

EL ALMA Y SU PERSONA. LA RELACIÓN MENTE-
CUERPO SEGÚN ARISTÓTELES Y SU INTERPRETACIÓN
POR SANTO TOMÁS DE AQUINO

THE SOUL AND ITS PERSONA. THE MIND-BODY RELATIONSHIP
ACCORDING TO ARISTOTLE AND ITS INTERPRETATION
BY ST. THOMAS AQUINAS

JORGE MARTÍNEZ BARRERA*

Resumo: El propósito de este trabajo es el de señalar la existencia de ciertos problemas antropológicos no resueltos en Aristóteles y en S. Tomás, los cuales derivan de una vacilante comprensión de la relación cuerpo-mente. En el caso de Aristóteles tenemos una verdadera novedad en la comprensión del ente humano a partir de la teoría hilemórfica, de relaciones entre el alma y la mente (*psyché – noûs*).

Palavras-chave: Aristóteles; Tomás de Aquino; unidade vivente; intelecto.

Abstract: The aim of this article is to draw attention to certain unresolved anthropological problems in Aristotle and St. Thomas. These problems arise from a tension in their understanding of the connection between mind and body. In the case of Aristotle, his understanding of the human being and of the relations between soul and mind (*psyché-noûs*) is genuinely novel because of his hylomorphic theory.

Key-words: Aristotle; St. Thomas Aquinas; Living unity; Intellect.

El *Tratado sobre el alma* de Aristóteles puede ser considerado una obra de madurez por dos razones. En primer lugar, allí no hay un tratamiento del tema donde las consideraciones religiosas lleven la voz cantante; el estudio del alma es abordado desde un punto de vista estrictamente científico. En segundo término, en esa obra encontramos un empleo sistemático de la teoría hilemórfica y de los conceptos de acto y potencia, los cuales son empleados nada menos que

* Jorge Martínez Barrera é professor na Pont. Univers. Católica de Chile, Santiago. E-mail: jmartinh@puc.cl

para la definición del alma¹. A esto último debemos agregar también el uso de uno de los pocos términos probablemente creados por Aristóteles, el de *entelequia*.

Por una razón metodológica habitual en sus obras, el Estagirita comienza analizando la opinión de sus predecesores. Parece haber un acuerdo general en el sentido de que el alma es el principio de los seres vivos (*DA* 402a 7). Es necesario explicar por qué los vivos son organismos unitarios, relativamente autosuficientes, con partes anhomeoméricas y con capacidad para la ejecución de ciertas funciones más o menos complejas, cuyos “modelos” específicos, al repetirse en los individuos, sugieren la existencia de un plan general. Los vivos se diferencian de los seres inertes, cuyas partes son por lo general homeoméricas. Los seres inertes, además, son incapaces de ejecutar regularmente ciertas operaciones por sí mismos, y difieren fundamentalmente de los vivos en que carecen de una organización de acuerdo a un plan. En una primera aproximación científica al problema; el alma aparece entonces, por lo menos, como un principio explicativo de la dinámica propia y natural de los seres vivos, y aquello de lo que carecen los no vivos, puesto que estos últimos no son capaces de ejecutar las operaciones vitales. Esta convicción aparece también en el Tratado sobre las partes de los animales, donde se afirma claramente que el campo epistémico formal del estudio del alma es la biología². Hay que analizar además la cosa misma que el alma es. ¿Es ella una substancia (como tratará de argumentar el propio Aristóteles), una cualidad (como erradamente parecen afirmar los pitagóricos con su teoría del alma-armonía), una cantidad (como de manera igualmente equivocada sostiene el mismo Platón en el *Timeo* al identificar las Ideas con los números: 45b)?

También es de la mayor importancia determinar si aquella definición o cuasi definición general de que el alma es principio de la vida, puede aplicarse a todas las almas, o bien será preciso hallar una definición diferente para cada una de las especies de alma, según que su expresión sea botánica, animal o humana. Cuando examina la opinión de sus predecesores, Aristóteles deja planear la sospecha de que uno de los errores más frecuentes en la comprensión del alma es la consideración de ésta como una especie de elemento más sutil interior al ser vivo. El inventario de esas opiniones es el tema del capítulo 2 del Libro I. Allí ve-

¹ BOS, Abraham sostiene que la interpretación hilemórfica habitual, especialmente del texto de *De anima* II, 1, es manifiestamente errónea pues se basa en una equivocada lectura de la expresión *sómata physika* de 412a 1 *Aristotle's Psychology: The Traditional (hylomorphic) Interpretation Refuted* [<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Anci/AnciBos.htm>]

² *De part. an.* 641a 18-23.

mos cómo Demócrito sostiene que el alma es como un fuego o sustancia cálida, Leucipo que es un conjunto de átomos. Empédocles afirma a su vez que el alma es una mezcla de los cuatro elementos y Diógenes que está hecha de aire porque es el más sutil de todos los cuerpos. Otros pensadores más superficiales, como Hipón, aseguran que el alma es agua, tal vez por haber observado que la simiente de los seres vivos es húmeda. Otros entienden que es la sangre. El único que parece haber dicho algo más sensato es Anaxágoras al sugerir una proximidad entre la mente y el alma como principio de la vida³. Pero Anaxágoras no ha explicado con claridad los detalles de esta cercanía y tampoco el modo como la mente llega a conocer. La idea común de estos filósofos cuando vemos el lenguaje que emplean, con la honrosa excepción de Anaxágoras, es que hablan casi en los mismos términos que el autor cómico Filipo, quien “explica los movimientos que Dédalo impartía a su Afrodita de madera diciendo que vertía mercurio dentro de ella” (*DA*, 406b 19-20).

Del análisis de sus antecesores, el Estagirita retiene entonces dos puntos: primero, que la vida es en general algo relacionado con el movimiento, la sensación y el conocimiento; segundo, que estas manifestaciones tienen como causa la acción de un principio al cual llaman “alma”. Ellos han visto acertadamente que una de las diferencias primarias entre los seres vivos y los inertes es el movimiento propio de ellos y no solamente el debido a causas extrínsecas. Los vivientes poseen la capacidad de movimiento de manera “natural”, dice Aristóteles, esta capacidad forma parte de lo que ellos son. El movimiento no es “accidental”. Ahora bien, la causa de ese movimiento, puesto que el mismo es intrínseco y natural, es precisamente el alma (*DA*, 406a 14-15).

Los antiguos han logrado tematizar el asunto del movimiento interno y propio del ser vivo como algo esencialmente vinculado con el alma. También debemos a ellos la intuición de que, a pesar de un materialismo a veces grosero, el alma es también algo incorpóreo o tiene que ver con la incorporeidad (*tó asomátos*: *DA*, 405b 12). Pero a los filósofos anteriores critica el no haber sido capaces de dar una definición adecuada del alma, probablemente porque no entendieron bien la relación existente entre el alma como principio informador de un ser viviente y los elementos físico-químicos que lo componen. Las críticas aristotélicas a la mayoría de los filósofos anteriores apuntan a señalar que, a pesar de conceder

³ Emplearé indistintamente los términos “mente”, “*noûs*” e “intelecto”. Amélie O. Rorty no está de acuerdo con traducir *noûs* por *mente* debido a sus numerosas connotaciones postcartesianas. Ver: RORTY, A. O., “*De anima*: its agenda and its recent interpreters”. In: NUSSBAUM, Martha C., RORTY, A. O. (eds.) *Essays on Aristotle's De anima*. Oxford: Clarendon Press, 1996, p.7.

una relativa incorporeidad al alma, en el fondo ellos no han logrado deshacerse por completo de la idea de que esa incorporeidad ha de ser entendida como una mayor sutileza o tenuidad física respecto del cuerpo que ella anima, pero no como una completa inmaterialidad. Estas críticas, como se verá al comienzo del Libro II, van dirigidas a resaltar la propia posición aristotélica a favor de los conceptos que permiten comprender esa incorporeidad en su relación con lo corporal, es decir, los conceptos de materia y forma, de potencia y acto.

Y en cuanto al asunto del movimiento, tampoco los antiguos han sido muy claros en dos asuntos capitales: no han identificado las clases de movimiento existentes y, sobre todo, no han resuelto si el alma es ella misma movida o, en tanto principio, es una especie de motor inmóvil. Incluso hasta parecen inclinarse por la idea de que el alma misma está sujeta al movimiento. Esto justifica todo el capítulo 3 del Libro I, cuyas palabras iniciales son: “Debemos comenzar nuestro examen con el movimiento”. Una buena parte de los errores antiguos está en la idea de que el alma, en el fondo, es algo que posee una cierta magnitud espacial (DA, 407a 3-4). Esta idea no podía sino ser complementaria de la anterior, es decir, de aquella que no lograba comprender cabalmente la inmaterialidad del alma. Por cierto, si el alma no es completamente inmaterial, es lógico pensar que deba tener una magnitud espacial.

En ese sentido, la importancia del *Tratado del alma* es que aparece allí por primera vez el empleo filosófico de un vocabulario que, sin consistir en neologismos *ad hoc*, posee sin embargo el rigor apropiado para entender la relación del alma con su cuerpo. La precisión conceptual, aun cuando no requiera de la invención de palabras extrañas al uso corriente, es un aliado para la mejor comprensión de las cosas que aquí están en juego. Me refiero específicamente al uso filosófico de los conceptos de materia, forma, potencia y acto, así como también a las proyecciones filosóficas de los conceptos empleados en el análisis de los distintos tipos de movimiento⁴.

La referencia a los filósofos anteriores tiene además el interés adicional de permitir a Aristóteles exponer su propia visión del problema del alma. A todo

⁴ NUYENS, François sostiene en su notable trabajo *L'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain: Éditions de l'institut supérieur de philosophie, 1973; 1ª ed. en holandés en 1939) que “(...) constatamos que en general Aristóteles casi no se preocupa por emplear una terminología precisa y coherente. En la gran mayoría de los casos se conforma con notar la ausencia de un término propio para designar alguna cosa dada o para expresar un concepto determinado y se abstiene de toda tentativa en vistas de colmar esta laguna. (...) en principio Aristóteles rechaza el empleo de una terminología personal. Los términos consagrados por el uso también satisfacen las necesidades en el dominio de la filosofía y sólo excepcionalmente hay que apartarse de esto” (pp. 205-206. Traducción propia).

lo largo del Libro I, y ya desde su primer capítulo, el Estagirita deja planteado el problema que constituye el eje central del *Tratado sobre el alma*: la relación entre la *psyché* y el *noûs*, entre el alma y la mente⁵. Podemos decir entonces que todo el Libro I consiste en un análisis de las doctrinas de sus predecesores y en la introducción de su propio punto de vista acerca del alma.

Hay además dos asuntos muy importantes abordados de manera sucinta en los dos últimos capítulos del Libro I. El primero de ellos es la especial naturaleza de la mente (*noûs*). Ésta no parece guardar proporción con el cuerpo en cuanto a su substancia. Una particularidad primordial de la substancia mental es su incorruptibilidad (*DA*, 408b 20-21). La mente es incorruptible, y si bien es cierto que con la vejez la capacidad de pensar parece declinar, en realidad, lo que declina no es la mente sino algún órgano corporal empleado por ella como un instrumento. Pero la desaparición del instrumento no implica necesariamente la de la función. Lo que sucede con la mente en la ancianidad, dice Aristóteles, es lo mismo que sucede con los órganos de los sentidos. Si un anciano, por ejemplo, recibiera la córnea de un hombre joven, su vista sería tan buena como en sus años juveniles (*DA*, 408b 19-25). Pero en sí misma la mente es impasible (*apatbés*) (*DA*, 408b 25). En efecto, “la mente es sin duda algo más divino e impasible” (*DA*, 408b 29). Es justamente esta particular naturaleza de la mente y su relación con la *psyché* lo que constituirá el gran problema sin solución evidente en el texto aristotélico. De todos modos, uno de los términos de la dificultad ya está anunciado en este capítulo 4 del Libro I, a saber, el carácter incorruptible, impasible y divino de la mente que de una manera inexplicable e inexplicada está en nosotros, y cuya función informadora respecto del cuerpo humano no resulta clara.

El otro tema importante y con el cual concluye el capítulo 5 del Libro I del *Tratado del alma*, es el de la indivisibilidad de la misma frente a la opinión de algunos filósofos, entre ellos el Platón del *Timeo* (69c), para quienes “el alma es divisible, y una parte piensa, en tanto que la otra desea” (*DA*, 411b 5). Pero aquí se plantea un aspecto complementario del problema anterior. El Estagirita es perfectamente consciente de las dificultades del asunto si se renuncia a la tesis de la compartimentación del alma. Veamos el texto:

Se podrá preguntar también, en lo que respecta a las partes del alma, qué poder ejerce cada una de ellas sobre el cuerpo. Pues si es el alma total la que mantiene la unidad íntegra del cuerpo, es lógico que cada una de esas partes asegure la continuidad de

⁵ Una de las tesis centrales de la obra de François Nuyens es la unidad del *Tratado del alma* frente a la opinión de Jaeger, entre otras razones porque el problema noético está presente ya desde el principio, lo mismo que la concepción del alma entera como entelequia.

alguna parte del cuerpo. Sin embargo, esto parece imposible; *es difícil aun imaginar de qué parte corporal la mente conservaría la unidad o cómo lo haría.* (DA, 411b 14-18. Itálicas mías)

En estas últimas líneas está anunciado, prácticamente con todas sus letras el problema que habrá de quedar sin solución en este *Tratado*: si el alma entera, en este caso la humana, no tiene partes y es toda ella principio de vida de un cuerpo, entonces, ¿cuál es el papel informador de la mente respecto del cuerpo? ¿cómo se explica, entre otras cosas, que si el *noús* es incorruptible, inmortal, impassible y divino, no pueda hacer participar de estas características al cuerpo? El *noús* en definitiva, con su carácter de “separado” (*choristós*), ¿es o no una función del alma humana? En otras palabras, si hay verdaderamente en nosotros tal cosa como un *noús* y éste está vinculado con la *psyché* de manera substancial, entonces será preciso atribuirle alguna función informadora del sujeto corporal donde él se manifiesta. Pero si esto es así, entonces habrá que explicar por qué razón el cuerpo es mortal, habrá que investigar por qué no es capaz de seguir a la mente en su incorruptibilidad. Y si el carácter de “separado” del *noús* ha de entenderse como sin vinculación alguna con ningún órgano corporal ni con el cuerpo entero, entonces no se ve claramente que pueda desempeñar ninguna función actualizante o informadora respecto del cuerpo y por lo tanto tampoco se explica su relación con el principio de vida que es la *psyché*⁶. En una palabra, si el alma humana, como cualquier otra alma, es en su totalidad el principio informador de un cuerpo que tiene la vida en potencia, no aparece claramente la relación con el intelecto, pues éste es independiente del cuerpo. Esta enorme dificultad se hace más evidente a medida que avanza el *Tratado sobre el alma*, especialmente cuando Aristóteles afina su definición de la *psyché* en el Libro II.

La conclusión de todo el Libro I nos ha llevado, dice Aristóteles a una definición del alma, “de manera esquemática” (DA, 413a 10). Pero ya es el momento de dejar atrás las doctrinas tradicionales, “retomemos de nuevo la cuestión como en su punto de partida y esforcémonos en determinar qué es el alma y cuál puede ser su definición más general”, propone (DA, 412a 4-6).

Su punto de partida es el concepto de “substancia”. Hay tres acepciones posibles de la substancia: la materia, la forma y el compuesto de ambos. De todas maneras, la opinión común reconoce como substancias a los cuerpos, espe-

⁶ Otra de las tesis principales de Fr. Nuyens es que “el problema del *noús* domina el *De anima* en su totalidad. Cómo el alma humana puede hallar su lugar en la teoría general del alma será para Aristóteles, en lo sucesivo, el problema capital de la psicología” (*op. cit.* p. 266). Cf. p. 236: “Si el alma entera es forma substancial, incluso en el hombre, ¿qué es entonces el *noús*? Este asunto, como veremos, aparece en numerosos lugares del *De anima*, y puesto en relación con el origen del hombre, es algo que para Aristóteles desemboca en un dilema sin solución.

cialmente a los cuerpos naturales, ya que éstos son principios de los otros. Entre los cuerpos naturales, unos son vivientes y otros no. Ahora bien, el cuerpo natural que posee vida no puede identificarse con el alma, sostiene el Estagirita. Al afirmar esto desmiente definitivamente el “materialismo” de algunos de los filósofos anteriores. Si un cuerpo natural posee la vida, su organización como viviente obedece a un principio que puede ser llamado substancia con mayor derecho que él, es decir, la forma. Hablamos ahora de una substancia en el sentido de “forma”, de “idea” organizadora de ciertos elementos probióticos que por sí mismos no están en condiciones de darse una organización citológica, histológica y fisiológica, por ejemplo. Si hay una diferencia entre la química orgánica o bioquímica y la química inorgánica, ella se debe al hecho de que en el ser vivo ha intervenido un principio configurador de la vida que no puede, lógicamente, identificarse con los elementos organizados, puesto que aún habría que explicar de dónde obtienen ellos su “potencia” organizativa. Por todo esto, “el alma debe ser substancia en el sentido de la forma (*éidos*) de un cuerpo natural que tiene dentro de él la vida en potencia” (*DA*, 412a 19-21).⁷

Es decir que, tal como afirma Nuyens, “el alma no es entonces pura y simplemente substancia; ella es una substancia en el sentido de forma substancial, es decir, la parte determinante de la substancia propiamente dicha que es el ser viviente”⁸.

Ahora bien, cuando decimos que el alma es principio determinante del cuerpo que ha de vivir, debemos distinguir entre dos tipos de determinaciones. Para aclarar en qué sentido debemos entender esto, Aristóteles pone el ejemplo del modo en que se puede poseer un conocimiento. Alguien que posee un saber se distingue de alguien que no lo posee. Pero una determinación posterior consiste en que el poseedor de ese saber lo ejerza *hic et nunc*. El alma se asemeja a la primera de esas determinaciones; en efecto, el científico que duerme no ejerce su ciencia mientras duerme, pero ello no significa que no la posea, que ella no siga diferenciándolo de otro durmiente “acientífico”.

Esto lleva al Estagirita a afinar aún más su definición y a emplear uno de los infrecuentes términos técnicos de su léxico filosófico: “El alma es la entelequia primera de un cuerpo natural que posee la vida en potencia” (*DA*, 412a 27-28). Y en una tercera y podríamos decir definitiva definición, leemos: “si entonces

⁷ Cfr. *Met.* 1017b 15-16: “Y, en otro sentido, se llama substancia lo que sea causa inmanente del ser en todas aquellas cosas que no se predicán de un sujeto; por ejemplo, el alma para el animal.”

⁸ *Op.cit.*p. 237.

debemos dar una fórmula general aplicable a toda clase de alma, diremos que el alma es la entelequia primera de un cuerpo natural organizado” (DA, 412b 4-6)⁹.

Esta última definición también es importante porque vale para todos los seres vivientes, incluido el hombre. La prueba de que esto es así es que unas líneas más adelante Aristóteles sostiene que “el alma es la causa primordial gracias a la cual vivimos, sentimos y pensamos (*dianoóúmetha*)” (DA, 414a 12-13).

Si esta definición es bien comprendida, el asunto de la relación del alma con el cuerpo puede ser entendida bajo una luz diferente a la de los filósofos anteriores. En realidad, el grave problema de aquéllos es que no estaban en posesión de la teoría hilemórfica y no podían dejar de imaginar, tal vez con la honrosa excepción de Anaxágoras, algún componente material para el alma. Ahora, gracias a Aristóteles, sabemos que incluso el mismo concepto de “materia”, en su uso filosófico, no ha de confundirse con el de “elemento”, así como el de “forma” en el sentido de la *entelequia* tampoco habrá de confundirse con el de la figura exterior de un cuerpo. Gracias a esto,

podemos descartar por completo como innecesaria la cuestión de si el alma y el cuerpo constituyen una sola entidad; esto carece de sentido, como preguntar si la cera y la figura a ella dada por el sello son una sola cosa, o si en general, lo es la materia de un objeto y aquello de lo cuál él es la materia. En efecto, si lo uno y el ser se dicen en muchos sentidos, en sentido propio se refieren al acto (*entelecheia*). (DA, 412b 6-9)

El resto de este importantísimo primer capítulo del Libro II transcurre en mayores precisiones acerca de cómo ha de entenderse la relación entre materia y forma en este caso particular del alma. Todo lleva así a una mayor comprensión de la solidaridad filosófica esencial de los conceptos que conforman la teoría hilemórfica. Como entelequia del cuerpo, el alma es inseparable de él y sobre esto insiste también en el capítulo 2¹⁰.

Sin embargo, al final del capítulo, leemos una afirmación que parece demoler cuanto ha sido dicho hasta entonces, presentando nuevamente los datos de un problema sin solución. Dice Aristóteles:

El alma es, entonces, inseparable del cuerpo, por lo menos ciertas partes del alma, si ella es naturalmente divisible. En efecto, para ciertas partes del cuerpo su entelequia

⁹ Esta es la traducción tradicional rechazada por Abraham Bos: “This brings to me to what I regard as the crowbar for tackling the traditional interpretation of *De anima* II, 1. It is the term *organikon* which Aristotle uses in his definition of ‘the soul’. This term is also original to Aristotle and is used very frequently by him. And in his work it *never* means ‘equipped with organs’ but always: ‘serving as an instrument’! Estoy de acuerdo con Bos, excepto con el hecho de que esto invalida la atribución de hilemorfismo a la tesis aristotélica. Debo esta observación al Profesor Robinson.

¹⁰ Ver DA, 414a 12-22.

es la de las partes mismas. Sin embargo, nada impide que algunas otras partes no sean por lo menos separables, en razón de que no son las entelequias de ningún cuerpo. (DA, 413a 4-7)¹¹

Recordemos que su definición del alma, aun cuando “general” o “esquemática”, se pretende válida para toda especie de alma, incluida la humana, y que en esa definición que Aristóteles ha ido perfeccionando, se ha refutado la idea de que el alma sea divisible en “partes” y por lo tanto que alguna de tales partes no sea entelequia del cuerpo organizado. Ahora el Estagirita dice lo contrario. ¿Cuál es la razón de esto? Una vez más, el tipo de entelequia que es la mente o el alma pensante, la cual por su carácter substancial en sí mismo no parece desempeñar ningún papel en la organización del cuerpo humano viviente.

Con el resto de los seres vivos no hay dificultad. El alma toda es forma o entelequia de la totalidad del cuerpo, y no hay “parte” de ella o función de la misma que no se corresponda con algún órgano corporal. El alma de los seres corporales infrahumanos, si bien es inmaterial en el sentido en que una idea (*éidos* = *morphê*) lo es, no es inmortal o incorruptible. Es más, en la “idea” misma de un viviente no humano corpóreo está incluida la “instrucción” de su corrupción. El programa racional que gobierna los procesos biológicos de esos seres, incluye instrucciones de envejecimiento y muerte que se actualizan automáticamente en algún momento de la vida del mismo, y eso explica que la idea o forma, siendo inmaterial, no asegure la inmortalidad del cuerpo informado o actualizado. O para decirlo de otro modo, la muerte del cuerpo depende del alma. En el caso del hombre también existen, tal como es evidente, esas instrucciones de envejecimiento y muerte. Pero el serio problema está en el hecho de que una de las partes o funciones del programa racional organizador de la vida humana escapa a esa instrucción. Me refiero a la mente. Ahora bien, el asunto se agrava si consideramos que esa parte es, como bien observa Santo Tomás, una diferencia específica, esto es, una *morphê*, es decir, aquello que permite distinguir al hombre entre todos los demás seres¹². Si admitimos la sustancial espiritualidad de la *idea* de hombre, o del programa organizador del viviente humano, deberemos admitir igualmente que en ella no están contenidas las instrucciones de envejecimiento y muerte habituales en los otros vivientes corpóreos, sino lo contrario, la idea de inmortalidad e incorruptibilidad. En una palabra, la diferencia especí-

¹¹ “Esta es una reserva que prepara la teoría del intelecto ‘separado’ de III, 4”, observa E. Barbotin en sus notas a la edición Les belles lettres (1989), p. 31, n. 2.

¹² “Según lo que dice el Filósofo en *Met.* VIII (1043a 2-19), la diferencia depende de la forma de la cosa. Pero la diferencia constitutiva del hombre es racional (...). Así entonces, el principio intelectual es forma del hombre” (*Summa Theol.* Ia, q. 76, a.1, s.c.)

fica humana depende de este principio intelectual en sí mismo inmortal. Esa diferencia es una forma, y es forma de un cuerpo que tiene la vida en potencia, con todo el peso que estos términos tienen en el vocabulario filosófico aristotélico. Pero por alguna razón el hombre muere, de modo que hay que admitir que la instrucción de morir también está presente en el programa biológico humano, el cual, sin embargo y según la interpretación de Santo Tomás, está regido por la mente. Hay aquí entonces un problema sin solución. O bien la mente no es forma del hombre, y por decirlo en vocabulario de Aristóteles, el carácter de “separado” del *noús* debe ser entendido literalmente y no en el sentido benevolente de Santo Tomás, o bien ella no es incorruptible e inmortal, pero eso iría contra las mismas expresiones aristotélicas¹³.

La dificultad está anunciada en varios pasajes por el Estagirita, y no se trata, aparentemente, de un recurso literario o pedagógico habitual para atraer la atención del lector o del oyente, sino de una verdadera dificultad¹⁴. De otro modo, tal como parece sugerir Nuyens, Aristóteles habría dado al final su propia solución al problema, lo cual no sucede¹⁵. Este último autor afirma sus dichos en Rodier:

Aristóteles tiene razón en insistir sobre la dificultad del asunto que él plantea aquí (sc. la relación entre *noús* y *psyché*). Él mismo no lo ha tratado en ninguna parte de manera completa y exhaustiva, y en esto nos vemos obligados a intentar descubrir una teoría de conjunto a partir de pasajes aislados y fragmentarios en los cuales, por otra parte, su pensamiento está casi siempre envuelto en fórmulas hesitantes.¹⁶

Ha habido dos maneras de dar solución a este problema. Tradicionalmente se las conoce como la interpretación averroísta y la interpretación tomista. De una manera excesivamente sintética y provisional, podemos decir que los averroístas sostienen el carácter separado de la mente respecto del cuerpo y su nula función informadora del mismo. Santo Tomás, por el contrario, con una

¹³ Tampoco aclara demasiado la tradicional distinción entre *noús pathetikós* y *noús poietikós*. Nuyens recuerda que ninguna de las dos expresiones se encuentra en Aristóteles, aunque sólo una vez utiliza la de *pathetikós noús* (430a 24). La otra expresión, *noús poietikós*, remonta tal vez a Teofrasto. Ver: Nuyens, *op. cit.*, p. 295, n.108 y p. 302, n. 4. Ver también: BRENTANO, Franz, “*Noús Poietikós: Survey of Earlier Interpretations*”. In: *Essays on Aristotle's De anima*, pp. 313-341, y KOSMAN, L. A., “What does the Maker Mind Make?”, *id.* pp. 343-358. Por otra parte, Rodier sostiene que también y a su manera el *noús pathetikós* participa de la impasibilidad, incorruptibilidad y pureza del *noús poietikós* (ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Commentaire par RODIER, G. Paris: Vrin, 1985 <1900>, com. a 430a 17 <p. 460>).

¹⁴ Ver por ejemplo el pasaje de *DA*, 403a 3-10.

¹⁵ Nuyens, *op. cit.* p. 269, n. 8.

¹⁶ p.27 de la edición del *DA* de G. Rodier, citado por Nuyens, *op. cit.* p. 269.

llamativa insistencia, defiende la consustancial pertenencia de la mente a la *psyché* humana y, por lo tanto, su carácter de forma del cuerpo. Las razones que llevan al Doctor Angélico a sostener esta concepción las diré un poco más abajo, pero quisiera subrayar lo que parece un compromiso personal del Aquinate en entender la separación de la mente sólo como independencia del cuerpo, pero de ninguna manera, absolutamente hablando, como desprovista de alguna función informante o actualizante en la organización biofísica. La actividad más elevada del alma es el pensamiento, y éste no necesita de ningún órgano corporal, o no es función de ninguno de ellos. Pero esta “separación” del mismo no significa que la mente no sea, respecto de los órganos, una forma en el pleno sentido filosófico del término¹⁷. La “separación” de la mente no llega al extremo aristotélico. Por el contrario, ella, al ser forma también del cuerpo, y aun cuando no requiera de ningún órgano corporal, muestra sin embargo su presencia actualizante incluso en los niveles fisiológicos de la vida. Todas las funciones sensoriales, por ejemplo, tienen un aspecto corpóreo, pero también apuntan hacia un fin extracorpóreo, el fin del conocimiento:

Hay que decir que la posición erguida es propia del hombre por cuatro razones. Primero, porque los sentidos han sido dados al hombre no solamente para procurarse las cosas necesarias para la vida, como en los demás animales, sino también para el conocimiento. Así pues, mientras los otros animales se deleitan con las cosas sensibles solamente en orden al alimento y al apareamiento, únicamente el hombre se deleita con la misma belleza de las cosas sensibles en sí mismas. Por eso, porque los sentidos están principalmente en el rostro, los otros animales tienen su rostro vuelto hacia la tierra, como buscando el alimento (...). En cambio el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, y principalmente por la vista que es el más sutil y el que más manifiesta las diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todo lo sensible tanto en el firmamento como en la tierra, para que de todas las cosas inteligibles capte la verdad (...). En cuarto lugar, si fuera corvo y usara las manos como patas, debería tomar los alimentos con la boca, con lo cual tendría la boca puntiaguda, los labios duros y gruesos y la lengua áspera, para no ser dañado por objetos exteriores, como sucede en los animales. Pero tal disposición impediría hablar, que es la obra propia de la razón.¹⁸

La posición de Santo Tomás no ofrece ninguna duda: el ejemplo anterior muestra que la misma configuración biofísica humana está también ordenada a fines espirituales. El modo como la actividad noética se ejerce en el hombre siempre está de alguna manera vinculada con lo orgánico. Si bien, por sí misma, la mente no requiere de ningún órgano y no parece ser forma de ninguno de ellos,

¹⁷ *Summa theol.* Ia, q.76, a.1c.: “(...) Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectual, es forma del cuerpo.”

¹⁸ *Summa theol.* Ia, q. 91, a.3 ad 3.

esto no implica que ella no muestre algún tipo de involucramiento biológico. Cualquiera de las operaciones de los órganos corporales funciona como acto de los mismos; así por ejemplo, la visión es el acto al cual se ordena la configuración fisiológica del ojo, y el ojo en su totalidad se explica por la función o acto al cual está destinado. Y lo mismo puede decirse en general de todas las operaciones biofísicas, e incluso emocionales, pues es evidente que los estados emotivos tienen también ciertas bases físico-químicas que podrían explicarlos exhaustivamente. Pero el acto de pensar, en principio, no explica la organización fisiológica de ningún órgano en particular, y en eso Santo Tomás coincide con Aristóteles. La complejidad organizativa de algunos órganos es, en todo caso, una condición necesaria pero no una explicación suficiente respecto de la magnitud del acto de pensar, capaz de entender lo universal y lo inmaterial. En efecto, ¿cómo explicar estos alcances del pensamiento a partir de órganos cuyo poder no puede ir más allá de la construcción de algunas formas primarias de generalización cognoscitiva?¹⁹ Por esta razón el pensar, aún siendo un acto humano, no es forma “exclusiva” de ninguno de sus órganos. Esta afirmación de la irreductibilidad del alma espiritual a ser forma exclusiva de algún órgano, me atrevería a sostener, es independiente de los progresos de las neurociencias. Éstas se encontrarían en los confines de la dimensión explicativa propia del filósofo naturalista, mientras que el alma espiritual corresponde a la indagación del metafísico²⁰.

En todo esto Santo Tomás ofrece una posición cuya profundidad no puede ser discutida. Pero el problema es que para justificarla se apoya en textos aristotélicos cuyo sentido es a veces muy difícil hacer coincidir con sus propios propósitos.

Sin embargo, es llamativa la insistencia con la cual Santo Tomás sostiene que la posición aristotélica no deja la menor duda al respecto: el análisis de la doctrina del *De anima* concluye necesariamente, según Santo Tomás, en el carácter personal de la mente.

¹⁹ *Summ. Theol.* Ia, q.76, a.1 ad 1: “<la mente> está separada por su potencia intelectual, porque el poder intelectual no es facultad de ningún órgano corpóreo, tal como la facultad de ver es acto de los ojos; pues entender es un acto que no puede ejercerse mediante algún órgano corporal, como se realiza el acto de ver. Sin embargo, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana. Por eso, el filósofo, en el III *De anima*, dice que el entendimiento está separado, porque no es facultad de ningún órgano corporal.”

²⁰ *Ibid.*: “Como indica el Filósofo en II *Phys.* (194b 12), de entre las formas naturales la de más categoría, el alma humana, en la que termina la consideración del filósofo naturalista, es algo separado y, sin embargo, está en la materia.”

El opúsculo *De unitate intellectus contra Averroístas* es una clara muestra de la posición del Aquinate. Y ya es el momento de explicar por qué Santo Tomás advierte la importancia de su doctrina y la razón por la cual se muestra tan vehementemente en refutar la mínima posibilidad de la separación del intelecto. En realidad, si el intelecto y por lo tanto su operación no fueran un constitutivo esencial y, sobre todo, *personal* del alma, después de la muerte desaparecería toda imputabilidad moral de la misma:

No vamos a tratar siquiera de demostrar que el mencionado error <de los averroístas> repugna a la verdad de fe cristiana; pues salta a la vista que esta posición se opone a la verdad cristiana. Pues una vez sustraída de todos nosotros la diversidad del entendimiento, que entre las partes del alma se nos manifiesta como siendo incorruptible e inmortal, resultaría que después de la muerte nada permanecería de las almas de los hombres, a excepción de la unidad del entendimiento; *y así quedaría suprimida la retribución de premios y de castigos, y la diversidad de los mismos*. Pero aquí nos proponemos demostrar que la mencionada posición de los averroístas es por lo menos tan contraria a los principios de la filosofía como lo es contra los testimonios de la fe.²¹ (itálicas mías)

Con una profundidad que es habitual en él, el Aquinate advierte que la doctrina averroísta de la separación, o en todo caso de la unidad del intelecto defendida especialmente por Siger de Brabante y Boecio de Tracia, implica un gravísimo peligro para la fe en una materia donde está en juego nada menos que la vida moral. Ahora bien, desde el punto de vista estrictamente científico, la dificultad con este propósito de Santo Tomás, es que él está persuadido de que en el texto aristotélico no hay nada que permita sustentar las interpretaciones de los averroístas. Posiblemente, y con algún esfuerzo, podría pensarse que el espíritu del texto aristotélico daría lugar a que su doctrina fuera interpretada en el sentido en que lo hace Santo Tomás. Pero resulta mucho más complicado afirmar que nada, ni el espíritu ni la letra, podrían legitimar aquella peligrosa doctrina de los averroístas: “(...) trataremos de demostrar que la mencionada posición contradice rotundamente tanto las palabras como el sentido de las sentencias y doctrina de Aristóteles”²².

A todo lo largo del opúsculo Santo Tomás parece ignorar el carácter problemático del texto aristotélico y las enormes dificultades que el mismo Estagirita

²¹ *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas de París*. In: Opúsculos filosóficos genuinos, según la edición crítica del P. MANDONNET, O.P. Introducción, notas explicativas y versión castellana, por el Pbro. TOMÁS Y BALLÚS, Antonio. Buenos Aires: Poblet, 1947, p. 110. Ver: DE LIBERA, Alain. *L'unité de l'intellect de Thomas d'Aquin. Commentaire du De unitate intellectus contra averroístas de Thomas d'Aquin*. París: Vrin, 2004.

²² Id., p. 111.

advierte en su tratamiento de las relaciones del *noûs* con la *psyché*. Ya desde el comienzo mismo del Libro II del *DA*, Aristóteles habría incluido al *noûs* en la misma generalidad de la definición del alma: “Pero por lo que sigue, resulta todavía más evidente que el entendimiento estaba incluido bajo la misma generalidad de la definición”²³.

Y aun cuando unas líneas más arriba Santo Tomás sostiene que no hay la menor duda acerca del sentido y la letra aristotélicos acerca del asunto, él mismo habla del sentido en que es preciso “interpretar” algunas partes oscuras del texto. Y también vemos una afirmación en el mismo sentido en un pasaje de la *Summa Theol.*, Ia, q.76, a.3c.: “Sin embargo, en cuanto al alma intelectual, <Aristóteles> parece dejarnos en la duda si su separación con respecto a las demás partes del alma es una separación sólo conceptual o también local.”

En suma, la dificultad está entonces en el carácter de “separado” del *noûs*. ¿Qué significa exactamente? Cuando examinamos los puntos centrales del opúsculo y observamos de qué modo ellos se articulan con otros textos, es posible concluir que tampoco la noética de Santo Tomás está exenta de algunas imprecisiones. Veamos pues el asunto. En el *De unitate intellectus*, están claros los siguientes aspectos:

1. El intelecto o mente o aquello por lo cual pensamos, y que por lo tanto también rige nuestros razonamientos prácticos, es personal y sigue siéndolo después de la muerte. Si esto no fuera así, desaparecería toda posibilidad de premios y castigos *post mortem*;
2. la separación del mismo ha de entenderse como ausencia de una vinculación causal formal exclusiva con ningún órgano corporal, y no como yuxtaposición de un principio exterior en el interior de la *psyché*, como sin embargo sugiere Aristóteles;
3. y a pesar de esto último, o debido a ello, el intelecto es causa formal en la medida en que es parte de la *psyché*, es decir, en tanto su carácter de “separado” no implica extrañamiento²⁴.

Ahora bien, si comparamos algunos textos del Opúsculo con otros de la *Summa Theologiae*, la opinión de Santo Tomás no aparece desprovista de cierta ambigüedad en cuanto hace al carácter de forma del intelecto respecto del cuerpo. Más arriba vimos el pasaje de *Summa theol.* Ia, q.76, a.1c y de otros pasajes del mismo tenor en el Opúsculo donde la función informadora del intelecto es

²³ Id., p. 112.

²⁴ Id., p. 116: “Por consiguiente, sostuvo Aristóteles que aquello mediante lo cual entendemos es la forma del cuerpo físico.”

indudable. Toda la cuestión 76 de la primera parte de la *Summa Theologiae* por ejemplo, está dirigida a mostrar sin la menor duda que el intelecto es forma del cuerpo. De hecho ése es el asunto principal del artículo 1²⁵. Sin embargo, al promediar el *De unit. int.*, Santo Tomás escribe que el entendimiento es del hombre singular, “pero no como forma del cuerpo, sino por ser virtud del alma, que es forma del cuerpo” (p. 152).

El *status quaestionis* es el siguiente: a) el intelecto no está separado de la *psyché* a la manera como lo entienden los averroístas (la cual, digamos de paso, parece más conforme al texto aristotélico que la interpretación de Santo Tomás), sino que es una parte, una función plenamente integrada al alma humana; b) a pesar de esto, dada la naturaleza espiritual de la mente, no puede por sí misma ser acto de ningún órgano corporal; c) pero como el alma humana entera sí es forma del cuerpo, entonces la mente de alguna manera está comprometida o involucrada en esa función actualizante. Con lo cual, la respuesta concreta a la pregunta acerca de si el intelecto es o no forma del cuerpo admite ciertos matices. En un sentido lo es: cuando se lo considera como parte del alma. Y en otro sentido no lo es: cuando se lo considera en sí mismo.

Pero la situación se complica aún un poco más en la *Tertia Pars* y en el *Supplementum* de la *Summa Theologiae*. En el contexto de una discusión cristológica y en el de la resurrección, hallamos una doctrina sorprendente, difícilmente articulable con la concepción tomasiana del alma humana. Se trata de la teoría de la animación espiritual diferida. Respecto de lo primero, de lo cristológico, *solamente* en el caso de Cristo puede decirse que el alma espiritual estaba ya presente desde el momento mismo de la concepción. En el resto de los hombres, el intelecto adviene después, infundido por Dios, en el momento en que la organización biológica está lo suficientemente madura como para recibir el principio intelectual:

Debe decirse que en la generación de los demás hombres tiene lugar lo que dice el Filósofo, puesto que el cuerpo va siendo formado y dispuesto a recibir el alma de manera sucesiva. De ahí que en un primer momento, así como es imperfectamente dispuesto, recibe un alma imperfecta; y después, cuando está perfectamente dispuesto, recibe un alma perfecta. Pero el cuerpo de Cristo, debido a la virtud infinita del agente, fue dispuesto perfectamente en el mismo instante de la concepción (...).²⁶

²⁵ *Summ. Theol.* Ia, q.76, a.1c: “Es necesario afirmar que el entendimiento, principio de la operación intelectual, es forma del cuerpo humano (...). Por lo tanto, este principio por el que entendemos, tanto si le llamamos entendimiento como alma intelectiva, es forma del cuerpo”.

²⁶ *Summ. Theol.* III, q.33, a.2, ad 3.

Esta opinión es ratificada en el *Supplementum*, cuando leemos que “los embriones no pertenecen a la resurrección antes de la animación por medio del alma racional”²⁷. Esta opinión es ratificada en el pasaje de Ia, q.76, a.3 ad3: “Al principio el embrión tiene un alma sólo sensitiva que es sustituida por otra más perfecta, a la vez sensitiva e intelectiva.” Pero esto, como es obvio, habla de un momento no totalmente humano del feto, lo cual pone a Santo Tomás en dificultades con la tradición unánime de la Iglesia acerca del aborto²⁸.

Estos pasajes marcan un verdadero retroceso respecto de la teoría hilemórfica de la función informadora del alma humana. Justamente, uno de los aspectos más ricos del hilemorfismo radica en el hecho de que éste permite abandonar la idea “evolucionista” primitiva que sostiene la gradual preparación de la masa bioquímica, citológica, histológica y fisiológica para recibir un determinado tipo de alma. Por el contrario, lo que la teoría hilemórfica quiere explicar es por qué la biomasa se organiza como lo hace y para ello acude a un principio explicativo superior al nivel científico que constata aquella organización. El alma es así el límite del filósofo (del científico) naturalista; dicho de otro modo, la consideración del alma no es asunto de la bioquímica ni de la biología, sino de la psicología filosófica. Pero la idea de que el cuerpo se va preparando paulatinamente para la recepción del alma racional, podría hacer pensar que ésta no es causa de la organización del cuerpo, sino un “efecto” de la misma, lo cual nos coloca en una indeseable vecindad con el materialismo. En una palabra, decir que el cuerpo está “imperfectamente dispuesto” o “perfectamente dispuesto” para la “recepción” del alma racional directamente creada por Dios cuando las condiciones materiales son propicias, podría inducir a alguna confusión respecto del verdadero alcance de la teoría hilemórfica²⁹. Esto tiene su gravedad si pensamos que es precisamente en asuntos psicológicos donde esa teoría alcanza sus registros más elevados. Pero los pasajes donde Santo Tomás adhiere a esta sorprendente aplicación del hilemorfismo no son numerosos, es verdad, pero están.

²⁷ Id. *Suppl.*, q.80, a.4 ad 5. Si bien es cierto que el pasaje citado no pertenece a Santo Tomás sino a su continuador Reginaldo de Piperno, vemos la misma opinión en un pasaje del *Comentario a las Sentencias: In IV Sent.*, IV, d. 44, q.1, a.2, ad5.

²⁸ Escribe DI GIANNATALE, G. en “La posizione di S. Tommaso sull’aborto” (*Doctor Communis*, XXXIV 1981 296-311): “<es> evidente que el Magisterio no se identifica con la doctrina tomista (aun cuando en muchas ocasiones ha sido confirmado su carácter de oficial), y, en consecuencia, el pensamiento de un teólogo, por más eminente que éste sea, no es absolutamente vinculante respecto de las determinaciones eclesíásticas”.

²⁹ *Summ. Theol.* Ia, q.118, a.2 ad2: “(...) debe decirse que el alma intelectiva es creada por Dios al final de la generación humana.”

Así entonces, la conclusión de este trabajo se limita solamente a señalar la existencia de ciertos problemas antropológicos no resueltos, tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, los cuales derivan de una vacilante comprensión de la relación cuerpo-mente. En el caso de Aristóteles tenemos una verdadera novedad en la comprensión del ente humano a partir de la teoría hilemórfica. Pero también hallamos la incertidumbre respecto del destino final del alma y de la mente. Es probablemente esa incertidumbre, cuyas raíces podrían ser en el fondo religiosas, lo que está en la base de todas las hesitaciones al momento de describir las relaciones entre el alma y la mente (*psyché – noûs*). Y con Santo Tomás esas dudas desaparecen al momento de atribuir a la mente una función decididamente informadora del cuerpo. Pero hay dos problemas: 1) Santo Tomás insiste en que esa posición, que es la cristiana, ya está explícitamente en Aristóteles, lo cual no es tan seguro; y 2) la mente o *noûs* irrumpe directamente creado por Dios cuando las condiciones materiales son propicias, en vez de sostener que esas mismas condiciones materiales son causadas, ya desde el comienzo, por la presencia de un alma espiritual completa creada por Dios y cuyo primer efecto es el comienzo biológico mismo de un cuerpo humano. Una persona humana comienza en el mismo momento en que comienza su cuerpo y ese comienzo es inexplicable sin la acción de un alma ya completa en sí misma.

[recibido em maio 2004]