incluso se puede reproducir sin un *input* biológico). Los iniciadores de la psicología cognitivista, por ejemplo, criticaban la tesis conductista de la “caja negra”, pero no hicieron más que colocar cables en su interior, puesto que pensaron la mente siguiendo exageradamente la metáfora de los nuevos ordenadores. No faltan también autores que, viendo su conexión, la malinterpretan, amplificando el alcance de la vida a todos los campos de la existencia (posturas animistas, panvitalistas e idealistas).

Con este panorama, que podría ampliarse, la intención de nuestro trabajo es, sencillamente, brindar una síntesis de la psicología y metafísica de la vida clásica, siguiendo las huellas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Uno de nuestros intereses fundamentales será mostrar, no solo que la mente tiene relación con la vida, sino, más aún, que es el modo perfecto de vida. Creemos que este estudio podrá tener un impacto significativo en la psicología actual, no solo teórica, sino también práctica.

² Claparède, E., *L'Education fonctionnelle*, París, Fabert, 2003, 37; Cf. Echavarría, M., “Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia”, cap. 12 de *Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas*, vol. II, Scire, 2015, 211-213.

³ “Ha de sernos muy provechoso, a mi juicio, seguir la invitación de un autor [G. Groddeck], [...] el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro yo se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos «vividos» por poderes ignotos e invencibles” Freud, S., *El yo y el ello*, en *Obras Completas*, Vol. 3, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, 2707.

Fenomenología de la vida

Como toda postura realista, el Aquinate comienza su reflexión acerca de la vida partiendo de la experiencia de los vivientes y sus movimientos. A partir de la manifestación más visible de lo que se da en los vivientes, que es la automoción, se intentará llegar al corazón de la vida; del fenómeno al fundamento, de la exterioridad a la esencia interna y sus causas, del aparecer al ser. En efecto, “el nombre de vida se toma a partir de algo que aparece exteriormente acerca de la cosa, que es moverse a sí mismo”⁴ o que “pueda moverse por sí mismo; y, por esto, se dice primero que algunas cosas viven porque se las ve⁵ moverse por sí mismas, como las plantas por el movimiento de aumento y los animales, más aún, por el movimiento local”⁶.

El primer pasaje apunta al hecho de que hay cosas que en acto se mueven por sus propios medios (moverse); el segundo pasaje, ya es más penetrante, puesto que ve en ello una potencia para moverse por sí mismo, una capacidad activa para movilizarse (poder moverse).

Decimos que vive propiamente aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento o de cualquier operación. En efecto, se dice que algunas cosas viven, primeramente, por el hecho de que se ve que tienen en sí mismas algo que las mueve según cualquier movimiento. Y desde aquí el nombre de vida procedió hacia todas las cosas que tienen en sí mismas el principio de la propia operación; de allí que, aún porque algunas cosas entienden o sienten o quieren, se digan que viven, y no solo porque se mueven según el lugar, o según el aumento⁷.

De la experiencia del *movere se*, pasamos a la intelección de un principio interno desde el cual surge, como desde su fuente u origen, el automovimiento. Así, entendemos que una cosa está viva no solo porque se mueve según el lugar o la cantidad (que son más evidentes), sino también porque obra desde dentro en operaciones que no se reducen al movimiento físico, como son las operaciones cognitivas de sentir y entender. El sentir implica movimiento, pero no consiste propiamente en un movimiento físico, sino en una actualidad vital nueva. El entender se da sin movimiento y por eso es operación en sentido pleno.

Fenomenológicamente, la experiencia de algo que no se mueve, nos manifiesta que carece de vida: “en cambio, aquellas cosas que se ve que no se mueven, a no ser

⁴ *S. Th.* I, q. 18, a. 2, c.

⁵ El movimiento, así como el automovimiento de los vivientes, es un *sensibile per se commune*. La vida es un *sensibile per accidens*, es decir, algo aprehendido por el sentido como aconteciendo a su *sensibile per se*. En y a través de la visión de los colores, las figuras y el movimiento, se percibe la vida de la cosa (pues resulta que la cosa móvil coloreada de tal figura se mueve a sí misma y está viva). Sin embargo, la captación de que el movimiento procede del interior mismo del ente por algún principio vital (o de que lo que veo que se mueve está vivo) requiere el concurso de las facultades sensitivas con el intelecto: “como instantáneamente cuando veo a alguien que habla, o moverse a sí mismo, aprehendo por el intelecto su vida, por eso puede decir que lo veo vivir” *In II De Anima* lect. 13, n. 14. Puedo decir con propiedad que veo que algo se mueve, pero ver que algo está vivo supone la participación, reflexión, continuidad o aplicación del intelecto al sentido. Véase también: “el ojo corporal no ve sino colores, pero la esencia *per accidens*, según Agustín en *De Civitate Dei* XIX. Como cuando veo un viviente, podemos decir que veo la vida, en cuanto veo ciertos indicios por los cuales se me indica su vida” *In Mt.* [rep. Petri de Andria] c. 5, lect. 2. No estamos de acuerdo, en esta línea, con Breton, quien sostiene que es la *vis cogitativa* la responsable de la aprehensión de la vida del viviente, cf. “Saint Thomas et la Métaphysique du vivant”, *Aquinas*, 4, 3, 1961.

⁶ *In III Sent.* d. 35, q. 1, a. 1, c.

⁷ *De Ver.* q. 4, a. 8, c.

movidas por otras, se llaman muertas o carentes de vida, como las piedras y maderas”⁸. Por eso dice Aristóteles que cuando dormimos es como si estuviéramos medio vivos⁹. En sentido inverso, puede suceder que algo carezca de vida y no se mueva a sí mismo, pero aún así lo llamemos viviente, porque notamos que el principio de su movimiento está en él: “de allí también que, por cierta transunción, se digan vivientes aquellas cosas cuyo principio de movimiento está en ellas mismas, aunque no se muevan a sí mismas, como las aguas de manantial se llaman vivas por el ímpetu de su movimiento desde la tierra; en cambio, las aguas inmóviles congregadas en lagunas se llaman aguas muertas”¹⁰.

La naturaleza es el principio de movimiento y reposo en aquello en lo que está. Todo lo vivo es natural, pero no todo lo natural está vivo, sino que hay entes naturales móviles, pero no semovimientes. Aunque lo natural tenga en sí mismo aquello por lo que se mueve y reposa, sin embargo, el movimiento y quietud responde a alguna causa externa o al generante del cuerpo físico no-vivo. Además, cuando el cuerpo se mueve hacia su lugar natural, al alcanzarlo, el reposo o quietud no implica una perfección en la misma realidad física. Ya el vegetal, sin embargo, se mueve desde sí mismo para realizar una serie de operaciones que desarrollan su ser¹¹. Lo artificial, a diferencia de ambos, es aquello que tiene el principio de su movimiento puramente *ab extrinseco*¹².

Aparece propiamente que vive aquello que tiene algún movimiento desde sí mismo; y de allí es que el nombre de vida se extienda propiamente a todas aquellas cosas que tienen alguna operación sin algún principio externo, como las que entienden y sienten, o se mueven o apetecen o se nutren. Y por eso es que el nombre de vida se traslada a todas aquellas cosas que tienen operación o efecto debidos; y aquellas cosas que están privadas de esto, se llaman muertas; como llamamos viva al agua que tiene el ímpetu de surgir¹³.

Los principios intrínsecos próximos de las operaciones vitales son las potencias o fuerzas del viviente. Las capacidades operativas son las responsables inmediatas de la característica más llamativa del vivir: su espontaneidad. La psicología ganaría mucha

⁸ *In III Sent.* d. 35, q. 1, a. 1, c.

⁹ “En todos los animales, en general, se determina el vivir según la potencia del sentido. En los hombres se determina según la potencia del sentido cuanto a aquello que tiene en común con otros animales, o según la potencia del intelecto cuanto a aquello que le es propio. Toda potencia se reduce a la operación como a su perfección propia; por eso, aquello que es principal consiste en la operación, y no en la potencia desnuda. En efecto, el acto es más fuerte que la potencia, como se prueba en IX *Metaphys.*, y por esto es patente que el vivir del animal o del hombre es principalmente sentir o entender. En efecto, el que duerme, porque no siente o entiende en acto, no vive perfectamente, sino que tiene la mitad de la vida” *In IX Ethic.* lect. 11, n. 3; “Hay una doble vida. Una según el acto, otra según la potencia. Ciertamente, la vida según la potencia es tener las obras de vida en potencia. De allí que el que duerme cuanto a los actos exteriores, se dice que vive en potencia. En cambio, vivir según el acto es cuando alguien ejerce las obras de vida en acto” *In Eph.* c. 3, lect. 4.

¹⁰ *In III Sent.* d. 35, q. 1, a. 1, c. En SCG I, c. 97, n. 3, Santo Tomás explica que estas cosas parecen moverse por sí mismas, o sea, estar vivas, porque el vulgo ignora el motor extrínseco que las mueve. Propiamente está vivo aquello en cuya realidad única coincide motor y móvil, es decir, que está compuesta por un principio motor, el alma, y un principio móvil, el cuerpo físico orgánico. Véase también *S. Th.* I, q. 18, a. 1, ad 3.

¹¹ Cf. Sánchez del Bosque, M., *Doctrina de Santo Tomás sobre la vida. Una raíz de la modernidad*, Salamanca, 1983, 96.

¹² Sobre la noción de “vida artificial” desde una perspectiva tomista, cf. Carreño, J. E., “The Possibility of an Artificial Living Being in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas”, *Angelicum*, 2017, vol. 94, n°4, 635-672.

¹³ *In IV Sent.* d. 14, q. 2, a. 3, qc. 2, c.

claridad especulativa y técnica si tuviera en cuenta, no solo que la vida de las personas se origina desde ellas mismas, sino también que hay un conjunto ordenado, estructurado y jerárquico, de facultades que la posibilitan.

Todavía hay que penetrar más profundamente en la estructura del ente vivo, puesto que, aunque experimentemos la vida en el automovimiento, sin embargo, entendemos que la cosa está viva aunque no obre. Además, nos damos cuenta que el viviente cuenta con múltiples operaciones y que todas ellas provienen de potencias distintas, pero que el viviente, a pesar de ello, no deja de ser una totalidad unificada, donde cada operación está integrada dentro de su proyecto biológico global. Es preciso, entonces, llegar a un principio intrínseco primero o remoto de las operaciones vitales, que sea constitutivo del mismo ente vivo en cuanto tal¹⁴.

Aristóteles llama ψυχή¹⁵ a este acto vital, acto primero de los actos segundos vitales, principio por el que el viviente se constituye en viviente y tal viviente específico, por el que se configura todo su organismo hacia el despliegue de sus operaciones y movimientos debidos. Los latinos traducen ψυχή por *anima*, de donde viene “animal”, porque en ellos se manifiesta la vida más perfectamente, por la riqueza y amplitud de sus movimientos propios¹⁶, y también “animado”, que es precisamente lo que tiene vida.

Algunos psicólogos quieren hacer, según la expresión de Edith Stein, una psicología sin ψυχή, sin alma¹⁷, pretendiendo rechazar esta noción por ser,

¹⁴ Así lo notaba el psicólogo Philipp Lersch: “Si bien una piedra ofrece un cambio de su forma externa en el curso del tiempo, este cambio obedece exclusivamente a influencias exteriores, climáticas o mecánicas, mientras que la modificación que observamos en un vegetal, en el curso temporal de su vida, sólo en parte puede explicarse por aquéllas. Estamos más bien obligados a admitir en la planta tendencias propias de crecimiento que actúan y son dirigidas desde dentro: fuerzas formadoras internas que cuidan de la realización de posibilidades disposicionales (innatas) del ser y que prescriben al organismo, no sólo su forma externa, sino también su organizador interior. El conjunto de estas fuerzas formativas puede resumirse en el concepto metafísico de la «*Gestaltidee*» (Idea configuradora) o en el biológico de «plan de construcción» (v. Uexküll). Así, por ejemplo, en la semilla del girasol actúa una «idea», lo mismo que en un huevo humano fecundado. Esta idea configuradora, realizada en la consumación del desarrollo, es lo que Aristóteles entiende por «entelequia» y Goethe con el conocido término de «forma acuñada que viviendo se desarrolla»”. *La estructura de la personalidad*, Barcelona, Scientia, 1974, 3, en Echavarría, M., “La naturalización del alma en la psicología contemporánea”, 181-182.

¹⁵ *In I De Anima* lect. 5, n. 15: “Aquellos que decían que el alma es de la naturaleza del calor, la denominaban a partir de ζῆν o ζῶειν, esto es, vivir, que se deriva de ζέειν, que es hervir; pero aquellos que decían que el alma es de la naturaleza del frío, la llamaban ψυχρόν, que es frío, de aquí proviene ψυχή, esto es, alma, a causa de la refrigeración, que el animal conserva por la respiración”.

¹⁶ *S. Th.* I, q. 18, a. 1, c.: “vivir conviene manifiestamente a los animales, en efecto, se dice en el libro acerca de los vegetales, que la vida en los animales es manifiesta”. De hecho, en griego, “animal” se dice ζῷον, que viene de ζῶν, que significa vida. No obstante esto, el vivir o la vida es predicada especialmente de los vegetales, como de su escalón más básico; por ejemplo, en el siguiente texto: “algo común se atribuye a alguno especialmente, por dos motivos: o bien, porque le conviene perfectísimamente, como si atribuyéramos el conocer al intelecto; o bien, porque en él se encuentra primero, como vivir se atribuye al alma vegetativa, como es patente en *I De Anima*, porque en sus actos la vida aparece primero” *De Ver.* q. 14, a. 5, ad 12.

¹⁷ “Resulta sorprendente qué es lo que ha quedado del reino del alma, desde que la *psicología* de nuestro tiempo ha comenzado a seguir su camino independientemente de toda consideración religiosa o teológica del alma: se llegó así, en el siglo XIX a una *psicología sin alma*. Tanto la *esencia* del alma como sus *potencias* fueron descartadas como *conceptos mitológicos*, y se quiso tomar en cuenta únicamente los fenómenos psicológicos” *El castillo del alma*, en *Obras selectas*, Monte Carmelo, Burgos, 1997, 440-441; citado por Echavarría, M., “Anexo 7. Psicología desde la interioridad”, en *Corrientes de Psicología Contemporánea*, Ed. UCALP, La Plata, 2011, 681-683.

supuestamente, una entidad fantasmagórica ajena al discurso científico, que debería versar sobre lo experimentable, medible y cuantificable. Incluso conservando la expresión “alma” o “ánimico”, muchos autores la entienden desde una posición materialista-evolucionista (como Freud y su “aparato anímico”). Quizás sorprenda a estos psicólogos que para el fraile dominico Tomás de Aquino un ángel no tiene alma, mientras que sí la tiene un peral. El alma no es una realidad preternatural, sino natural, perteneciente al terreno del mundo físico¹⁸. El alma es el principio formal substancial de los vivientes: no es una realidad completa que vive, sino que es aquello por lo que intrínsecamente tiene vida un viviente en su unidad.

Aristóteles ofrece dos definiciones de alma, que Santo Tomás asume. La primera más metafísica o entitativa-substancial; la segunda, más fenomenológica u operativo-accidental: 1. Entelequia primera del cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia¹⁹. Como acto, es perfección: por ella el cuerpo es, es cuerpo, es orgánico²⁰ y tiene vida en potencia. El alma no es el cuerpo en acto, sino el acto del cuerpo; no es cuerpo (aunque algunas almas sean corpóreas), pero es la corporeidad del cuerpo²¹. Es el acto primero, porque hay otros principios vitales (como el corazón) y porque no es una operación o acto segundo, sino su fundamento (segunda definición). En *In IX Ethic.* lect. 7, n. 8, Santo Tomás agrega: “... que tiene vida en potencia, esto es, que está en potencia hacia las obras de la vida”. Por una parte, el cuerpo es un organismo natural que está en potencia pasiva hacia el alma como acto primero; por otra, el cuerpo animado, el viviente substancial en acto de vivir, está en potencia activa hacia los actos segundos, mediante sus potencias orgánicas.

2. Aquello por lo que primero vivimos, sentimos y pensamos²². Lo mismo por lo que un ente vivo primeramente está en acto de vivir es aquello por lo que primeramente está en acto de moverse a sí mismo a obrar: “la forma propia de cada uno que lo hace ser en acto, es el principio de su operación propia”²³.

Antes de finalizar este apartado, hay que notar que hasta aquí hemos hablado de la experiencia que tenemos de los movimientos de los otros vivientes. Sin embargo, Santo Tomás tiene presente también la experiencia o percepción intelectual de la propia vida. Cada uno, al moverse a sí mismo experimenta que está vivo. Todo hombre siente intelectualmente en su interior que tiene alma, aunque no todos sepan qué es el alma o su vida (para algunos, será vida vegetativa; para otros, sensitiva, etc.). “Alguien percibe que

¹⁸ Cf. Echavarría, M., “La naturalización del alma en la psicología contemporánea”, en Martínez Lucena, J., Barraycoa Martínez, J. (eds.), *Hombre/Animal. La disolución de una frontera*, Scire, 2012, 157-158.

¹⁹ Cf. *De Anima* I, II, c. 1, 412a 27-28; b 5-6. Cf. *SCG* II, c. 61; IV, c. 44; *S. Th.* I, q. 75, a. 1; q. 76, a. 4, ad 1.

²⁰ “El alma se dice acto del cuerpo físico orgánico, porque el alma hace que él mismo sea orgánico, como la luz hace que algo sea lúcido” *Q. D. De Anima* a. 1, ad 15.

²¹ *SCG* IV, c. 81, n. 7: “la corporeidad puede tomarse doblemente. De un modo, según que es la forma substancial del cuerpo, en cuanto se coloca en el género de la substancia. Y, así, la corporeidad de cada cuerpo no es otra cosa que su forma substancial, según la que se coloca en el género y la especie, por la que se debe a la cosa corporal que tenga tres dimensiones. [...] Por consiguiente, es preciso que la corporeidad, en cuanto es la forma substancial en el hombre, no sea otra cosa que el alma racional, la que requiere en su materia el hecho que tenga tres dimensiones: en efecto, es acto de algún cuerpo”.

²² *De Anima* I, II, c. 2, 414a 12-13.

²³ *S. Th.* II-II, q. 179, a. 1, ad 1.

tiene alma, y vive, y existe, en el hecho de que percibe que siente y entiende y ejerce las otras obras de vida semejantes”²⁴.

Lo primero por lo que conocíamos que algo está vivo es porque se mueve. Desde allí entendíamos que tiene que haber algún principio intrínseco por el que se mueva. Estos principios son las potencias operativas. El análisis se resolvía en el principio formal substancial o alma, que unifica toda la energía del viviente y es desde ella por lo que se origina su automoción. El alma es entelequia, acto, a nivel predicamental, substancial o esencial. Sin embargo, Santo Tomás llevará la comprensión de la vida a un plano superior, porque entiende que en la realidad hay un nivel más profundo de actualidad: el *esse*, acto del mismo acto que es el alma; acto radical en el plano trascendental o entitativo.

Del plano físico, el Aquinate llevará la reflexión acerca de la vida a su sede propia: la metafísica²⁵. Así, entenderá que, aunque fenomenológicamente partíamos del movimiento de realidades materiales, avanzando en la penetración intelectual llegamos a que la vida consiste en un acto que no necesariamente implica ni materia ni movimiento²⁶. En esto, Santo Tomás recoge tanto la tradición aristotélica de Metafísica XII, como la neoplatónica (*De Causis*; *De Divinis Nominibus*).

Doble sentido de vida

Aquello por lo que ulteriormente una substancia tiene vida y obra no es el alma, sino el ser:

Dentro de lo corporal, se llaman propiamente “vivientes” aquellas cosas que tienen movimiento desde sí mismas, no movidas por algo extrínseco, como los animales y las plantas. Y porque cualquier operación, en cierto modo, es movimiento, se llaman “vivientes” todas las cosas que tengan operación desde sí mismas, no actuadas o movidas a actuar por otras cosas exteriores. Y porque la operación de la cosa sigue a su existencia, en el nombre de vida se entienden dos aspectos, a saber: el mismo ser del viviente, y que sea tal que le competa obrar *per se* por el hecho de que la operación o el movimiento del viviente está en él [o inhiere en él] por sí mismo²⁷.

²⁴ *De Ver.* q. 10, a. 8, c. Cf. ad 2: “Ninguno erró jamás en el hecho de que no percibiese que vive, lo que pertenece al conocimiento por el que alguien singularmente conoce qué se actúa en su alma; según el conocimiento por el que está dicho que el alma se conoce en hábito por su esencia. Pero en muchos ocurre el error acerca del conocimiento de la naturaleza de la misma alma en especie”; e *In I De Anima* lect. 1, n. 6: “Esta ciencia, acerca del alma, tiene ambas: porque no solo es cierta, en efecto, cualquiera experimenta esto en sí mismo, a saber, que tiene alma, y que el alma vivifica; sino también porque es más noble: en efecto, el alma es lo más noble entre las creaturas inferiores”. En el Comentario a la Ética (IX, lect. 11), Santo Tomás habla de “sentir la propia vida”. Puede verse también *S. Th.* I-II, q. 112, a. 5, ad 1 e *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 2, c.

²⁵ Cf. Carreño, J. E., “From Self Movement to *Esse*: the Notion of Life and Living Being in Thomas Aquinas”, *Angelicum*, vol. 92, n° 3, 2015, 347-376; *Vivere viventibus est esse. El vivir como perfección del ser en la obra de Tomás de Aquino*, EUNSA, 2020.

²⁶ Laurent, A., “De natura actionis immanentis secundum S. Thomam”, *Divus Thomas* XLI, 1938, 252: “Así, a partir de estas cosas que dijimos, aparece que falsamente se plantea que el movimiento y la mutación son algo esencial a los vivientes. De hecho, más perfecta es la vida cuanto menos hay en las operaciones de movimiento y mutación propiamente dichos” (traducción nuestra), citado por Sánchez del Bosque, M., *Doctrina de Santo Tomás sobre la vida*, 102-103.

²⁷ *In De Div. Nom.* 6, lect. 1.

La vida, entonces, se dice en un doble sentido, entitativo y operativo:

La vida se dice doblemente. En efecto, de un modo, la vida es lo mismo que el ser del viviente; como se dice en II *De Anima*, que vivir es ser para los vivientes (*vivere viventibus est esse*); y, de este modo, la vida del hombre resulta de la conjunción del alma con el cuerpo [...] De otro modo, la vida se dice la operación de la cosa viviente²⁸.

Así como el ente tiene ser, el viviente tiene vida. Vivo es un ente que tiene un ser que es vida. El viviente participa del ser según la medida de su naturaleza, de acuerdo con lo que indique su alma. El viviente es una substancia primera de una naturaleza, ya vegetativa, ya sensitiva, ya racional, ya intelectual, que se compone y se distingue realmente del ser, como la potencia con el acto. La vida como perfección participada es recibida por un sujeto participante, que limita esa perfección según un modo. El viviente no es su vida, tampoco es la vida, sino que por la vida que tiene se constituye en un viviente específico y determinado, con una perfección vital mayor o menor.

La composición y distinción real entre sujeto esencial y acto de ser, o vivir en este caso, como último constitutivo del ente finito vivo, fundamenta toda otra composición en el viviente dentro del orden predicamental, como la de supuesto y naturaleza, cuerpo físico orgánico y alma, y substancia y accidentes. Por eso, la vida que es el ser no es la vida que es el obrar. El viviente no es su vida porque no se identifica ni con su ser ni con su obrar. Esta estructura metafísica justifica el dinamismo del ente vivo, puesto que fundamenta su tendencia teleológica hacia su operación y su bien. Como el viviente no es su vivir, no está plenamente vivo, sino que tiene la capacidad de actualizar su vida cada vez más, mediante las operaciones como actos segundos. Por eso la vida no solo es ser, sino también obrar.

[A]quel ser que tiene la cosa en cuanto es moviente de sí misma a alguna operación, se dice propiamente la vida de la cosa, porque vivir para los vivientes es ser, como se dice en II *De anima*. Ahora bien, en nosotros ninguna operación hacia la que nos movemos, es nuestro ser; de allí que nuestro entender no sea nuestra vida, propiamente hablando, a no ser según que vivir se toma por el obrar, que es signo de la vida²⁹.

Si vivir es ser para los vivientes, y vivir es obrar para los vivientes, entonces el obrar de los vivientes también puede ser considerado su ser. De todas las operaciones del viviente, se considera su ser o vivir aquella que en él es más propia, específica y elevada. Así, la vida y el ser para los animales es sentir, pero para el hombre es entender³⁰. El entender es cierto ser y cierta vida. No es que el entender sea el acto de la esencia del hombre, como sostienen los idealistas, sino que el ser del hombre está en una naturaleza tal que se inclina fundamentalmente al entender:

²⁸ In II *Sent.* d. 38, q. 1, a. 2, ad 3. Cf. *De Ver.* q. 13, a. 4, ad 2: “Vivir se dice doblemente. De un modo, el mismo ser del viviente, que resulta del hecho de que el alma se une al cuerpo como forma. De otro modo, se pone el vivir por la operación de vida; como el Filósofo distingue en II *De Anima* el vivir mediante el entender y sentir, y otras operaciones del alma”. Puede verse también In I *Sent.* d. 8, q. 5, a. 3, ad 3.

²⁹ *De Ver.* q. 4, a. 8, c.

³⁰ Cf. In I *Metaphys.* lect. 1, n. 14-15: “la vida de los animales se rige por la imaginación y la memoria [...]. Ahora bien, vivir aquí no se toma según que es el ser del viviente, como se toma en el libro segundo del *De Anima*: cuando se dice, *vivir es ser para los vivientes*. Pues tal vivir del animal no es por la memoria y la imaginación, sino que precede a ambos. Se toma vivir por la acción de vida, como también solemos llamar vida a la conversación de los hombres. [...] Los hombres tienen, por encima de la experiencia, que pertenece a la razón particular, razón universal, por la que viven, como por aquello que es principal en ellos”.

El Filósofo toma allí vivir por la operación de vida [en II *De anima*, donde distingue vivir en usar alimento, sentir, moverse según lugar y entender]. O bien, debe decirse mejor que sentir y entender, y semejantes, a veces se toman por ciertas operaciones; otras veces, en cambio, por el mismo ser así de los que obran. En efecto, se dice en IX *Ethic.*, que *ser es sentir o entender*, esto es, tener naturaleza para sentir o entender³¹.

Pero propiamente la vida del ente no es *habere naturam ad sentiendum vel intelligendum*, sino *esse in tali natura*:

El nombre de vida se toma a partir de algo que aparece exteriormente acerca de la cosa, que es moverse a sí mismo; sin embargo, no se impuso este nombre para significar esto, sino para significar la substancia, a la que conviene según su naturaleza moverse a sí misma o actuarse de cualquier modo a la operación³². Y, según esto, “vivir” no es otra cosa que ser en tal naturaleza, y “vida” significa esto mismo, pero en abstracto; como este nombre “carrera” significa el mismo “correr” en abstracto³³. De allí que vivo no sea un predicado accidental, sino substancial³⁴. Sin embargo, a veces, la vida se toma menos propiamente por las operaciones de la vida, a partir de las cuales se asume el nombre de vida; como dice el Filósofo, en IX *Ethic.*, que *vivir es principalmente sentir o entender*³⁵.

Aunque *vivere viventibus est esse*, “vida” no es sinónimo de “ser”, sino que con esta palabra expresamos algo que, a pesar de estar contenido en la palabra “ser”, con esta misma palabra no expresamos. Realmente, el ser y la vida se identifican en el viviente, pero racionalmente se distinguen, de tal manera que *vita* o *vivere* agrega o explicita algo a *esse*. “El ser, en cuanto está en la vida, es la misma vida, puesto que la vida no añade sobre el ser otra cosa sino un determinado modo de ser o una determinada naturaleza de

³¹ *S. Th.* I, q. 18, a. 2, ad 1.

³² *In IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, qc. 3, c.: “La vida se dice doblemente. De un modo, el mismo ser del viviente; porque, como se dice en II *De Anima*, vivir es ser para los vivientes. Ahora bien, se dice que algo vive por el hecho de que puede moverse a sí mismo según alguna acción: de allí que también se diga que las plantas viven por el hecho de que se mueven según el aumento; y más aún los animales, en cuanto se mueven según el lugar, y en cuanto se mueven a sentir; en el hombre, ulteriormente, en cuanto puede moverse a querer y entender”.

³³ Cf. *SCG* I, c. 98, n. 2; *S. Th.* I, q. 54, a. 1, ad 2: “la vida no se relaciona de tal modo al vivir, como la esencia al ser [o sea, como la potencia al acto]; sino como la carrera al correr, de los cuales uno significa el acto en abstracto, otro en concreto. Por eso, del hecho que vivir sea ser, no se sigue que la vida sea esencia. Aunque a veces, también, la vida se pone por esencia; según que Agustín dice en *De Trinitate* que *la memoria y la inteligencia y la voluntad son una esencia, una vida*. Pero así no es tomada por el Filósofo cuando dice que *la acción del intelecto es vida*”. La habitud de la esencia al ser es, más bien, la que hay entre el que corre (*currens*) y el correr (*currere*), y, en este sentido, “correr” se dice en abstracto, mientras que lo que se dice en concreto es el “corredor”, como la blancura es el acto por el que lo blanco es de tal color (y se dice “blancura” en abstracto), pero lo blanco es la potencia o sujeto que recibe limitada y participadamente la blancura (significándose en concreto). El ser (*esse*) de aquello que es se dice en abstracto respecto de aquello que es (*ens*) en concreto. Por supuesto que aquí “abstracto” y “concreto” no significan algo así como “mental, ajeno a la realidad, fruto del pensamiento, universal lógico...” y “singular material...”, sino *ut quo* (“por lo que”) y *ut qui/quis/quid* (“el que o lo que”): el corredor corre por el correr; el correr no corre, no es el que corre, sino por el que corre el corredor; el ente es por el ser; el ser no es, sino que por él es el ente. Cf. *In De Hebdom.* lect. 2; Renard, H., “Essence and existence”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 21 (1946), 63-64.

³⁴ “Vivo se predica tanto del hombre como del animal substancialmente” *SCG* II, c. 58, n. 6.

³⁵ *S. Th.* I, q. 18, a. 2, c.

ente”³⁶, aquella a la que le compete actuarse a sí misma a la operación desde dentro. La vida es un “ser tal (*esse tale*) que proviene de tal forma”³⁷. “El vivir dice cierto ser especificado por un principio especial de ser; y, por esto, la diversidad de vida sigue a la diversidad de principios de vivir, pero más bien mira al supuesto subsistente”³⁸.

Así tenemos que “vida” (lo mismo que “vivir”, pero en abstracto) designa el acto primero más radical del ente vivo: el *esse*; al subsistente viviente que tiene ese ser recibido en una naturaleza ya vegetativa, ya sensitiva, ya racional, ya intelectual, a la que le compete o conviene moverse a sí mismo a obrar; a la forma substancial del viviente o alma, acto primero en el orden de la esencia³⁹, por la que el viviente recibe el ser, el vivir, la corporeidad y a partir de la cual puede obrar (habida cuenta de las potencias operativas vitales y, si es el caso, sus órganos correspondientes); finalmente, a la misma operación vital, acto segundo.

Grados de participación en el ser que es la vida

En este apartado no haremos propiamente la gradación detallada de los vivientes, sino que queremos indicar, especialmente, que la vida es un grado perfecto de ser y que la mente, o el entender que la acompaña, es un grado perfecto de vida⁴⁰, de tal manera que la vida según la mente es el modo más perfecto de participación del ser. Contra estas afirmaciones surge una objeción, a saber, que el ser es lo más perfecto de todo, por tanto, la vida no puede ser más perfecta que el ser. Pero hay que distinguir:

Como dice Dionisio en el mismo capítulo [*De Div. Nom.* 5], aunque el mismo ser sea más perfecto que la vida, y la misma vida que la misma sabiduría, si se consideran según que se distinguen por la razón, sin embargo, el viviente es más perfecto que el solo ente, porque el viviente también es ente; y el sabio es ente y viviente. Por consiguiente, aunque ente no incluya en sí viviente y sabio, porque no es preciso que aquello que participa del ser, participe de él según todo modo de ser, sin embargo, el mismo ser de Dios incluye en sí la vida y la sabiduría; porque ninguna de las perfecciones del ser puede faltar de Aquel que es el mismo ser subsistente⁴¹.

³⁶ *In De Causis* lect. 12.

³⁷ *SCG* I, c. 98, n. 2.

³⁸ *Quodl.* IX, q. 2, a. 2, ad 1.

³⁹ Cuando Aristóteles dice que vivir es ser para los vivientes, parece decirlo en este sentido, como el acto primero predicamental o esencial: la forma. Así lo interpreta el mismo Aquinate en su comentario a la frase correspondiente: “Es causa de alguno como substancia, esto es, como forma, lo que es causa del ser. Pues por la forma cada uno está en acto. Pero el alma es causa del ser para los vivientes; pues por el alma viven, y el mismo vivir es su ser: luego, el alma es causa del cuerpo viviente, como forma” *In II De Anima* lect. 7, n. 11. Con Santo Tomás, en cambio, como nota Owens, estamos en otro terreno, donde el ser es el acto primero del orden trascendental o entitativo, acto de la misma forma. “Accidental and essential character of being in Thomas Aquinas”, *Medieval Studies* 20 (1958), 16; cf. Ducoin, G., “Saint Thomas Commentateur d’Aristote”, *Recherches de Philosophie* I, 85, 1955. Para Wingell, erróneamente a nuestro juicio, que la vida sea el ser de los vivientes significa que sea su operación, la cual, a su vez, identificaría con su esencia (cf. “*Vivere viventibus est esse* in Aristotle and St. Thomas”, *The Modern Schoolman* 38 (2), 1961, 95).

⁴⁰ “Vivir es cierto ser perfecto” *SCG* I, c. 97, n. 4; “el hombre tiene vida perfecta, y similarmente cualquier naturaleza intelectual” *In Io.* c. 1, lect. 3.

⁴¹ *S. Th.* I, q. 4, a. 2, ad 3; Cf. I-II, q. 2, a. 5, ad 2; *In De Div. Nom.* 5, lect. 1.

El mismo ser, según toda su virtualidad, encierra o contiene en sí toda perfección, incluyendo la del mismo vivir y entender. Del mismo modo, la misma vida es un acto que contiene a la misma sabiduría. De acuerdo con la participación de un sujeto en estas perfecciones, encontramos que el solo ente es el que tiene ser según su modo mínimo; el viviente es más perfecto que el solo ente, porque tiene un ser más perfecto; finalmente, el inteligente o el que vive según la mente tiene un ser y una vida más perfecta. Que el viviente sea más perfecto que el solo ente, no implica que el vivir sea más perfecto que el ser; al contrario, supone que el ser mismo del viviente es más perfecto, que el viviente recibe o participa de la actualidad del mismo ser de un modo más intenso que el que solo la tiene en una naturaleza inanimada. Y lo mismo vale para el inteligente.

Ya habíamos dicho que la vida agrega algo al ser, pero no un añadido extrínseco o una perfección superior (como el acto se agrega a la potencia), sino una explicitación de algo que ya se contenía intrínsecamente en la perfección del mismo ser, que es lo más actual:

Esto que llamo ser es la actualidad de todos los actos, y a causa de esto es la perfección de todas las perfecciones. Y no debe entenderse que a aquello que llamo ser se le añada algo que sea más formal que él, determinándolo, como el acto a la potencia: [...] nada puede añadirse al ser que sea extraño a él, puesto que de él nada es extraño a no ser el no-ente, que no puede ser ni forma ni materia. Por eso, el ser no es determinado por otro como la potencia por el acto, sino más bien como el acto por la potencia. [...] Y, según este modo, este ser se distingue de aquel ser, en cuanto es de tal o cual naturaleza. Y por esto dice Dionisio que, aunque los vivientes sean más nobles que los existentes, sin embargo, el ser es más noble que el vivir: pues los vivientes no solo tienen vida, sino que, simultáneamente con la vida, tienen también ser⁴².

De este modo, la tesis de los grados de vida no es simplemente una doctrina física o incluso una tarea que principalmente lleva a cabo la ciencia particular (biológica, por ejemplo), sino una empresa metafísica, en la que Santo Tomás armoniza magistralmente, en su propia doctrina del *esse*, aristotelismo (acto y potencia, causalidad, grados de vida) y neoplatonismo (participación, tríada *esse-vivere-intelligere*). Que la vida se dé de modo gradual supone la metafísica del ser y la participación, es decir, contemplar judicativa y separativamente a la vida como un acto o perfección que no se tiene por esencia, identificándose con ella, sino que se recibe como la potencia recibe al acto, componiéndose y distinguiéndose con ella y limitándola a cierto modo particular de vivir. Que la vida se dé gradualmente, es un signo de que es una perfección participada.

Hay dos lugares principales donde Santo Tomás ofrece su clasificación de los múltiples grados de vida. El primero es *S. Th.* I, q. 18, a. 3, c.; el segundo, *SCG* IV, c. 11. Como no podemos desarrollarlos *in extenso*, es interesante notar, simplemente, los criterios sobre los que se basan las divisiones y algunas implicancias sobre la relación de la vida y la mente.

Según el primer texto, tanto más perfectamente se encuentra la vida en algo, cuanto más perfectamente le competa obrar desde sí mismo y no como movido por otro. En la operación hay que considerar el agente y la forma y el fin por los que la ejecuta. Las plantas ejecutan sus propios movimientos, pero a partir de un fin y una forma inscritos en ellas por naturaleza. Los animales se mueven conociendo, por tanto, su movimiento no brota solo desde su forma substancial, sino desde una forma aprehendida por el sentido

⁴² *De Pot.* q. 7, a. 2, ad 9.

(esto implica un moverse desde cierto juicio natural de la estimativa). Ya conocen también, en cierto sentido, el fin por el que obran, pero se dirigen a él como movidos por el instinto o impulso natural. El hombre obra a partir de un fin conocido intelectualmente, por tanto, de modo deliberado y libre y no por necesidad de naturaleza. De este modo, el moverse desde sí conviene sobre todo al que tiene mente, puesto por ella domina su acto y actúa por sí más que ser actuado por otro, contrario a lo que sostenía Freud.

Sin embargo, el primer principio, tanto de su conocimiento como de su afecto, le es dado por naturaleza. Lo primero que el intelecto concibe y en lo que resuelve todas las concepciones es el ente y lo que se sigue del ente. Desde la captación natural del ente y los primeros principios se sigue todo otro conocimiento intelectual y racional. Lo primero que la voluntad apetece también es el ente, bajo la razón de bien y, sobre todo, de bien o fin último. Todo el despliegue electivo de la voluntad está enraizado en y posibilitado por una tendencia natural al bien. El hombre, así, es movido por otro.

Siguiendo al segundo texto, tanto más alta es una naturaleza, cuanto más íntimo es aquello que emana desde ella. En las naturalezas de los cuerpos inanimados no hay emanación vital, sino la transmisión extrínseca de la propia forma (el fuego genera fuego). La planta ya es capaz de una emanación cuyo término es intrínseco a la misma planta, puesto que transforma los nutrientes en semilla interior, aunque su fruto termina siendo exterior. El animal emana desde sus potencias cognitivas una imagen de la cosa sensible, que permanece en el tesoro de su memoria. Sin embargo, la intimidad todavía es imperfecta, puesto que ningún sentido puede volver completamente sobre sí mismo o sobre la esencia misma del animal.

El hombre, en cambio, tiene un alma que, aunque se derrame sobre la materia dándole el ser, sin embargo, como dice la proposición 15 del *De Causis*, retorna completamente hacia sí misma teniendo el ser por sí misma, subsistiendo⁴³. De allí que posea potencias que no sean actos de órganos, sino que emergen de la materia corporal. Por eso, los actos de estas potencias pueden volver totalmente sobre sí, de tal modo que el hombre puede conocer y amar, no solo su objeto, sino su misma esencia.

La reflexividad humana, sin embargo, no es totalmente íntima: la substancial no lo es, porque el alma, en cierto modo, se exterioriza al cuerpo en cuanto forma; la operativa tampoco, porque está condicionada por el conocimiento de las cosas materiales.

Antes de entrar en contacto con las realidades corpóreas, el hombre ya tiene un alma subsistente en el ser inmaterial, por tanto, ya goza de actualidad. Esta actualidad implica un conocimiento habitual de sí, es decir, una presencia constante de su mismo ser, que lo dispone a percibirse existencialmente en el ejercicio de cualquier operación (cuya dirección primera será hacia la esencia de alguna cosa material).

Cuando el hombre entiende, emana o hace proceder desde su intimidad una concepción acerca de la cosa entendida, que se llama “intención entendida”, “verbo mental” o “palabra del corazón”. A tal punto la inteligencia o la mente son vida, que usamos la imagen de la concepción, la generación o el nacimiento para hablar de su acto. Santo Tomás llama “útero espiritual” tanto a la inteligencia que concibe, como a la familia que cría y educa. Ahora bien, en ninguna mente creada, la palabra emanada del corazón,

⁴³ Cf. *In De Causis* lect. 7 et 15; *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 5, ad 3; *In II Sent.* d. 19, q. 1, a. 1, c.; *De Ver.* q. 1, a. 9, c.; q. 2, a. 2, ad 2; *S. Th* I, q. 14, a. 2, ad 1. Echavarría, M., “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”, *Espíritu* LXII (2013), 283-289.

que permanece en lo íntimo del que la pronuncia, se identifica con la misma substancia del dicente.

Sintetizando ambos pasajes, la mayor vitalidad en la que consiste el obrar desde sí propio de las substancias personales, responde a que el principio de su operación es una palabra emanada en lo íntimo de su corazón. El hombre vive de su mente y, especialmente, de la palabra de su mente, pues desde ella concibe y juzga lo que conoce y a partir de lo cual pasa a la operación. Ya lo decía San Agustín: “nadie hace algo queriendo, que primero no lo haya dicho en su corazón”⁴⁴.

Modos de vida según que la vida es operación

Dentro de la vida en su sentido operativo, Santo Tomás, siguiendo la Ética de Aristóteles, distingue otro sentido de vida, que desde la psicología (Adler, Frankl) podríamos llamar “sentido de la vida”⁴⁵:

Se manifiesta que cada viviente vive por la operación que le es máximamente propia, hacia la que máximamente se inclina, como la vida de las plantas se dice que consiste en el hecho de que se nutren y generan, la de los animales en que sienten y se mueven, y la de los hombres en que entienden y actúan según la razón⁴⁶.

Entender y actuar según la razón, es decir, conforme a la virtud (“por la que se vive rectamente”, según la definición agustiniana de Pedro Lombardo⁴⁷), vivir según la mente o la vida de la mente, podríamos decir, es la vida propia y máximamente humana, hacia la que todo hombre se inclina. Ahora bien, el hombre también puede pensar que su vida es otra cosa, estimando que su vida no es principalmente la mente, tendiendo hacia una operación o concentrando toda su energía hacia una vida que no le es propia y hacia la cual no tiene inclinación natural:

La vida se dice doblemente. De un modo, el mismo ser del viviente. [...] Puesto que la perfección de cualquier potencia es su acto, por eso, en segundo lugar, el nombre de vida fue trasladado para significar la operación hacia la que algo se mueve a sí mismo, como sentir se llama vida animal, y entender la vida del hombre: y, según este modo, cada uno piensa que su vida es aquella operación a la que máximamente tiende, como si todo su ser estuviera ordenado a esto; según

⁴⁴ *De Trinitate* IX, 7. Un pasaje semejante de Santo Tomás es el siguiente: “primero se entiende algo como verdadero, y así después se desea como bueno; y allí se afirma y reposa la operación interna, como en el fin; pero desde aquí comienza el proceso de la operación hacia lo exterior, porque por el hecho de que el intelecto desea y ama algo preconsiderado como bueno, comienza a obrar exteriormente hacia aquello” *De Pot.* q. 9, a. 9, ad 14.

⁴⁵ Adler, A., *El sentido de la vida*, Miracle, Barcelona, 1970; Frankl, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, 2015.

⁴⁶ *S. Th.* II-II, q. 179, a. 1, c. Es un principio metafísico que todo ente se ordena naturalmente hacia su operación propia, específica y perfecta (lo que Aristóteles llama *ἔργον*) como hacia su fin último. Cf. *In IV Sent.* d. 49, q. 3, a. 4, qc. 3, ad 4; *S. Th.* I-II, q. 3, a. 2, c.; III, q. 9, a. 1, c.; *SCG* III, c. 113; *In II Cael.* lect. 4.

⁴⁷ *S. Th.* I-II, q. 56, a. 1, ad 1: “Vivir se toma doblemente. En efecto, a veces, se dice vivir el mismo ser del viviente [...]. De otro modo, vivir se dice la operación del viviente, y, así, por la virtud se vive rectamente, en cuanto por ella alguien obra rectamente”. Cf. q. 55, a. 4.

el cual se dice en el modo de hablar: “este lleva tal o cual vida”. Y, así, los Epicúreos sostuvieron que la bienaventuranza era la vida voluptuosa⁴⁸.

La vida es operación, pero no cualquier operación, sino aquella que más nos empeñamos o esforzamos en realizar⁴⁹, la que, agrega Aristóteles, más disfrutamos hacer y más queremos compartir con nuestros amigos:

Vemos que los hombres quieren conversar con sus amigos según la acción en la cual principalmente se deleitan, que consideran su ser, y en razón de lo cual eligen su vivir, como ordenando toda su vida a esto. Y de allí es que algunos quieren beber simultáneamente con los amigos. Otros simultáneamente jugar a los dados, otros simultáneamente ejercitarse, por ejemplo, en torneos, luchas y otras cosas semejantes, o también simultáneamente cazar o simultáneamente filosofar, de modo tal que todos, en aquella acción que aman máximamente entre todas las de esta vida, quieren permanecer con los amigos. En efecto, casi como queriendo convivir con los amigos, hacen semejantes acciones en las cuales máximamente se deleitan y en las cuales consideran que consiste toda su vida. Y en tales acciones comunican con los amigos, comunicación con los cuales juzgan que es el convivir. Y así es patente que convivir es elegibilísimo en la amistad⁵⁰.

También se puede llamar “nuestra vida” a aquel bien supremo o fin último que se alcanza mediante esta operación. Una cosa es el acto subjetivo en el que consiste esencialmente la vida, otra el bien objetivo en el que ella consiste causalmente. La vida como ser de una substancia según una naturaleza tal que le competa moverse o actuarse a sí a la operación no se resuelve plenamente en la línea de la causa formal, sino en la línea de la causalidad final. Si la vida implica actuarse y, en lo práctico, el principio es el fin, la vida consiste principalmente en el fin-bien que origina el movimiento.

La vida implica cierta moción. Pues se dicen que viven aquellas cosas que se mueven desde sí mismas. Y, por eso, la vida del hombre parece que es radicalmente aquello que es principio del movimiento en él. Ahora bien, esto es aquello a lo que el afecto se une como a su fin, porque a partir de esto el hombre se mueve hacia todas las cosas. Por eso, algunos llaman “su vida” a aquello por lo que se mueven a obrar, como los cazadores a la caza, y los amigos al amigo⁵¹.

⁴⁸ *In IV Sent.* d. 49, q. 1, a. 2, qc. 3, c.; cf. *S. Th.* I, q. 18, a. 2, ad 2: “Aquella operación, que es deleitable al hombre, hacia la que se inclina, a la que frecuente y hacia la que ordena su vida, se llama vida del hombre”.

⁴⁹ Santo Tomás habla del *studium vitae*, el “empeño, esfuerzo o afición vital”, que en psicología se podría llamar “motivación”. *In III Sent.* d. 35, q. 1, a. 1, c.: “se dice que la vida de cada hombre consiste en esto: en lo que gasta el mayor esfuerzo y pone el máximo cuidado (*summum studium impendit et curam*)”; *In I Cor.* c. 3, lect. 2: “Algunos ordenan el *studium* de su vida hacia los bienes espirituales, sin tender hacia los bienes temporales, a no ser en cuanto lo requiere la necesidad de la vida corporal. Pero otros aplican el *studium* de su vida a procurar los bienes temporales, utilizando, sin embargo, las cosas espirituales para la dirección de su vida”. Cf. *SCG III*, c. 63, n. 3; *S. Th.* II-II, q. 179, a. 2, obj. 3.

⁵⁰ *In IX Ethic.* lect. 14, n. 5-6. Cf. *S. Th.* II-II, q. 179, a. 1, c.: “En los hombres, la vida de cada hombre parece ser aquello en lo que máximamente se deleita, y a lo que máximamente tiende, y en esto cualquiera quiere especialmente convivir con el amigo, como se dice en *IX Ethic.*”; *In Gal.* c. 2, lect. 6: “Se dice que el hombre vive cuanto a aquello en lo que principalmente afirma su afecto, y en lo que máximamente se deleita. Por esto, los hombres que se deleitan máximamente en el estudio o en la caza, dicen que esto es la vida de ellos”.

⁵¹ *In Phil.* c. 1, lect. 3. Cf. *Ética a Nicómaco VI*, c. 5, 1140b 15-16: “los principios de las acciones son aquello en orden a lo cual se actúa”

La vida, en este sentido operativo, en los vivientes racionales, se llama εὐδαιμονία⁵². Según lo que los hombres consideran su felicidad (ya sea objetiva-causal o subjetiva-esencialmente considerada), Aristóteles ha distinguido tres grandes géneros de vida (“estilos de vida”, según la expresión de Adler), que simplemente enumeramos: 1. Vida voluptuosa (βίος ἀπολαυστικός), para quienes el bien supremo es el placer según el sentido (sobre todo del tacto) o la operación sensitiva (perceptiva y apetitiva). Esta vida, más que humana, es brutal o animal. 2. Vida política o civil (βίος πολιτικός), donde ingresa también la vida práctica o moral y la vida poiética o técnico-artística, que consiste en el bien honesto según la razón práctico-poiética. 3. Vida contemplativa, especulativa o teórica (βίος θεωρητικός), que consiste en el bien honesto según la razón especulativa, no fundamentalmente en las ciencias, sino en la sabiduría.

La vida práctica es la vida propiamente humana, puesto que es la proporcional al hombre⁵³. La vida contemplativa es superior al hombre. Sin embargo, el hombre debe esforzarse, ya según Aristóteles, por vivir según su mente:

Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino. [...] Si, por tanto, la mente es divina respecto del hombre también la vida según ella es divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible immortalizarnos y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; en efecto, aún cuando es pequeño en volumen, excede con mucho a todo lo demás en potencia y dignidad. Parecería también que cada uno es ese elemento suyo precisamente, si cada uno es lo principal y lo mejor que hay en él; por consiguiente, sería absurdo no elegir la vida de uno mismo sino la de otro⁵⁴. Lo que dijimos anteriormente viene a propósito también ahora: lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya

⁵² Hace ya un par de décadas, el surgimiento de la corriente llamada “psicología positiva” (Seligman, Peterson, Csikszentmihályi), ha puesto su interés en varios temas de la ética eudaimonística y de la virtud, especialmente de corte aristotélico. Para estos autores, la psicología ya se ha ocupado suficientemente de lo “negativo” (traumas, patologías, etc.) y debería enfocarse en la plenitud vital, la vida buena, lo sano, normal y maduro: “Ha llegado el momento de contar con una ciencia cuyo objetivo sea entender la emoción positiva, aumentar las fuerzas y las virtudes y ofrecer pautas para encontrar lo que Aristóteles denominó ‘buena vida’” Seligman, M., *La auténtica felicidad*, Vergara, Barcelona, 2003, 11; citado en Echavarría, M., “Carácter, eudaimonía y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la psicología”, *La filosofía hoy: en la academia y en la vida*, eds. Manuel Ortiz de Landázuri y Cruz González-Ayesta, EUNSA, 2016, 227.

⁵³ *S. Th.* II-II, q. 51, a. 1, c.: “entre los demás actos del hombre, le es propio aconsejar, porque esto implica cierta inquisición de la razón acerca de las cosas por actuar, en las cuales consiste la vida humana; pues la vida especulativa está sobre el hombre, como se dice en *X Ethic.*”.

⁵⁴ Vivir la vida propia y no la de otro, nos da la idea de “vivir o ser auténtico/auténticamente”. Sánchez del Bosque traduce por “autenticidad” la poco tratada expresión tomista *veritas vitae*: “la verdad de la vida se dice particularmente, según que el hombre realiza en su vida aquello hacia lo que se ordena por el intelecto divino” *S. Th.* I, q. 16, a. 4, ad 3. Cf. *Doctrina de Santo Tomás sobre la vida*, 358-360; Gomila, G., “La noción de *veritas vitae* en Santo Tomás de Aquino”, *Studium. Filosofía y Teología*, 11 (21-22), 2008, 21-38; Reinhardt, E., “La *veritas vitae* en los escritos de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, 2003, 313-320.

que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz⁵⁵.

Conclusión

La vida aparece, primeramente, en la experiencia de que hay cosas que se mueven a sí mismas, como una planta que gira hacia el sol o un león que persigue una gacela. De allí, se capta que vivo es aquello que cuenta con un principio interior desde el cual brota su propio movimiento. Por eso, los animales que se mueven por sus sentidos a sentir o los hombres que se mueven por su intelecto a entender, decimos que están vivos. La vida se predica, así, de la substancia a la que le compete actuarse a sí misma al movimiento en sentido propio, como acto de lo imperfecto o de lo que está en potencia (v. gr. desplazarse), o en sentido impropio, como acto de lo perfecto o de lo que está en acto (v. gr. entender).

Aquello por lo que un viviente inmediata o próximamente opera son sus potencias, pero, en último término, opera por aquello por lo que primeramente está en acto, es decir, su alma. La *ψυχή* es el acto o entelequia primera del cuerpo físico orgánico que tiene vida en potencia, aquello por lo que primera, remota o mediatamente el viviente se nutre, crece, se reproduce, se traslada, percibe, se emociona, quiere y entiende.

Lo propio de la metafísica de la vida de Santo Tomás es captar al ser mismo del viviente como aquello por lo que radicalmente está en acto y vive, como su vida misma. Siguiendo a Aristóteles, sostiene que *vivere viventibus est esse*. Secundariamente, la vida es la operación del viviente. Vivir, en concreto, o vida, en abstracto, es el ser de una substancia tal que le conviene moverse o actuarse a la operación según su naturaleza, de acuerdo con lo que permita su alma o forma subsistente. Menos propiamente, vida es el mismo acto segundo que surge como perfección del viviente en acto: vivir es sentir o entender, decía también Aristóteles.

Si nos concentramos en la vida en cuanto es el ser de los vivientes, encontramos que ella se compone y se distingue realmente del sujeto o supuesto subsistente que la recibe según la medida o el modo de su naturaleza. La vida, entonces, es una perfección participada por los vivientes finitos. Por esto, se encuentra en ellos de modo gradual y múltiple. La mente, que constituye el núcleo personal, aparece, así, como la más perfecta participación en el ser y la vida. La vida es el ser perfecto y el entender es la vida perfecta.

Si nos concentramos en la vida en cuanto es la operación de los vivientes, especialmente de los racionales, encontramos que el principio más radical del obrar es el fin hacia el cual tiende. Si la vida es automoción y lo que más mueve es el fin, la vida es principalmente el fin de cada hombre. Por eso, el bien al que alguien máximamente tiende, al que ordena todo su ser, en el que más se deleita y reposa, el que quiere compartir con los amigos, ese decimos que es “la vida” de alguien.

Precisamente como el hombre se mueve libremente, él es capaz de hacer consistir su vida en una operación y en un fin último que no es aquel al que lo inclina profundamente su naturaleza. Algunos llevan una vida voluptuosa, otros, práctica, pero la vida que hace verdaderamente feliz es la contemplativa, la vida según el grado de vivir propio del hombre: su mente.

⁵⁵ *Ética a Nicómaco* X, c. 7, 1177b 27-1178a 8. Utilizamos la traducción de María Araujo y Julián Marías, ed. Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, 167.

Pensamos que es fundamental para la práctica psicológica, para entender y ayudar a las personas, el reconocimiento de su vitalidad: de su ser personal; de la operación de la que ella es dueña y que no solo proviene desde ella misma, sino que también permanece en ella como configurándola; y de la orientación vital última que da sentido a toda su existencia.

Referencias

ADLER, Alfred. *El sentido de la vida*. Barcelona: Miracle, 1970.

AGUSTÍN DE HIPONA. *La Trinidad*. En: *Obras Completas*, Tomo V. Madrid: BAC, 1956.

ARISTÓTELES. *Acerca del alma; Ética a Nicómaco; Metafísica*. Madrid: Gredos, 1978, 1985, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Trad. María Araujo y Julián Marías, Clásicos Políticos, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

BRETON, Stanislas. “Saint Thomas et la Métaphysique du vivant”. *Aquinas*, v. 4, n. 3, 1961.

CANALS VIDAL, Francisco. *La esencia del conocimiento*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias, 1987.

CARREÑO, Juan Eduardo. “From Self Movement to *Esse*: the Notion of Life and Living Being in Thomas Aquinas”. *Angelicum*, v. 92, n. 3, 2015, p. 347-376.

CARREÑO, Juan Eduardo. “The Possibility of an Artificial Living Being in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas”. *Angelicum*, v. 94, n. 4, 2017, p. 635-672.

CARREÑO, Juan Eduardo. *Vivere viventibus est esse. El vivir como perfección del ser en la obra de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA, 2020.

CLAPARÈDE, Édouard. *L'Education fonctionnelle*. París: Fabert, 2003.

DUCOIN, Georges. “Saint Thomas Commentateur d'Aristote”. *Recherches de Philosophie*, v. I, 85, 1955.

ECHAVARRÍA, Martín. “Carácter, eudaimonía y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la Psicología”. En: *La filosofía hoy: en la academia y en la vida*. Eds. Manuel Ortiz de Landázuri y Cruz González-Ayesta. Pamplona: EUNSA, 2016, p. 223-239.

ECHAVARRÍA, Martín. *Corrientes de Psicología Contemporánea*. La Plata: UCALP, 2011.

- ECHAVARRÍA, Martín. “El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino”. *Espiritu*, v. LXII, 2013, p. 277-310.
- ECHAVARRÍA, Martín. “La naturalización del alma en la psicología contemporánea”. En: Martínez Lucena, J., Barraycoa Martínez, J. (Eds.), *Hombre/Animal. La disolución de una frontera*. Valencia: Scire, 2012, p. 157-194.
- ECHAVARRÍA, Martín. “Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia”. En: *La formación del carácter por las virtudes. Estudios interdisciplinarios*, Vol. II: Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas. Valencia: Scire, 2015, p. 209-233.
- FRANKL, Victor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 2015.
- FREUD, Sigmund. *El yo y el ello*. En: *Obras Completas*, Vol. 3. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- GOMILA, Guillermo. “La noción de *veritas vitae* en Santo Tomás de Aquino”. *Studium. Filosofía y Teología*, v. 11, n. 21-22, 2008, p. 21-38.
- LAURENT, Aemilius. “De natura actionis immanentis secundum S. Thomam”. *Divus Thomas*, v. XLI, 1938, p. 233-253.
- LERSCH, Philipp. *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Scientia, 1974.
- OWENS, Joseph. “Accidental and essential character of being in Thomas Aquinas”. *Medieval Studies*, v. 20, 1958, p. 1-40.
- REINHARDT, Elisabeth. “La *veritas vitae* en los escritos de Tomás de Aquino”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, v. 10, 2003, p. 313-320.
- RENARD, Henri. “Essence and existence”. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, v. 21, 1946, p. 53-65.
- SÁNCHEZ DEL BOSQUE, Manuel. *Doctrina de Santo Tomás sobre la vida. Una raíz de la modernidad*. Salamanca, 1983.
- SELIGMAN, Martin. *La auténtica felicidad*. Barcelona: Vergara, 2003.
- STEIN, Edith. *El castillo del alma*. En: *Obras selectas*. Burgos: Monte Carmelo, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia*. Coord. Enrique Alarcón. *Corpus Thomisticum*.
- WINGELL, Albert. “*Vivere viventibus est esse* in Aristotle and St. Thomas”. *The Modern Schoolman*, v. 38, n. 2, 1961, p. 85-95.