

## La unidad de cuerpo y alma en la antropología tomista

### *I- Caracteres distintivos de la concepción antropológica cristiana. Vicisitudes de su formulación filosófica*

Paradójicamente, luego de tantos siglos de cristianismo a cuya luz se ha forjado nuestra civilización occidental, el desconocimiento o la tergiversación de ciertas cuestiones fundamentales de la teología y la filosofía cristianas resultan asombrosos.

Uno de los aspectos acerca del cual gran parte del pensamiento contemporáneo padece de notorias falencias concierne a la concepción antropológica cristiana. En efecto, resulta muy difundida la convicción de que uno de sus temas fundamentales reside en la cuestión del alma humana y su inmortalidad acorde con la creencia en su destino eterno.

Sin duda alguna esto sería absolutamente cierto, si no olvidara la otra cara de la cuestión. Esta perspectiva pierde de vista que, según la fe cristiana, la resurrección y la salvación le están prometidas al hombre entero y, por ello, la cuestión de la inmortalidad del alma humana no ha sido siquiera la primera en ser planteada por los pensadores cristianos, sino que, desde el comienzo, se ha hecho hincapié en la unidad inescindible de cuerpo y alma en el hombre, aun cuando en ocasiones se careciera de una explicación filosófica adecuada para esta exigencia que surgía con evidencia de los enunciados de la fe.

La inmortalidad del alma, noción aceptada y transmitida por la tradición órfico-pitagórica, constituye el epicentro de la antropología platónica. Pero a la demostración de su inmortalidad, fundada en la inmaterialidad y la dignidad del alma racional, de naturaleza afín tanto a los dioses como a los arquetipos inteligibles y eternos del cosmos suprasensible, iba asociada igualmente la convicción de su carácter inengendrado y de su penosa caída en un cuerpo material, del que podría librarse tras un ciclo de transmigración a otros cuerpos siempre y cuando ejercitara una vida de ascetismo que la ayudase a desprenderse de la opacidad de la materia sensible.

Así, durante los primeros tiempos del pensamiento cristiano, en medio de un ambiente pagano filosóficamente impregnado de neoplatonismo, la cuestión de la inmortalidad del alma evidentemente no podría haber sido causa de controversias con los cristianos aun en el caso de que se hubiese planteado. Quien observe, en cambio, los testimonios escritos de los más antiguos Padres de la Iglesia, comprenderá que el contraste con el mundo pagano surgió en torno a otro aspecto.

Cuando en el siglo II los santos Padres se vieron en la necesidad de defender la doctrina cristiana contra las acusaciones de que era objeto por parte de aquellos que la consideraban un peligro contra las costumbres y las creencias de ese tiempo, dos eran los temas recurrentes de sus apologías: el monoteísmo y el dogma de la resurrección. En efecto, con frecuencia los primeros Padres no sólo sintieron la necesidad

de probar la inmortalidad del alma, sino que incluso pudieron pensar que tal carácter no se daba en las creaturas humanas. Sin embargo, resultaba imperioso que explicasen al mundo pagano algo inconcebible para su mentalidad: que un Dios único y creador de todo el universo había prometido a los hombres volver a vivir; resucitar en su condición encarnada para ya no morir, y venciendo el pecado ser salvos y participar de la eterna y beatífica visión de Dios.

Indudablemente esta doctrina debía sonar no sólo extraña al oído pagano, sino incluso disparatada. Era menester, pues, insistir en ella y con la mayor claridad posible para hacerla comprensible a quienes jamás hubiesen imaginado algo semejante: una naturaleza surgida de la nada, que debe todo su ser a la acción creadora de un Dios único, y entre esas creaturas el hombre, que puede revivir en carne y hueso superando la muerte. Enseñar a distinguir la resurrección de la reencarnación fue una tarea que cumplieron ampliamente los primeros Padres. Pero encontrar una explicación filosóficamente aceptable para ese hecho, era un asunto muy distinto que demoraría aún mucho tiempo y costaría varios intentos infructuosos.

Ya entre los Padres Apologistas, San Justino, filósofo convertido al cristianismo, pese a su preferencia por el platonismo, supo con certeza que según su fe el alma humana no podía ser concebida como una partícula, divina e inmortal, emanada de la soberana inteligencia y capaz de contemplar directamente lo inteligible e incluso la divinidad misma. Tal la doctrina enseñada por los neoplatónicos e incluso, por la herejía gnóstica. Contra esas concepciones heréticas o simplemente ajenas al cristianismo, San Justino establece con energía que ni el alma tiene visión directa de Dios, ni transmigra a otros cuerpos, ni es inmortal, “pues si es inmortal, claro es que tiene que ser increada”<sup>1</sup>. Ahora bien, lo que fue creado, en sí mismo es también corruptible, aunque por designio de Dios no se disuelva ni muera. Y tal parece ser, según Justino, el caso del alma humana, pues ella no es vida, sino que tiene vida por participación. Así, pues, Justino no cree que el alma sea naturalmente inmortal, sino en todo caso, por designio y voluntad de Dios, la cual ha sido una convicción común entre los antiguos pensadores cristianos<sup>2</sup>, quienes no imaginan que el alma humana pueda ser inmortal por su propia naturaleza, sino por voluntad de Dios y en vista a la salvación o condenación eterna del hombre, en lo cual encontramos un marcado contraste con la filosofía pagana.

Pero si la inmortalidad del alma no preocupaba mayormente a los antiguos Padres excepto en cuanto tuviese directa relación con la resurrección, también debemos decir que la reivindicación de la dimensión carnal del hombre fue un punto importante de su especulación. Un ejemplo especialmente importante podemos encontrarlo en San Ireneo de Lyon quien en su *Adversus haereses* entabló una durísima controversia contra el gnosticismo que, para aquella época, había cobrado especial auge y difusión. En primer lugar, Ireneo establece que la totalidad de lo que es proviene de la libre acción creadora de Dios, de modo que incluso este mundo material es su obra y no, como pensaban los gnósticos, el producto de un proceso de degeneración en el que habrían intervenido seres intermedios<sup>3</sup>. Pero si, contra lo que pregonaban los gnósticos, la materia proviene de Dios mismo, entonces no sólo lo espiritual sino incluso lo material adquiere una notoria relevancia, afirmación que sin lugar a dudas incide sobre la concepción del hombre, pues todo él, en su unidad a la vez espiritual,

1. San Justino, *Diálogo con Trifón*, V.

2. Cfr. San Justino, *op. cit.*, VI, y aún más claramente, Taciano, *Discurso a los griegos*, cap. XIII.

3. San Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 1 (*Patr. gr.*, 7, col. 709) y II, 10 (*Patr. gr.*, col. 736).

ánimica y carnal, proviene de Dios<sup>4</sup>. En cuanto a la inmortalidad del alma también Ireneo parece concordar en líneas generales con la doctrina que hemos encontrado en otros Padres de este período inicial del cristianismo: el alma ha recibido la vida de Dios y puede perdurar por voluntad divina<sup>5</sup>.

Así, durante los tres primeros siglos de la era cristiana los Santos Padres, pese a que no pocas veces experimentaron gran afinidad con Platón en más de un aspecto, opusieron al platonismo –notoriamente influyente en aquel tiempo–, y particularmente, a las sectas gnósticas –que despreciaban la materia y condenaban al cuerpo como fuente de oscuridad y del mal moral–, la unidad inescindible del compuesto humano, en tanto es el hombre entero el que está llamado a la vida eterna. “Pues Dios ha llamado la carne misma a la resurrección y le promete la vida eterna. Anunciar al hombre la buena nueva de la salvación es, en efecto, anunciarla igualmente a su carne. Pues ¿qué es el hombre, sino un ser racional compuesto de un alma y de un cuerpo? El alma, tomada en sí misma, ¿no es, pues, el hombre? No; pero es el alma del hombre. ¿Acaso el cuerpo es el hombre? No; pero se debe decir que es el cuerpo del hombre. De modo que, pues ni el alma ni el cuerpo tomados aparte son el hombre, y lo que se llama con ese nombre es lo que nace de la unión de aquellos, cuando Dios llamó al hombre a la resurrección y a la vida, no llamó a una de sus partes, sino al todo (*to holon*), es decir, al alma y al cuerpo”<sup>6</sup>.

Ahora bien, como se ha visto, es cuestión clara para los antiguos Padres que el hombre constituye una unidad viviente y carnal que está llamada a la vida después de la muerte, por lo que la reencarnación del alma, como si el cuerpo fuese una morada meramente provisional, transitoria o incluso perjudicial para el alma inmortal, resulta desestimada. Más aún, la resurrección del hombre, que remite a una promesa y un designio divinos, hasta puede ser avalada por argumentos racionales como lo muestra el tratado de Atenágoras *Sobre la resurrección de los muertos*<sup>7</sup> que, según Gilson, “es la primera tentativa conocida para justificar racionalmente la gran esperanza cristiana”<sup>8</sup>. Sin embargo, justificar en términos filosóficos la constitución antropológica que respalda esta concepción unitaria del hombre es algo diferente, pues la unidad del compuesto humano y su peculiar constitución aún no había encontrado una explicación metafísica adecuada, que fuese a la vez compatible con la esperanza cristiana en la resurrección.

Mas, con el ahondamiento de la reflexión, el problema, lejos de simplificarse, se amplió. Si los antiguos Padres pusieron su empeño en declarar la unidad constitutiva del hombre exigida por la resurrección, mientras que la inmortalidad del alma humana les pareció no tanto un carácter derivado de su propia naturaleza como un don de Dios, no pasó mucho tiempo hasta que se percibió que la inmortalidad era connatural a ella. Y en tal caso, el recurso a la doctrina de Platón se dio casi espontáneamente. No obstante, pronto aparecerían también ciertas dificultades que tardarían en poder ser resueltas.

En efecto, la filosofía griega había brindado dos grandes respuestas en torno a la naturaleza del alma humana. La de Platón –posteriormente reasumida y transmitida por Plotino– permitía sostener fácilmente la inmortalidad del alma porque se funda-

4. San Ireneo de Lyon, *op. cit.*, V, 6 (*Patr. gr.*, 7, col. 1137 A-1138 B).

5. San Ireneo de Lyon, *op. cit.*, II, 24 (*Patr. gr.*, 7, col. 836).

6. *De resurrectione*, VIII, en Rouet de Journel, *Enchiridion patristicum*, 147, pp. 58-9.

7. Cfr. Atenágoras, *Perí anastáseos nekrón* (*De resurrectione mortuorum*), caps. XV, XIX y XX.

8. É. Gilson, *op. cit.*, p. 197.

ba en la sustancialidad de la misma. Sin embargo, ello sucedía a costa de considerar el cuerpo como otra sustancia diversa del alma, accidentalmente unida a ella. Tanto es así que, según expresa Platón en el *Alcibiades*, propiamente hablando, el hombre es su alma<sup>9</sup>. Evidentemente en un planteo como éste la inmortalidad del alma quedaba salvada, pero al precio de excluir el cuerpo de la constitución esencial del hombre.

Por otra parte, Aristóteles había dejado sentada expresamente la unidad hilemórfica de cuerpo y alma en el hombre: el alma es la forma del cuerpo organizado que tiene la vida en potencia<sup>10</sup> y, siendo acto respecto del cuerpo constituye con él una unidad sustancial inescindible. Mas si el alma es tan sólo forma y no sustancia, entonces evidentemente la inmortalidad del alma resulta prácticamente insostenible. La disolución del compuesto significa también la de aquellos principios que lo integraban. Mucho se ha discutido en torno a la posible inmortalidad del intelecto en Aristóteles, pero la ambigüedad de sus textos no permite una conclusión definitiva, puesto que, si bien es claro que el intelecto agente aristotélico es una sustancia inmortal en tanto su operar autónomo respecto del cuerpo orgánico evidencia su inmaterialidad, por otra parte, no necesariamente se identifica con el alma humana en cuanto forma que anima la materia<sup>11</sup>. De ahí la tenaz resistencia que ya tempranamente despertó la doctrina aristotélica. Un ejemplo de ello se advierte en Nemesio de Émesis<sup>12</sup> que ve en la concepción del alma como forma sostenida por el Estagirita un enorme riesgo para el reconocimiento de la sustancialidad, y por ende, de la inmortalidad del alma humana. Teniendo en cuenta además que durante mucho tiempo Nemesio de Émesis fue identificado con Gregorio de Nisa –el eminente Padre capadocio que vivió en el siglo IV–, se entiende que su objeción, atendible de suyo, iba acompañada de la gran dosis de autoridad que le confería el prestigio del Niseno.

En cuanto a este último, discutió ampliamente la cuestión del alma humana en su imaginario *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia*, donde se lleva a cabo uno de los primeros intentos sistemáticos por encarar los problemas filosóficos que dejaba por resolver la Revelación cristiana en torno a la inmortalidad y la subsistencia del alma. Allí se sostiene con toda claridad la inmaterialidad del alma que, naturalmente, conlleva su incorruptibilidad. Más aún, se brinda una definición positiva de ella que, aunque no resuelve la cuestión planteada en torno a su constitución metafísica, deja debidamente sentados su carácter sustancial y, al par, su unidad inescindible respecto del cuerpo: “El alma es una sustancia creada (*ousia geneté*), viviente, intelectual, que por sí misma produce e infunde la facultad y virtud de vivir a un cuerpo orgánico y la de percibir lo que cae bajo los sentidos, mientras sea capaz de ello la naturaleza de esas cosas”<sup>13</sup>. Pero, si bien se ve que esta definición es totalmente acorde con lo que todo pensador cristiano debía sostener, ella no brinda todavía ninguna respuesta acerca de cómo podría justificarse y explicitarse una concepción semejante en términos metafísicos que aparezcan como principios constitutivos responsables de esa doble condición del alma que, por lo que respecta a las dos grandes doctrinas filosóficas griegas –la platónica y la aristotélica– resultaban al parecer inconciliables. No obstante, ello no fue óbice para que Gregorio de Nisa afirmara con energía tanto la sustan-

9. Platón, *Alcibiades*, 130 c.

10. Aristóteles, *De anima*, I, 1, 412 a 15-21 y b 5-6.

11. Aristóteles, *op. cit.*, I, 2, 413 b 24-27; III, 5, 430 a 10-35; *De gener. anim.*, 736 b 28.

12. Nemesio de Émesis, *Premnon physicon* (*Patr. gr.*, 40, col. 560 B-C). Nemesio afirma que el alma no es la buena organización del cuerpo (*non ergo corporis bona temperatio anima est*) y que Aristóteles, no obstante, habría sostenido esto (*Aristoteles, qui animan dicit entelechiam, nihilominus idem sentit, quod qui qualitatem eam esse volunt*).

13. Gregorio de Nisa, *De anima et resurrectione*, en Migne, *Patr. gr.*, 46, col. 30 C.

cialidad espiritual del alma y, en consecuencia, su inmortalidad, como su estrechísima unidad con el cuerpo, a punto tal que llegó a sostener una curiosa doctrina: el alma humana no sólo está presente en los elementos corporales durante la vida presente, sino incluso después de la disolución que acarrea la muerte<sup>14</sup>. Esta perpetua asociación del cuerpo y el alma, además, resulta el corolario de la absoluta simultaneidad en la creación del alma y el cuerpo defendida por el Niseno. A diferencia de algunos planteos difundidos en aquella época, Gregorio piensa que el alma no puede haber sido creada ni antes ni después del cuerpo, pues si el alma hubiese preexistido al cuerpo –como había sostenido, por ejemplo, Orígenes– sería necesario admitir su absoluta independencia respecto del cuerpo y, por ende, la doctrina de la transmigración y la reencarnación. Sin embargo, ello significaría que el alma puede habitar indistintamente cualquier cuerpo, como si estos no fuesen en cada caso de diferente naturaleza, lo cual es a todas luces inaceptable. Por otra parte, es asimismo imposible que el alma haya sido creada después del cuerpo, porque un cuerpo inanimado en realidad no es un cuerpo, sino un cadáver<sup>15</sup>. Por tanto, alma y cuerpo fueron creados conjuntamente y así permanecerán unidos incluso después de la muerte hasta la resurrección final y definitiva.

Sin embargo, poco más tarde, San Agustín de Hipona tendría que volver a enfrentar las dificultades que hasta el momento no habían hallado una solución filosófica satisfactoria. Como la mayoría de los Padres, Agustín sintió gran inclinación por la radical postura platónica sobre la inmortalidad del alma. Influido por el insigne griego definió entonces al hombre como “un alma razonable que se sirve de un cuerpo terrestre y mortal”<sup>16</sup>, si bien es cierto que, a diferencia de Platón, siempre tomó la precaución de destacar la unidad antropológica característica del cristianismo. Así dice, por ejemplo: “¿Quién es el hombre? Un alma racional que tiene cuerpo. Pero el alma racional que tiene cuerpo no hace dos personas, sino un hombre”<sup>17</sup>, o, expresado aún de otro modo: *homo non est corpus solum, vel anima sola, sed qui est anima constat et corpore*<sup>18</sup>.

No obstante, aunque la advertencia de San Agustín iba en dirección de la más genuina convicción cristiana acerca de la naturaleza humana, los términos en que quedaba planteada la cuestión volvían problemática su justificación filosófica. Bajo esta perspectiva el alma, con toda seguridad, aparece concebida como “una sustancia racional apta para gobernar el cuerpo”<sup>19</sup>, y, en tanto sustancia espiritual, su subsistencia después de la muerte resulta garantizada. Pero ¿cómo explicar adecuadamente su unidad con el cuerpo? Parece incontestable que el obispo de Hipona no pudo hallar una solución a este interrogante. Prueba de ello es que, por más que define al alma sin dejar de hacer mención al cuerpo que ella rige, interpreta incluso la sensación no como pasiva receptividad de las imágenes, sino como una actividad propia del alma que advierte las modificaciones corporales y produce las imágenes acorde con ellas<sup>20</sup>. En consecuencia, San Agustín no reconoce la influencia del cuerpo sobre el alma racional, pues ¿cómo podría lo inferior actuar sobre lo superior? El alma presta sus cuidados al cuerpo, permanece atenta a sus alteraciones, pero su radical preeminencia onto-

14. Gregorio de Nisa, *op. cit.*, col. 43 C- 46 A.

15. Cfr. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1976, p. 66.

16. San Agustín, *De moribus ecclesiae*, I, 27, 52.

17. San Agustín, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15.

18. San Agustín, *De civitate Dei*, XIII, 24, 2.

19. San Agustín, *De quantitate animae*, XIII, 22: *Si autem definiri tibi animum vis, et ideo quaeris quid sit animus, facile respondeo. Nam mihi videtur esse substantia quedam rationis particeps, regendo corpori accommodata.*

20. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, 7: “el sentir no es propio del cuerpo, sino del alma por el cuerpo; tampoco siente el cuerpo, sino el alma por el cuerpo”.

lógica sobre él impide admitir cualquier efecto que la sustancia material, esencialmente heterogénea respecto del alma, pudiese ejercer sobre ella. Planteada la constitución del hombre en estos términos parece evidente que el cuerpo necesita de la vivificación recitora del alma, pero no se acaba de comprender en qué sentido el alma pudiese requerir su unión con el cuerpo puesto que incluso el conocimiento de orden superior lo obtiene el alma por iluminación divina y no por los datos sensibles que pudiese suministrarle la materia corporal. Más aún, parece que un cuidado excesivo del alma hacia el cuerpo y la multiplicidad de lo sensible pudiese comportar más bien un obstáculo para la atención que el hombre debe prestar a su interioridad espiritual en donde encuentra la clave de la verdad y el bien, y por ende, la imagen del Dios trascendente que también habita en su alma y es el único capaz de causar aquellos principios especulativos y morales en nosotros, los cuales pertenecen al orden de las verdades eternas e inmutables y, en tanto tales, son prueba de la inmortalidad del alma que las contiene<sup>21</sup>. Por eso no puede sorprender que, con frecuencia, San Agustín exprese acerca de sí mismo: “yo, es decir, mi alma”, pues es manifiesto que esta identificación de sí mismo con su alma señala el epicentro de su doctrina, el cual se encuentra en el diálogo íntimo de la propia alma con el Dios vivo. Lo demás resulta accesorio.

Así, aunque insiste en que negar la unidad del compuesto humano sería un desatinado<sup>22</sup>, la influencia de la solución platónica-neoplatónica y su motivación ético religiosa que apela más a la experiencia unitiva del alma con Dios que a la descripción de la constitución metafísica del ente, hicieron que San Agustín no pudiese conjurar por completo el riesgo de una concepción antropológica dualista, pues no se ve de qué manera esas dos sustancias completas y distintas entre sí, según el modo en que el obispo de Hipona presenta el alma y el cuerpo humanos, vendrían a constituir un único sujeto de un modo que no fuese puramente accidental.

El problema no dejó de ser percibido por las generaciones subsiguientes y, aún sin solución satisfactoria fue transmitido de los Padres de la Iglesia a los escolásticos. Hasta ahora, lo que resultaba perfectamente claro es que era preciso admitir al mismo tiempo la sustancialidad del alma humana que hacía posible su subsistencia después de la muerte, pero también su unidad con el cuerpo, pues el hombre había sido creado como tal unidad sustancial e, igualmente, la promesa de resurrección había sido realizada al hombre entero, lo cual impedía reducir el hombre tan sólo a uno de sus principios constitutivos. Al respecto, durante cierto tiempo las miradas se dirigieron a Avicena, cuyo pensamiento intentaba conjugar la concepción neoplatónica con algunos principios aristotélicos, motivo por el cual logró proponer una respuesta que tendría gran aceptación también entre los pensadores cristianos. En efecto, el teólogo árabe sostuvo la doble condición del alma según la cual ésta sería sustancia por esencia y, accidentalmente, forma del cuerpo. Con ello, al parecer, quedaban salvadas a la vez la unidad del compuesto y la subsistencia del alma espiritual. Incluso, no faltaron autores que, para intentar una explicación adecuada de la sustancialidad del alma, apelaron al pensador judío conocido en el mundo latino como Avicibrón, quien sostuvo que el alma no sólo estaría unida al cuerpo, sino que ella misma sería un compuesto de forma y “materia espiritual”. Esta noción aparentemente contradictoria –que da pie a la doctrina del “hilemorfismo universal”, es decir, la composición de materia y forma en todo ente creado, incluso espiritual–, fue interpretada en muchos casos no en el sentido prácticamente inadmisibles de corporeidad, sino como potencialidad o

21. San Agustín, *Soliloquia*, II, c. 19.

22. San Agustín, *De anima et ejus origine*, IV, 2, 3: “Quien desee separar al cuerpo de la naturaleza humana es loco”.

mutabilidad. Pero más allá de las dificultades casi insalvables que acarrea aquella expresión poco feliz, resulta evidente que constituía un auténtico esfuerzo por explicar, mediante principios metafísicos, lo que aparecía como una evidencia: que el alma racional es sustancia por propia naturaleza y, por eso mismo, también es inmortal. Incluso San Agustín en alguna ocasión pareció suscribir una solución en cierto sentido análoga, posición que, más tarde, rechazaron de plano Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. San Alberto, sin embargo, había adherido a la doctrina aviceniana que hacía del alma una sustancia por esencia, y forma del cuerpo por accidente<sup>23</sup>, sin llegar a advertir que de este modo se mantenían simultáneamente dos respuestas cuya conciliación era realmente ficticia, pues si el alma se une al cuerpo sólo accidentalmente, entonces la unidad del compuesto pierde la relevancia ontológica que todo pensador cristiano sabe debe tener. En este punto resulta preciso reconocer que la convicción cristiana de estos teólogos superaba la conveniencia de sus explicaciones metafísico-antropológicas.

## II. *El hombre como unidad sustancial de cuerpo y alma según Santo Tomás*

Al respecto, también Santo Tomás sostuvo que el alma es forma del cuerpo y, al mismo tiempo, sustancia. Sin embargo, la suya no fue tan sólo una posición de compromiso fundada en un puro eclecticismo. Al contrario, “Santo Tomás consiguió transformar los datos del problema y ofrecer una nueva solución sobre la base de su propia concepción del acto de ser”<sup>24</sup>, es decir, valiéndose de una explicación metafísica hasta entonces no imaginada y, posteriormente, mal comprendida. Por eso expresa Étienne Gilson: “Muy pocas veces presentó la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano, porque nunca fue tan evidente que haciéndose más verdaderamente filosofía es como una filosofía se vuelve más cristiana. Sin embargo, tampoco hubo nunca esfuerzo filosófico peor recompensado”<sup>25</sup>. Efectivamente, la doctrina del Aquinate nunca quedó a salvo de ser considerada en los términos de un aristotelismo cristianizado. Con ello se perdía su especificidad propia, radicando la razón fundamental de este error en la incomprensión y el olvido de la noción medular de su metafísica, aquella que constituyó un hallazgo filosófico de vastísimas consecuencias: el *esse* o *actus essendi*.

Precisamente en esa noción se halla la clave por la cual Santo Tomás pudo considerar al alma sustancia y forma a la vez, sin que estos dos aspectos aparecieran como términos inconciliables o, a lo sumo, inexplicablemente asociados, porque en su pensamiento lo uno sucede por lo otro, es decir, el alma es forma del cuerpo justamente en tanto es sustancia, mientras que su sustancialidad, como se verá, remite al acto de ser del que, por derecho propio, está dotada esa forma simple o espiritual que es el alma. De esta manera, la unidad de alma y cuerpo en el compuesto humano así como la inmortalidad de aquella alma racional no son dos problemas contrapuestos, sino las dos caras de una misma cuestión de tal modo que, por primera vez en la historia del pensamiento cristiano, hallar la respuesta a una de ellas equivalía a encontrar la solución de la restante. Y esto era exactamente lo que se había buscado infructuosamente durante tanto tiempo.

23. “*Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corpori, consentiemus Aristoteli.*” Alberto Magno, *Summa theologica*, II, tr. 12, qu. 69, membr. 2, art. 2 (citado por É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 187, nota 20).

24. É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, Madrid, Rialp, 1981, p. 263.

25. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 188.

Por ello puede decir el Doctor Angélico que: “El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. No obstante, hay que decir que el alma, en lo que toca al cuerpo, es forma, mientras que en tanto supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual”<sup>26</sup>. Evidentemente, esto es más de lo que había sostenido Aristóteles. Para el Estagirita, en efecto, el alma es forma del cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia, pero entonces, cuando la muerte ocasiona la disgregación del compuesto, también sus principios se disuelven: el cuerpo se vuelve cadáver en progresiva descomposición, y el alma, siendo sólo forma, no dispone, al parecer, de ningún elemento que le permita la subsistencia. Si Aristóteles reconoció inmortalidad al intelecto en virtud de la inmaterialidad de su operatoria, de la que sólo es capaz una sustancia simple subsistente, esto no significa aún con toda certeza que haya identificado esa sustancia pensante con el alma del individuo humano. Por ello, la interpretación averroísta de Aristóteles, no deja de tener asidero en este punto, pues, aunque el propio Tomás quiso encontrar un antecedente de su doctrina sobre el alma inteligente en los textos del filósofo griego, defendiéndolo de críticas como la de Nemesio<sup>27</sup> y de exégesis como la de Averroes<sup>28</sup>, lo cierto es que el Estagirita podía sostener la unidad hilemórfica de cuerpo y alma en el hombre, así como la simplicidad y la pervivencia del intelecto, pero no parece contar con principios metafísicos suficientes como para afirmar, sin lugar a dudas, que es la forma misma del cuerpo humano esa sustancia inmortal, separable, pero no separada, destinada a vivificar la materia corpórea de cada hombre.

Si, en cambio, Tomás pudo afirmar con toda claridad ambas cosas a la par, es porque contaba con una noción de ser desconocida en la metafísica precedente. El platonismo sostenía que el alma era una sustancia simple, inmaterial, cuya existencia precedía la unión accidental con el cuerpo. Su inmortalidad, pues, era extraña y anterior a su condición encarnada. Aristóteles, en cambio, presentaba el alma como forma del cuerpo orgánico. También aparecen en su doctrina sustancias simples, inteligencias inmatrimales, formas subsistentes de suyo separadas de la materia, pero no encontramos en su obra un solo pasaje que explique cómo el alma humana podría ser forma de un cuerpo y, al mismo tiempo, sustancia imperecedera. Tal doctrina hubiese sido explícitamente posible si en la filosofía aristotélica se hallase algún principio existencial que hiciese del alma racional no sólo forma, sino también sustancia. Por ello, si pudiese decirse que esta doctrina se encontraba ya en Aristóteles, sería más bien a pesar de su metafísica y no gracias a ella. Resultaba preciso llegar a la noción tomista del ser para que semejante concepción del alma fuese realmente sustentable.

En efecto, el ser en el pensamiento de Santo Tomás no se reduce al ser tal o cual del ente. En Aristóteles la “talidad” o *quididad* del ente tenía su fundamento en la forma sustancial, principio al que el ente le debe su especificidad. Sin embargo, todo ente además de ser un “esto”, es o existe, por lo cual decimos, verdaderamente, que es un ente, vale decir, algo que es, que está siendo. Pero si la forma constituye el principio que respalda la *quididad* del ente, ¿qué principio resulta responsable del estar siendo de ese mismo ente? Ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en general en toda la metafísica anterior a Santo Tomás, encontraremos un principio constitutivo del ente que señale el

26. Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 4.

27. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2 y *Summa c. Gent.*, II, c. 79, § 14. (Recuérdese que Tomás identifica a Nemesio de Émesis con Gregorio de Nisa.)

28. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*. En este opúsculo filosófico redactado en cinco capítulos el Aquinate analiza la doctrina aristotélica sobre el alma y el entendimiento humano, rechazando la interpretación averroísta que concebía al intelecto como una sustancia única separada de los hombres individuales sobre los cuales ejercería su influjo para hacer posible el conocimiento.



existir. La existencia de hecho, la actualidad del ente, resulta reconocida como una condición de lo real, pero entre sus componentes metafísicos sólo se describen aquellos que explican su ser tal o cual, no su estar siendo. Tomás, en cambio, trascendiendo el horizonte de la metafísica esencialista, indica el *esse* o *actus essendi* como el corazón de lo real, como “lo más íntimo” en el ente<sup>29</sup>, la raíz última de lo real. Tanto es así, que el primer efecto de la creación consiste en la donación del acto de ser<sup>30</sup>, el cual resulta simultáneamente aminorado por la respectiva esencia. Ella, pues, ya no es concebida como el receptáculo virtual de la existencia entendida como la última actualidad del ente, sino como la autorrestricción del existir, que se vuelve algo concreto, ser especificado, pero en el cual late el ser en sentido verbal como la única fuente capaz de sustentar la *quiddidad* en cada caso dada.

Tales principios fueron los que permitieron al Doctor Angélico proponer una original doctrina sobre el alma humana. Acerca de ella dice que *habet esse per se quod non habent aliae formae corporales*<sup>31</sup>, esto es, que a diferencia de las formas que tan sólo determinan la materia, el alma posee el existir por sí, por lo cual *advenit ibi compositio horum duorum, scilicet, quidditatis et esse*<sup>32</sup>. En efecto, el *esse* en lugar de pertenecerle al compuesto hilemórfico de cuerpo y alma racional, constituye patrimonio original de esta última que, entonces, resulta compuesta de la forma simple, inmaterial, que ella misma es, y del *esse*, el ser que, en cuanto principio constitutivo, hace de ella verdaderamente una sustancia, y por tanto, algo subsistente. Esto hace del alma humana una sustancia semejante al ángel, pues, como éste, se compone tan sólo de forma y *esse*. Por otra parte, que el alma humana pueda realizar operaciones cognitivas en el plano de lo inteligible, sin sujeción a lo orgánico, es una muestra de que es una sustancia simple, espiritual, capaz de conocer los cuerpos materiales sin confundirse con ellos. Pero donde hay actos de intelección, no puede no haber una sustancia intelectual, pues toda operatoria proviene siempre de un ente en acto: *Nisi autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. Non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam quae dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens*<sup>33</sup>. De tal modo le pertenece el ser al alma humana que ella no podría perderlo, porque la subsistencia existencial resulta connatural en aquellas formas simples que son capaces de operaciones intelectuales. Entonces, *impossibile est quod forma subsistens desinat esse*<sup>34</sup>; no podría perder el existir (*esse*) porque le pertenece de suyo, “como la redondez al círculo”<sup>35</sup>. Lo simple e inmaterial no admite disolución, ni pérdida de la existencia.

Sin embargo, si la subsistencia del alma es un hecho manifiesto, igualmente lo es, que no puede conocer con absoluta prescindencia de los datos sensibles con los que el cuerpo resulta afectado. No hay en el alma un conocimiento directo de lo inteligible tal como pretendía Platón, obligado por ello, a reconocerle una existencia en el mundo inteligible previa a su unión con el cuerpo. Por el contrario, la evidencia muestra que la inteligencia humana dista mucho de ser un intelecto puro, lo cual convierte su composición con el cuerpo en un hecho que no puede darse sólo accidentalmente: su

29. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 8, ad 1: *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest.*

30. Santo Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 7, a. 2: *primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.*

31. Santo Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

32. *Ibid.*

33. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 2, *Resp.*

34. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 75, a. 6.

35. Santo Tomás de Aquino, *Summa c. Gent.*, II, c. 55.

unión con el cuerpo viene exigida por esencia. *Et ideo ad hoc unitur (anima) corpori ut sic operetur secundum naturam suam*<sup>36</sup>. En consecuencia, el alma, según el Aquinate, se une al cuerpo porque tiene necesidad de él y no, como pensaba San Agustín, solamente para cuidar de él y hacerle un bien<sup>37</sup>.

Santo Tomás sabe, no obstante, que el platonismo ha lanzado una fuerte objeción a la unión permanente de alma y cuerpo después de la muerte. Si el fin del hombre consiste en asemejarse a Dios, puesto que Él no tiene cuerpo el alma se le parecerá más en la medida en que se encuentre separada del cuerpo. La vieja tesis platónica late aún, confundiendo el ánimo de muchos cristianos. El Aquinate, sin embargo, responde que: "El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee, de modo más perfecto, su propia naturaleza"<sup>38</sup>. Y, siendo así, precisamente por ser el tipo de sustancia que es, el alma tiene que ser a la vez y por propia naturaleza, la forma de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia, al cual, en tanto forma, le otorgará la determinación que hará de él un cuerpo propiamente humano, pues por el alma racional, un hombre es tal y se distingue específicamente de otros entes corpóreos y vivientes, mientras que, en tanto sustancia dotada de autonomía existencial, el alma será también capaz de comunicar al cuerpo el existir, quedando entonces ligado a él por aquel principio que en todo ente constituye "lo más íntimo", su médula y sostén: *anima habet esse subsistens, in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus*<sup>39</sup>. Por eso, "el alma admite al cuerpo en su propio existir (*esse*) y lo hace partícipe común del mismo, para que de este modo no haya más que un solo existir común al cuerpo y al alma, que es el existir del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa, entonces sólo habría una unión accidental"<sup>40</sup>.

¿Qué será entonces del alma humana cuando la muerte la separe aunque fuese transitoriamente del cuerpo? Correspondiéndole el *esse* por propia naturaleza, su subsistencia se halla asegurada, sin embargo, su unidad con el cuerpo, no menos esencial, indica que mientras permanezca separada de él, su operatoria será imposible. Necesariamente unida al cuerpo para conocer y para obrar, el alma sola no es el hombre que vive, siente, piensa y quiere. Por eso, separadas de sus respectivos cuerpos, las almas están existencialmente completas, pero incompletas en su esencia "aguardando la resurrección final del cuerpo, al que estuvieron unidas durante la vida terrena"<sup>41</sup>. Así, aunque la resurrección de los hombres es una promesa que pertenece al campo de la fe, encuentra un fuerte respaldo en esta doctrina metafísica en la cual la inmortalidad y la encarnación del alma se requieren mutuamente. "El alma separada se encuentra provisionalmente en un estado de espera que no tendrá término sino cuando la resurrección del cuerpo la restablezca en el pleno ejercicio de sus funciones de forma"<sup>42</sup>.

Ésta era, pues, la primera vez que la convicción cristiana de la unidad antropológica y su esperanza en la resurrección, encontraba una respuesta filosófica perfectamente

36. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 89, a. 1, *Resp.*

37. Cfr. É. Gilson, "Réflexions sur la controverse S. Thomas - S. Augustin", en *Mélanges Mandonnet*, París, Vrin, 1930, t. 1, p. 377.

38. Santo Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 10, ad 5. Cfr. R. Echaury, *El pensamiento de Étienne Gilson*, Pamplona, EUNSA, 1980, p. 53.

39. Santo Tomás de Aquino, *De spiritualibus creaturis*, a. 2.

40. *Ibid.* o también en *De Anima*, a. 1, ad 1: *Non tamen se sequitur quod corpus ei [animae] accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi.*

41. R. Echaury, *El pensamiento de Étienne Gilson*, cit., p. 54.

42. É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, cit., p. 193, nota 33. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 89, a. 1, *Resp.*; *Summa c. Gent.*, II, c. 81; *Quaest. disp. de anima*, a. 15.

satisfactoria. Con ello, el esfuerzo de los Padres de la Iglesia y de la larga tradición de “teólogos filosofantes” llegaba a feliz término. La clave de esta meta, largamente esperada, se encontraba en una noción metafísica excepcionalmente fructífera, cuyo rasgo, sin embargo, había sido difícil advertir y, por desgracia, muy fácil perder. El *esse* o *actus essendi* apuntaba al sentido existencial del ser, por el cual este verbo deja de entenderse como mera cópula, como nexo entre el sujeto y el predicado, vale decir, entre el ente y alguno de sus atributos, para adquirir relevancia propia. El *es* o *estar siendo*, entendido como principio constitutivo del ente y no como mera condición de actualidad, es el pilar sobre el que se funda la sustancialidad de esa forma simple que es el alma humana, capaz de comunicar el existir al cuerpo junto con aquellas determinaciones que hacen de ese compuesto un hombre integral. Pero la inteligencia humana tiene la tendencia a reconocer tan sólo los principios entitativos susceptibles de calificación o definición: por eso fácilmente se orienta a la averiguación de *lo que* las cosas son, pasándole casi inadvertido que si ante todo las cosas *son*, ello se lo debe a un principio que tiene que diferir de la esencia, pues ésta apunta tan sólo al ser tal o cual del ente, pero no puede constituir la causa intrínseca de su existir.

Se comprende así, cómo a poco de la muerte de Santo Tomás acaecida en 1274, pudo producirse el oscurecimiento de su noción metafísica capital. El logro filosófico más importante de su pensamiento pasaba inadvertido incluso para muchos de sus seguidores. Y fue entonces que la doctrina del Aquinate resultó interpretada no desde su fuente original, sino en clave aristotélica. Por eso, por ejemplo, cuando uno de sus comentaristas más conocidos, Tomás de Vío, el cardenal Cayetano, intentó retomar la demostración de la inmortalidad del alma, lo hizo siguiendo los principios metafísicos del Estagirita. Y siendo así, lo natural es que la empresa haya concluido en un fracaso. “Evidentemente, sobre la única base de los principios de Aristóteles, Cayetano no podía demostrar lo que al mismo Aristóteles no le había sido posible demostrar. No sorprende en absoluto que Cayetano no llegara a convencerse ni siquiera a sí mismo de que había encontrado una demostración real de la inmortalidad del alma”<sup>43</sup>. Y tal como sostuvo en el año 1513 con ocasión del quinto concilio de Letrán, debió concluir que la inmortalidad del alma es tan sólo objeto de fe<sup>44</sup>. Una posición análoga ya había sido adoptada a fines del siglo XIII por un gran escolástico como Duns Escoto y, en lo sucesivo, será corriente entre los pensadores cristianos que comenzarán a desterrar esa cuestión del campo de la especulación natural. Pero entonces, no sólo el problema de la inmortalidad del alma, sino sobre todo el de la unidad del compuesto humano, enteramente vinculado con aquél, de ahora en más carecerán de una respuesta metafísica adecuada.

Reparar el camino que ha conducido desde los primeros ensayos del pensar cristiano hasta la notable doctrina metafísica del Aquinate no resulta, sin embargo, estéril. Muestra ante todo cómo pudo promover un esfuerzo intelectual excepcionalmente rico, alentado por una convicción nacida de la fe, pero capaz de hallar una respuesta filosófica que, lejos de mostrarse como artificiosa y forzada, aparece como una solución que da sentido a todas las tentativas racionales precedentes. Y finalmente, revela una concepción antropológica que, a diferencia de lo que acontece en el pensar contemporáneo, no disuelve al hombre en sus manifestaciones temporales y fenoménicas, sino que lo presenta desde la raíz intimísima del ser que constituye la fuente y el sostén de todo transcurrir histórico y situado.

DRA. SILVANA FILIPPI

CONICET - Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

43. É. Gilson, *Elementos de filosofía cristiana*, cit., p. 278.

44. Cfr. R. Echaury, *El pensamiento de Étienne Gilson*, cit., pp. 55-56.