

CAPITULO VI

LA TRADICION DUALISTA LATINA DESDE EL SIGLO XIII

Según una interpretación tradicional podría pensarse que la cristiandad recuperó en el siglo XIII una expresión unitaria de su comprensión del hombre, tal como se había manifestado pre-filosóficamente en el Antiguo y Nuevo Testamento. La causa de una nueva expresión antropológica podría haber sido la introducción de la doctrina hilemórfica de inspiración aristotélica, aplicada al hombre tal como el Estagirita lo había hecho en sus últimos años del Liceo en su obra *Sobre el alma*. Como veremos, sin embargo, el hilemorfismo en vez de tender hacia una visión unitaria del hombre constituirá, en un primer momento y después en la tradición franciscana que culminará con Descartes, un dualismo más explícito, pero siempre mitigado. Es decir, aplicará al alma la doctrina hilemórfica. El alma tendrá para ellos una forma y una materia espiritual, distinta de la forma y de la materia del cuerpo, substancia entonces material distinta de la substancia anímico-racional. Las escuelas dualistas propondrán o un hilemorfismo universal o una pluralidad de formas o formalidades, posiciones que al fin encubren un dualismo con mayor o menor coherencia.

Junto a estas cuestiones, el siglo XIII debió debatirse con los problemas que planteaba la cuestión del origen del alma, ya que se introdujeron con Aristóteles diversas doctrinas neoplatónicas. Muy especial fue una urgente cuestión de la identificación del *Intelecto agente* de Aristóteles, con el alma de la esfera de la luna, una e idéntica para todos los hombres, tesis que atacaba al personalismo cristiano ya la doctrina de la escatología individual.

En este contexto, y por un largo proceso que partió de las enseñanzas de sus maestros para oponerse por último a ellos,

Tomás de Aquino inventará una nueva doctrina, revolucionaria en su tiempo, que no puede identificarse con la propuesta por Aristóteles ya que se planteó en un horizonte metafísico radicalmente diverso. Desde el 1260, por primera vez en toda la historia de la antropología cristiana, sobre todo si se tiene en cuenta el grado de conciencia y tematización que suponía la cuestión, se expuso una visión unitaria del hombre, que pretendía igualmente salvar la unidad substancial del hombre y la subsistencia inmortal del alma, entendida ahora de distinta manera. Con Tomás aparece una tradición que perderá bien pronto la originalidad por la dificultad de las tesis defendidas por el doctor italiano, ya que en el mismo siglo XIII, pero definitivamente en el siglo XVI —con la llamada segunda escolástica—, el alma será considerada "substancia incompleta". Esta escuela, de todos modos, ni fue mayoritaria ni impuso su ritmo a la cultura moderna europea. Tomás quedará, en esta cuestión como en la doctrina del *esse*, como una cumbre casi desconocida y poco seguida. El dualismo, en cambio, se impondrá en Europa a través del nominalismo, el cartesianismo y el idealismo, hasta irrumpir en el siglo xx.

En el siglo XIII hubo características intervenciones del magisterio en cuestiones antropológicas. No puede olvidarse la condenación del obispo de París, Etienne Tempier, en 1270, que inclinó la balanza en favor del dualismo tradicional ⁽¹⁾. Aún más importante es la condenación de 1277, que casi aniquila todos los esfuerzos del Aquinate ⁽²⁾. Contra Juan Olivi, y contra el mismo Juan Duns Escoto, el Concilio de Viena (1311-1312), declaró que "el alma racional e intelectual es verdaderamente y por ella misma la forma del cuerpo humano" ⁽³⁾. Habrá que esperar hasta el Concilio de Letrán (1513) para que se defina que el alma no es sólo la forma del cuerpo sino que es "inmortal" ⁽⁴⁾. Sin embargo, nunca se ha definido en qué consiste efectivamente esa inmortalidad y qué es lo que puede realizar, ejercer, operar, existir un alma sin su cuerpo o materia informada.

1. *El largo camino del renacimiento aristotélico*

En el siglo XIII la filosofía de la cristiandad recibirá el impacto de grandes tesis metafísicas procedentes del Oriente

(1) Cfr. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*. Louvain, 1911, t. I. pp. 111. En el punto g) dice: "Quod anima quae est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore"; esta proposición fue condenada.

(2) Cfr. Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, París, 1889, t. I, p. 543 ss. .

(3) COD (1962), pp. 336-337; Denzinger (1963) § 902.

(4) COD (1962), p. 581, línea 11-30; Denzinger (1963) § 1440.

que cambiarán el modo y el contenido de la tematización antropológica. Como ya hemos dicho, los contenidos han ido madurando, pero al contar con nuevos instrumentos el pensamiento cristiano podrá alcanzar resultados inéditos. La filosofía aristotélica, teñida de platonismo, después de recorrer el largo camino de Grecia a Anatolia, Siria y aun Irán, vuelve ahora por el Africa a la España musulmana para vertirse por último al latín. Junto a este inmenso esfuerzo de asimilación de un pensamiento renovador, la cristiandad tuvo en su seno mismo la presencia del dualismo maniqueo (como por ejemplo con las comunidades cátaras y albigenses) y diversas tradiciones de monismo panteísta. Todo ello permitió producir una crisis que dio como fruto una más profunda visión del hombre, invariable y tradicional desde el siglo V, en tiempo de la muerte de Agustín.

§ 60. *De Aristóteles a Alfarabi*

Después de su rápida expansión, el Islán comenzó toda una labor de tematización reflexiva de las doctrinas legadas por el profeta Mahomed en *El Corán* ⁽⁵⁾. Por influencia de los bizantinos, persas y sirios especialmente, los árabes recibieron la herencia de los filósofos griegos. Lo que tiene particular importancia es que consideraron a Aristóteles, y no a Platón, expresión máxima del pensamiento helénico, aunque profundamente platonizado. Por ello incluyeron en el *Corpus aristotelicum la Teología de Aristóteles*, que es una obra neoplatónica que parafrasea las *Enéadas* IV-VI, y el *Libro de las causas*, comentario de ciertos temas de la *Elementatio theologica de Proclo* ⁽⁶⁾. En antropología esto significa replantear la estructura del compuesto humano a otro nivel, utilizando la distinción de forma y materia que Aristóteles aplicó al hombre en su tratado *De Anima* escrito en el Liceo, en los últimos años de su vida ⁽⁷⁾.

En efecto, después de la muerte de Aristóteles, le sucedió en la conducción del Liceo su alumno Teofraсто ⁽⁸⁾. Después

(5) Hemos expuesto algunas de las estructuras constitutivas del humanismo islámico en nuestro trabajo *El humanismo semita*. Cfr. L. Gardet-M. Anawati *Introduction a la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, París, 1948. ,

(6) En este capítulo nos inspiramos especialmente en la tesis defendida en la Universidad de Lovaina por C. Bazán, *Autour de la controverse sur la nature de l'ame rotaprint*, Lovaina, 1967, en especial en pp. 382 ss., y 500-fin.

(7) Véase esta cuestión en nuestra obra *El humanismo helénico*, donde exponemos la posición de Jaeger, Nuyens, Mansion, Zürcher, etc.

(8) Es sabido que Josef Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn, 1952, piensa que gran parte del *Corpus aristotelicum* no es obra de Aristóteles sino de Teofraсто. Aunque esta hipótesis no puede ser aceptada enteramente, al menos nos ha servido para ser mucho más prudente en cuanto a la rápida aceptación de la unidad y la cronología de la obra aristotélica, que bien pudo ser en parte de su escuela.

vino Estratón de Lampsaco en 287 al 269. La escuela, aunque se extendió por todo el Mediterráneo no tuvo su importancia primera. Un Andrónico de Rodas, que trabajó entre el 70 al 50 a.JC., editó el *De Anima*, escrito por Aristóteles entre el 330 al 322 a.J .C., junto con las otras obras del *Corpus aristotelicum*. Sólo con un Alejandro de Afrodisia, que enseñó en Atenas entre el 198 al 211 d.JC., conservamos el primer comentario a las obras de Aristóteles, de los cuales el *De Intellectu* nos ha llegado. Alejandro aplicó el hilemorfismo en antropología, es decir, el alma es la forma y el cuerpo su materia, distinguiendo tres tipos de intelecto: un intelecto material, un intelecto agente y un tercer tipo de intelecto que llamó habitual ⁽⁹⁾. El intelecto material es una facultad del alma, que siendo forma del cuerpo no dura más que lo que dura el compuesto; vuelve entonces al período en que Aristóteles niega la inmortalidad del alma. El intelecto agente, como deja verlo el mismo Aristóteles, actúa sobre el hombre desde afuera, siendo inmortal, divino y separado. Dejemos de lado la cuestión del intelecto habitual, que es la aptitud que el agente constituye en el material, preparado así para la intelección. Para Alejandro, hilemorfista riguroso, la unidad del hombre es afirmada sin equívocos, e igualmente sin equívoco es negada la inmortalidad individual del alma, forma del cuerpo.

Más de un siglo después, Temistius, que vivió entre 320 al 390 d.JC., maestro en Constantinopla, escribió un nuevo comentario al *De Anima* del Estagirita ⁽¹⁰⁾. Nuestro peripatético utiliza la estructura hilemórfica para explicar el compuesto humano de alma-cuerpo ⁽¹¹⁾. Sin embargo, no se supera por lo tanto un cierto dualismo a otro nivel. Esto se puede observar en su concepción de los intelectos. En efecto, Temistius encara la cuestión de si el Intelecto agente es único, problema no tratado por Alejandro de Afrodisia, y para salvar El

(9) Bazán, *op. cit.*, p. 500. Puede verse además G. Théry, *Alexandre d' Aphrodise*, París, 1926, p. 20, y E. Gllson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant*, en *Arch. Hist. d. M. Age*, t. V, 1929-1930. Todo esto puede resumirse de la siguiente manera:

El Intelecto se divide en	{	1. Intelecto material	{ Pasivo o potencial para cada hombre
		2. Intelecto habitual	{ Transitivamente: en el efecto. Habitualmente: en el hábito
		3. Intelecto agente	{ Adquirido o <i>adeptus</i> Agente o separado

(10) La traducción latina efectuada por Guillermo de Moerbeke, el 22 de noviembre de 1267 (*Biblioteca Central*, Toledo, Ms. 47-12) ha sido editada por G. Verbeke, Louvain, 1957.

(11) "Palam igitur quod corpus naturale participans vita substantia est; substantia autem sicut composita, composita autem ex materia et forma. ..Necessarium ergo animan speciem esse et endelichiam et sic substantiam ut speciem" (*De Anima* III; ed. Verbeke, pp. 93-94). Más adelante dice todavía: "...quare anima definit primam endelichiam, omnes potentias comprehendit. ..." (*Ibid.*, p. 97).

intelecto activo personal debe llegar al siguiente esquema: En primer lugar existe un intelecto activo separado y único impersonal e inmortal; en segundo lugar existe un intelecto activo personal (*illustratus* por el intelecto separado. *illustrans*), pero por su parte *illustrans* con respecto al intelecto I pasivo; en tercer lugar el intelecto pasivo igualmente personal (*illustratus*)⁽¹²⁾. Estos dos últimos intelectos constituyen el "yo personal", siendo facultades del alma que se unen al cuerpo por connaturalidad⁽¹³⁾.

Para Temistius los dos intelectos individuales (activo y pasivo) son inmortales e inmateriales, muriendo con el cuerpo exclusivamente un cuarto intelecto que denominó *intelecto común*, que son las pasiones, que jugaban la función de forma corruptible del cuerpo. Pareciera entonces que para nuestro comentador se establece un dualismo al nivel de los dos intelectos con el compuesto de pasión-cuerpo. La palabra que expresa la unión de los intelectos y el compuesto es la palabra *connatural* (en griego *symfyés*)⁽¹⁴⁾, que de ningún modo debe confundírsela con unión substancial. Los dos intelectos personales, activo y pasivo, están "separados del cuerpo... (y son) incorruptibles e ingénitos"⁽¹⁵⁾. Vemos una vez más salvada la inmortalidad y la individualidad personal, pero cayendo nuevamente en el dualismo, ahora explícito.

El peripatetismo pasó en ese estado a los pensadores árabes, con todas sus distinciones, dudas y soluciones. El primer gran filósofo árabe, Al-Kindi⁽¹⁶⁾, se inspiró en Alejandro de Afrodisia, y distinguió igualmente el cuarto intelecto: el separado, eterno y único; el pasivo o potencial; el entendimiento habitual y el que él llamó "demostrativo". La inmortalidad del individuo queda comprometida como para el peripatético de Afrodisia. Esto lo percibió claramente Alfarabi⁽¹⁷⁾, que siendo un ferviente creyente del Islán se propuso defender la inmortalidad individual del alma, inclinándose entonces hacia una interpretación de tipo platónica⁽¹⁸⁾. El alma es una forma simple, espiritual e incorpórea.

En su cosmovisión existe, con absoluta trascendencia, el Uno, el Dios creador semita. Eternas y creadas, a la manera neoplatónica, existen igualmente una jerarquía de diez inteligencias. La última de ellas es el Entendimiento activo de la

(12) Cfr. Bazán, pp. 503-509.

(13) "Connaturalis" (*De Anima* VI; ed. cit., p. 225).

(14) *Ibid.*, p. 287.

(15) *Ibid.*, p. 244.

(16) Cfr. Cruz Fernández, *Filosofía hispano-musulmana*, Madrid, 1957, t. I, pp.

67 ss.

(17) Vivió entre el 870 al 950.

(18) Cfr. E. Gilson, *De Intellectu el intellecto*, en *Arch. Hist. d. M. Age*, 1929,

esfera de la luna que gobierna el mundo sublunar. El alma, que no pre-existe ni puede transmigrar de cuerpo, deriva por individuación y multiplicación del intelecto lunar, siendo así inmortal e incorruptible. Su antropología es dualista, más neoplatónica o gnóstica que aristotélica en las relaciones cuerpo-alma.

§ 61. *La antropología de Avicena*

Llegamos así al gran pensador nacido en el Turquestán persa, Ibn Sina o Avicena ⁽¹⁹⁾, que se sitúa en la tradición dualista de Alfarabi, aunque llevando la doctrina a sus últimas consecuencias, con gran coherencia, dejando de lado la unión substancial del alma y cuerpo para afirmar claramente la inmortalidad individual y espiritual del hombre personal.

Avicena parte como sus antecesores del Dios creador, Uno, necesario. Por sudur (emanación-creante) eterna fluyen los distintos grados del ser. Se establece así una jerarquía de Inteligencias, como en Alfarabi. La última Inteligencia, la de la luna, es un alma angélica ⁽²⁰⁾. Esta Inteligencia produce las almas humanas ⁽²¹⁾, que se unen al cuerpo. La Inteligencia lunar es la que permite al alma la intelección al darle las formas inteligibles. La cuestión antropológica, como puede verse, se plantea en el mundo sublunar, ya que la Inteligencia lunar no es propiamente humana sino angélica. Se mezclan principios aristotélicos y platónicos en mayor o menor proporción.

El alma en general es definida al modo aristotélico: "El alma (*nafs*) [...] es perfección primera de un cuerpo natural ayudada de órganos, que cumple los actos de la vida" ⁽²²⁾. Alma es, entonces, un sinónimo de forma viviente ⁽²³⁾. Por ello el alma humana será forma de un cuerpo: "El alma humana (*nafs 'insâniya*) [...] es perfección primera del cuerpo natural, instrumentada por órganos en tanto se le atribuye

(19) Cfr. Roland-Gosselin, *Sur les relations de l'âme et du corps d'après Avicenne en Mélange-Mandonnet*, París, 1930, t. II, pp. 47-54; L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, París, 1951, pp. 88 ss.; A. M. Goicbon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, París 1938, art. Nats, pp. 398-402; *Idem.*, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sinâ*, París, 1939, p. 35. Nuestro filósofo vivió entre el 980 al 1037.

(20) Todas las inteligencias de las esferas son almas angélicas. Las llama *nafs samâwiya* (almas celestes) (*Shifâ*, "La curación", ed. Teherán, 1303/1886, t. II, p. 643; *Najât*, "La salvación", ed. Cairo, 1331/1913, p. 493), o *nafs falakiya* (alma angélica) (*Ishq*, "Carta sobre el amor", ed. Cairo, 1335/1917, VI, p. 86). Véase que la *nafs* árabe no es ya la *nefesh* hebrea primitiva, aunque la raíz semita es idéntica.

(21) Hay cuatro tipos de almas: vegetativa (*nabâtîya*), animal (*hayawânîya*), humana o razonable (*nâtîqa*) y angélica (que ya hemos visto en la *nota 20*).

(22) *Shifâ*, I, p. 280. Cfr. *De Anima*, ed. Venecia, 1508, I, I, d. 2, r 1, línea 10.

(23) *Ishq*, p. 74

la ejecución de actos provenientes del acto reflexivo y del descubrimiento efectuado con discernimiento, y en tanto que comprende las cosas universales" (24).

Esa alma humana, no es una forma perecedera que desaparece con la muerte del cuerpo, sino que es una substancia inmortal, simple, incorpórea, distinta del cuerpo (25). Esa substancia es el hombre mismo, su propio "yo": "Esta substancia es única en ti; más bien, ella eres tú mismo [...] Ella tiene ramificaciones, facultades dispersas en tus órganos y cuando tú sientes alguna cosa por alguno de tus órganos o que tú imaginas (algo), deseas, te irritas, la conexión que existe entre esta substancia y sus ramificaciones, crea en ella una disposición [...]" (26).

El cuerpo, como puede verse, es un instrumento del alma. La unión del alma y el cuerpo es meramente accidental y provisoria, ya que tanto el cuerpo como el alma son substancias. La inmortalidad se afirma clara y fácilmente, pero el dualismo es explícitamente afirmado dentro de un instrumental aristotélico, porque el alma, según se afirma, es la *entelejeia* del cuerpo, su forma, su principio vital. Con esto, además, Avicena defiende la consistencia individual de cada hombre y descarta la doctrina de un alma común para todos los hombres.

El hombre posee solamente un intelecto pasivo o material, que no puede conocer abstractivamente sin la intervención del intelecto activo separado, lunar (*dator formarum*, la forma que en árabe se decía *shurá*). Este intelecto lunar no sólo da las formas universales, sino que prepara al intelecto pasivo a recibirlas, y por la repetición de este acto se constituye en un hábito, deseando así liberarse del cuerpo para gozar de la contemplación divina (27): "Cuando el alma razonable ha adquirido el hábito (*malaka*) de permanecer en adherencia (*ittishâl*) con el intelecto agente, la pérdida de los instrumentos (los órganos corporales) no le molesta, puesto que comprende por ella misma y no por sus instrumentos" (28).

El dualismo es claro y absoluto. La unidad del compuesto es accidental y pasajero. A tal punto afirma la inmortalidad

(24) *Najât*, p. 258. Cfr. *De Anima*, I, 5, f. 4, v 2 línea 14. "El animal, cuando es tomado como un animal con la condición que no haya en su animalidad sino corporalidad, alimentación y sensación; todo lo que le adviene después le es extrínseco, de modo que el animal (se comporta) como una materia para el hombre o como un sujeto, teniendo por forma el alma razonable (*nafs nâtiqa*)" (Shifâ., II, p. 495).

(25) *Shifâ*, I, p. 286; *De Anima* I, 3, f. 3.

(26) *Isharât* III, trad. francesa de Goichon, París, 1951, p. 311 (es el llamado libro de las directivas y anotaciones).

(27) Preparado el intelecto pasivo (*in potentia facili*) se constituye por la repetición en habitual (*intellectus in habitu*) alcanzando su perfección en el entendimiento adquirido (*intellectus adeptus*), que es la intuición mística de la Inteligencia santa (*intellectus sanctus*).

(28) Glosas (cita del *Sharsh kitâb uthû lûjjiyâ*. Comentario a la teología de Aristóteles, ed. A. Badawi, p. 69, en Gardet, *op. cit.*, p. 94).

del alma en su condición futura escatológica, tesis indoeuropea que concuerda mal con el pensamiento árabe, que pone en peligro la creencia semita de la resurrección, ya que el cuerpo, por naturaleza, no era necesario ni conveniente en la beatitud eterna ⁽²⁹⁾.

§ 62. *La unidad del compuesto humano*

En el otro extremo del *Dar-el-Islam*, en la populosa Córdoba que rivalizaba con su casi millón de habitantes con Bagdad, nació Ibn Roschd o Averroes ⁽³⁰⁾. Aunque fue un pensador heterodoxo del Islán, y pasó en su momento un tanto desapercibido (no así Avicena, cuya influencia fue muy importante entre los musulmanes), las traducciones latinas de sus obras le valieron el nombre de “El comentador” de Aristóteles por antonomasia.

La escuela cordobesa de filosofía tenía ya dos siglos, piénsese que Ibn Masarra ⁽³¹⁾ nació en esa ciudad andaluza y después de sus peregrinaciones por el Oriente enseñó en su tierra natal, por lo que el joven Ibn Roschd pudo proseguir sus estudios en las mejores condiciones de su tiempo, siendo por ellos después presentado ante el sultán almohade gracias a Ibn Tufayl ⁽³²⁾, en Sevilla.

Como todos los filósofos semitas distingue claramente Averroes entre el Dios creador y el universo creado. Piensa que esa creación es eterna. Admite la hipótesis platonizante de la jerarquía de almas inteligentes y angélicas, que gobiernan las esferas y manifiestan un orden óptico de los seres. Como en sus antecesores la Inteligencia agente de la esfera de la luna domina todos los movimientos infralunares. La tierra, habitada por el hombre es el centro del universo creado.

Averroes se encara en sus comentarios con el libro III del *De Anima*. Es quizá el comentario más coherente de la obra del Estagirita, y concluirá hasta sus últimas consecuencias las hipótesis propuestas por Aristóteles en sus años definitivos de enseñanza en el Liceo, donde la muerte lo alcanzó antes de haber clarificado muchos puntos oscuros.

La cuestión antropológica, como en los autores árabes

(29) Cfr. *Résurrection du corps*, en Gardet, *op. cit.*, pp. 94-98: "Separada del cuerpo, ella (el alma) es por sí misma un todo completo que se sustenta: ella ha encontrado en el mundo de los Intelectos la verdadera línea de la naturaleza" (p. 98). El alma separada (*mufâriga*) en su vida futura es concebida a la manera plotiniana, pero conservando la identidad personal y la individualidad de un "yo" histórico.

(30) Nació en el 522 de la Hégira (1126) y murió en el 595 (1198 de la Era cristiana).

(31) Vivió en 883-931.

(32) Nació en 1110, muriendo en 1185.

que hemos expuesto hasta ahora, se juega más al nivel del problema de las inteligencias que en la relación estricta de cuerpo y alma. Por ello nos ocuparemos de esta distinción principalmente ⁽³³⁾.

Averroes se opone radicalmente a Avicena, y adopta la tesis hilemórfica, criticando igualmente a Alejandro de Afrodisia, por cuanto pensaba que el intelecto paciente era corruptible. El intelecto paciente no puede ser generable o mortal si se une al intelecto agente, inmaterial o incorruptible ⁽³⁴⁾. El intelecto paciente es una potencia del alma racional ⁽³⁵⁾ en opinión de Averroes. La función del intelecto agente no es la de "entregar las formas", como pensaba Avicena, sino la de extraerlas de la materia. Para nuestro filósofo, como para sus antecesores, pero ahora con nuevo significado, hay cuatro intelectos: "El intelecto según lo que se dice en este libro es de cuatro tipos: pues se habla de intelecto material, de intelecto como hábito, del intelecto agente y de la virtud imaginativa" ⁽³⁶⁾.

El intelecto-agente y paciente constituyen el alma lunar, única para toda la raza humana, separada del compuesto, inengendrada, incorruptible, eterna ⁽³⁷⁾. El *noûs* de Aristóteles es ahora interpretado como un alma intelectual lunar. En Aristóteles no se expresó esta doctrina pero se sugirió, aunque el intelecto pasivo era atribuido al compuesto. Esta alma lunar única no puede multiplicarse en individuos, porque al no constituir con la materia una nueva substancia no puede individuarse. Al estar separada de la materia es incorruptible e inmortal.

El hombre, entonces, es, por una parte, *un compuesto* de cuerpo y de su forma substancial correspondiente: el alma sensitiva, cuya facultad suprema es la imaginación, equívocamente llamada intelecto ⁽³⁸⁾. Por otra parte, el hombre es sujeto de una participación accidental del alma lunar o Intelecto agente-paciente.

(33) Un antecedente de Averroes, en Córdoba, fue Ibn Hazm (994-1063), quien propuso una visión del hombre semejante a la de nuestro autor. Rechazó como errores las opiniones de Galeno que consideraba el alma como mero temperamento del cuerpo; se opuso a las razones del vulgo que la identificaba con la respiración; y no aceptó tampoco la de muchos filósofos griegos que la consideraban como substancia separada, espiritual. Ibn Hazm propone entonces un hilemorfismo que niega la unidad psíquica de la humanidad y que admite la individualidad. Los textos que citaremos de Averroes pueden verse en Bazán, op. cit., pp. 521-529.

(34) *In De Anima III*, com. 36.

(35) *Ibid.*, com. 5.

(36) *In De Anima III*, 20.

(37) "Et ideo opinandum est, quod iam apparuit nobis ex sermone Aristotelis, C!u" d in anima sunt due, Dartes inteJlectus, quarum una est reciDi"ns ...alia autcm agens, et est iIlud quod facit intentiones quae sunt in virtute imaginativa esse rnoventes intellecturn mterialem in actu ...et quod hae due partes sunt non generabiles neque corruptibiles (*In De Anima III*, 5).

(38) La imaginación toma el lugar del intelecto pasivo o mortal de Aristóteles

La imaginación es el punto de encuentro entre el compuesto y el Intelecto, dándole la materia sensible sobre la que el Intelecto " agente efectuará la abstracción, preparará el intelecto paciente y constituirá el intelecto "adeptus", habitual o cognoscente. El compuesto, la imaginación, son instrumentos multiplicados y numéricamente distintos del único agente inmortal e inmaterial: el Intelecto lunar, que se comporta como la luz en medio de las tinieblas de la imaginación.

De este modo Averroes expone un riguroso hilemorfismo, afirmando así la mortalidad individual del hombre, defendiendo sin embargo la eternidad del único Intelecto y de la especie humana en general. ¿ Unidad de la visión del hombre o dualismo? Paradójicamente, su visión del hombre no deja de ser dualista aunque radicalmente hilemórfica. El hombre no es el mero compuesto cuya forma es la imaginación; sería en ese caso un simple animal. Necesita *esencialmente* la participación operacional del Intelecto lunar. El hombre individual es el que desaparece después de la muerte, pero permanece el dualismo ahora trasladado a toda la especie: existe una substancia multiplicada e individuada de los cuerpos humanos, y una substancia espiritual: el alma lunar. Avicena era dualista al nivel individual, admitiendo hasta la desaparición del cuerpo, sin importarle la resurrección, pero afirmando la inmortalidad individual. Averroes es dualista al nivel específico, admitiendo la desaparición del compuesto individual, sin importarle la inmortalidad individual, pero afirmando la eternidad del alma substancialmente diversa al compuesto corporal humano individual ⁽³⁹⁾.

Es bien sabido cómo toda la tradición árabe se vertió en el pensamiento latino, gracias a las traducciones emprendidas por la escuela de Toledo, principalmente desde el 1126. Junto con los árabes, venía Aristóteles en griego y dentro de un horizonte neoplatonizante. La nueva tematización irrumpió con todo su impulso sólo en el siglo XIII. Los tratados sobre el alma del siglo XI y XII se transformarán en profundidad y problematización en el siglo XIII. Todas las cuestiones planteadas en la época patristica son ahora conocidas de nuevo: pre-existencia del alma, transmigración del alma, eternidad del alma, etc., pero se agregan nuevas tesis: como la del monopsiquismo de Averroes. La posición dualista de Avicena concuer-

(430 a 23), y Averroes lo llama "intellectus passibilis" (Bazán, *op. cit.*, p. 525).

(39) Es por un argumento de este tipo que indicábamos en un trabajo anterior que el Aristóteles de los últimos años (330-322 a.JC.) fue igualmente dualista. Aunque el *noûs* fuera una operación participada, provenía de una substancia separada y divina. distinta del compuesto y que, sin embargo, constituye la *naturaleza* del hombre. Sin *noûs* no hay hombre. No es lo mismo el *ruaj* bíblico, o la *gratia* o don sobrenatural de la antropología cristiana latina, que indica un nivel más allá de la naturaleza, no esencial; además la gracia es una creatura y no la participación de una substancia divina que constituye la misma naturaleza humana.

da mejor con la tradición agustiniana, que será, igualmente, la de la escuela franciscana posterior. La posición de Averroes no podía ser aceptada tal cual, pero su hilemorfismo fue adoptado aunque transvasado en otro horizonte por la reforma antropológica realizada por Tomás de Aquino ⁽⁴⁰⁾. Los propios dominicos perderán bien pronto el sentido de algunas de sus tesis fundamentales.

Veamos ahora cómo se produjo la asimilación de todo este material filosófico en aquel siglo que fue la cima de la Cristiandad, no sólo como organización de una sociedad política o económica, sino igualmente como realidad cultural y filosófica.

2. *Los primeros pasos del dualismo hilemorfista en el siglo XIII*

Siguiendo la manera resumida de expresamos, trataremos en estos apartados la tradición dualista y pluralista que, con el tiempo, será sólo sostenida por los franciscanos, no así en el comienzo, como veremos.

§ 63. *Los grandes traductores latinos*

Como hemos visto, desde Tertuliano hasta Pedro Lombardo el dualismo de tipo platónico había reinado sin discusión. En el siglo XIII comienza una crisis sin precedentes en el pensamiento latino cristiano ⁽⁴¹⁾.

Un hispánico, Domingo Gundisalvo (González), contemporáneo de Abelardo en el siglo XII, vertió al latín obras ára-

(40) El pensamiento judío adoptó, como es evidente, una tematización antropológica. Si tomamos como ejemplo a Ibn Gabirol (Avicebrón) (1020-1058?), malagueño, o un Maimónides (1135-1204), cordobés, encontramos que ambos consideraron al hombre como un microcosmos, compuesto de alma y cuerpo, forma y materia. Ambos, sin embargo, adoptaron una cierta posición negativa ante la materia y el cuerpo, principio de la oscuridad y el mal. Dios es objeto no del conocimiento humano, sino por intermedio de la unión previa al Intelecto agente. Dicha unión perfecta con el Entendimiento agente significa la felicidad perfecta y la inmortalidad. Influidos por el pensamiento árabe y neoplatónico, admite Maimónides que sólo el entendimiento adquirido (*habitualis*), la ciencia de los hombres sabios, sobreviven en la beatitud individual; los demás hombres se confunden con el Entendimiento agente universal (Cfr. s. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, París, 1927; *Idem.*, *Le guide des égarés*, París, 1856-1866; t. I-III; E. Bertola, *La filosofía ebraica*, Milán, 1947; L. Baeck, Maimonides, der Mann, sein Werk und seine Wirkung, Dusseldorf, 1954; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentum*, Múnchen, 1933; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, París, 1947).

(41) Cfr. Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, París, 1964; C. Bazán, *op. cit.*, pp. 386 ss., pp. 530 ss.; E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, 1952, cap. IX-X; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Louvain, 1966.

bes y judías de inspiración aristotélica, escribiendo además diversas obras originales. Entre ellas cabe destacarse el *De Anima*, escrito en 1126-1150, donde se deja ver la influencia de Avicena, Avicibrón, repensando todo el material en un esquema agustiniano tradicional. El alma sigue siendo, como en la época anterior, una substancia. Nuestro autor debe a Avicena la demostración de la espiritualidad e inmortalidad del alma, la distinción respecto al cuerpo y el modo de su respectiva unión. La cuestión del Intelecto agente, por primera vez, es estudiada aplicándose a la doctrina aristotélica la del alma, la distinción respecto al cuerpo y el modo de su liza por primera vez en el mundo latino cristiano la hipótesis del hilemorfismo universal que ya Avicibrón había planteado ⁽⁴²⁾.

Se debe, quizá al mismo Gundisalvo, la traducción del libro *De causis*, donde se define al alma como una emanación de tercer grado, situada entre el cosmos de las inteligencias y el mundo corporal. Con este hispánico, y después gracias a toda la escuela toledana, la problemática antropológica es revolucionaria. Propuso un "dualismo mitigado tradicional", pero renovado, ya que aplica ahora la doctrina de la materia y forma, niega un Intelecto agente único y la pre-existencia del alma es rechazada. Afirma la unidad del compuesto humano, pero todavía no puede explicarla.

§ 64. *Los primeros pensadores del siglo XIII*

Guillermo de Alvernia ⁽⁴³⁾ se ocupa especialmente de temas antropológicos en su obra *De Anima*, escrita aproximadamente en 1130 ⁽⁴⁴⁾. Se trata de un pensador situado en un momento crucial. Admite la definición aristotélica del alma del período definitivo del Estagirita: "El alma por lo tanto es, como la define Aristóteles, perfección del cuerpo físico orgánico que tiene la vida en potencia " ⁽⁴⁵⁾.

Sin embargo, esta definición puede inducirnos a error ya

(42) En el *De processione mundi* Gundisalvo da los fundamentos en los que se apoyará la escuela franciscana posteriormente. Avicibrón en su obra *Fons vitae*, que Gundisalvo tradujo al latín, enseña que todos los seres están constituidos de materia y forma. En este sistema el alma debía ser una substancia constituida por materia y forma; veremos que en el siglo XIII muchos autores adoptarán esta tesis. Pero, además, "el hilemorfismo y el pluralismo de formas profesados por el filósofo judío se sobreañade a un dualismo de base" (Bazán, *op. cit.*, p. 386). En efecto, inspirándose en el neoplatonismo y en su jerarquía de seres, la antropología del filósofo malagueño admite en el hombre diversas formas.

(43) Vivió entre 1180-1249.

(44) Véase en *Opera*, París, 1674, t. I-II. Cfr. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Alvergne a San Tommaso d'Aquino*, Milán, 1930-1945, especialmente t. III, pp. 48-123. Tiene Guillermo una obra *De immortalitate animae* (ed. Bülow, Münster, 1897).

(45) *De Anima*, cap. 1.1.

que puede ser diversamente interpretada. En efecto, para Guillelmo hay dos formas en el hombre. Por una parte, la forma por la que el cuerpo puede poseer la vida, según la definición citada. Por otra parte, la forma que posee el cadáver: la forma del cuerpo como realidad material o inorgánica⁽⁴⁶⁾. La primera forma nombrada es la que anima al cuerpo viviente, al animal o racional, que es distinta a la forma del cuerpo como realidad "física". Existe entonces una pluralidad de formas: una, la forma de la corporeidad física; otra, la forma del ser viviente o racional⁽⁴⁷⁾. Estas formas, por otra parte, son ya, antes de informar, "algo"⁽⁴⁸⁾, y por ello además de un pluralismo puede hablarse de dualismo, porque la forma racional es ya de alguna manera "una substancia incorporeal inteligente que ejerce los actos que le son propios sin ayuda del cuerpo"⁽⁴⁹⁾. El alma es substancia y el cuerpo se comporta como un instrumento⁽⁵⁰⁾.

Vemos entonces que aunque se ha introducido la distinción entre forma y materia, se mantiene todavía la tradición dualista. Utiliza, es verdad, una nueva terminología⁽⁵¹⁾ pero dentro de un horizonte agustiniano.

La *Summa Duacensis*, escrita en torno al 1130, indica una posición también dualista. El desconocido autor de esta obra distingue una triple unidad en el hombre: la del alma en sí misma, unidad perfecta (*firmissima*); en segundo lugar la del cuerpo considerado como substancia compuesta de materia y forma (*unitas minus firma*); por último la que se constituye de la unión de las dos substancias, del alma y cuerpo, que es un tipo de mínima unidad: "En la misma unión del alma y cuerpo se constata otra (unión) que se dice ser la menos firme"⁽⁵²⁾.

El alma, además de ser substancia, cumple la función de forma⁽⁵³⁾, lo que significa un cierto tipo de coexistencia (*co-existentia*) con el cuerpo. Su dualismo, entonces, no de la lugar a dudas. Esta misma doctrina es defendida por Felipe

(46) "Corpus quod remanet post mortem hominis. vel, alterius animalis, vel etiam vegetabilis seu plantae" (*De Anima*, cap. 1, 1).

(47) *De Anima*, cap. 2,5.

(48) "Et iterum cum tripliciter dicetur substantia et hoc quidem sicut materia; id vero sicut forma quae iam erat aliquid esse". (*Ibid.*, 1, 2). La forma es sujeto de inhesión de los accidentes, comportándose entonces como substancia (*De Anima III*, I; Bazán, op. cit., p. 389, n. 56).

(49) Bazán, op. cit., p. 380.

(51) "Cum igitur possibile sit animae humanae intelligere se esse substantiam incorpoream spiritualem, esse inquam essentialiter, quoniam nihil horum trium nisi essentialiter dicatur, et nullo modo secundum accidens, manifestum est animam humanam essentialiter substantiam incorpoream et spiritualem esse" (*De Anima II*, 4; Bazán, op. cit., p. 392, n. 64).

(52) "Corpus quidem materia, anima vero forma" (*De Anima V*, 36).

(53) *Summa Duac.*, cap. VII, q. 4; Bazán, op. cit., p. 397.

(54) "Anima duo habet in se: quoniam et est substantia et est perfectio" (*ibid.* q. 1).

el Canciller ⁽⁵⁴⁾, cuando en su *Summa de bono* enseña lo siguiente: "Se debe indicar que hay tres modos de unidad. El primero, que surge de la doble referencia de la forma a la materia y de la materia a la forma, en tanto que son recíprocamente inseparables, como en el caso de los cuerpos supra-celestes. Esta es entre los cuerpos la máxima unidad. El segundo, que se ejerce en la única relación de los cuerpos en los que la forma no se separa de la materia mientras permanece [...] como sucede en todos los corruptibles. Este es un modo de unión menor. El tercero, que se da en aquellos que ambos convergen, (permaneciendo) siempre el uno separable del otro, como el alma del cuerpo y el cuerpo del alma. Este modo de unidad es mínimo; y de esto se concluye que es mínima la unidad en el hombre" ⁽⁵⁵⁾.

Puede observarse entonces que la introducción de la doctrina hilemórfica no ha llevado necesariamente a una consideración unitaria del hombre. Parecíanos ya oír a Descartes. Más bien lo que esta doctrina permitió, en un primer momento, fue afianzar el dualismo tradicional.

En efecto, para Felipe el alma es una substancia, cuya unión con el cuerpo, como hemos podido ver, es mínima: "Se debe decir que el alma no es sólo forma o perfección, sino también substancia [...] Según que el alma es substancia tiene co-existencia" ⁽⁵⁶⁾.

El alma y el cuerpo son dos substancias, siendo, sin embargo, el alma la forma del cuerpo; en esto se diferencia la substancia anímica de la substancia angélica. Es decir: se trata de una perfección del cuerpo. La unión del alma al cuerpo no es substancial (*per se*) sino accidental (*secundum quid*).

Con esto hemos visto algunos autores anteriores a los franciscanos y primeros dominicos, que significarán la escuela donde el dualismo hilemorfista universal se expresará en un pluralismo de formas.

3. *El dualismo y el pluralismo de formas o formalidades*

§ 65. *La escuela franciscana*

Los seguidores de Francisco adoptarán en el siglo XIII una posición solidaria ante la cuestión del alma. Cuando gracias

(54) Vivió en 1160-1236.

(55) Citado por Zavalloni, *Richard de Mediavilla et les controverses sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951, p. 408 (de ed. L. W. Keeler, Series Schol., XX, Münster, 1937, p. 88).

(56) El texto continúa así: "...quare quaemadmodum corpus, immo etiam verius, existit nec applicatur corpori ut per ipsum fulciatur in esse, cum per se existere..." (*Ibid.*, ed. Keeler, p. 80).

a Alejandro de Hales⁽⁵⁷⁾ quedan incorporados los estudios franciscanos a la Universidad de París en 1231, el dualismo es aceptado de hecho como la doctrina antropológica de la Orden; tesis que sus maestros enseñarán durante largos decenios. Alejandro expone ya un cierto pluralismo de formas admitiendo, primeramente, una forma del cuerpo como substancia material⁽⁵⁸⁾, a la que se le sobrepondrá el alma humana que (es una substancia⁽⁵⁹⁾). Ese pluralismo de forma, germinal, indica en un cierto sentido el dualismo óntico que le sirve de base, puesto que el alma es considerada como una auténtica substancia: "(El alma) es substancia, no sólo como forma substancial, sino en cuanto es ente en sí (*ens in se*), fuera del hecho que sea un acto del cuerpo"⁽⁶⁰⁾.

Alejandro defendió el hilemorfismo universal, inspirándose en Avicbrón, doctrina que adoptó la escuela franciscana. El alma, como un caso particular, estaba constituida por forma y materia⁽⁶¹⁾. Juan de la Rochelle⁽⁶²⁾ presenta igualmente una doctrina pluralista en las formas y dualista en su relación de cuerpo-alma⁽⁶³⁾. El alma no es una parte de la substancia, sino una substancia en sentido estricto⁽⁶⁴⁾. Nuestro franciscano admite como su maestro que el alma está constituida por dos principios (*quod est y quo est*), no poseyendo en su ser (*esse*) autónomo una relación esencial con el cuerpo⁽⁶⁵⁾. Sin embargo, es forma del cuerpo, su perfección primera, el principio del movimiento corporal. Juan de la Rochelle, entonces, se inscribe en la tradición franciscana por la totalidad de su visión del hombre.

Odón Rigaud⁽⁶⁶⁾, sucesor de Juan de la Rochelle, defendió igualmente el dualismo y propuso también un pluralismo de formas: "[...] Esto es lo que dice un filósofo: la forma de los elementos se ordena a la forma del mixto, y éste a la for-

(57) Nació en 1170, y moría en 1245.

(58) "Forma corporalis" (*Summa theologica* II, n. 347; cit. Zavalloni, op. cit., p. 411).

(59) Es decir, "hoc aliquid".

(60) *Summa theol.* II, n. 321.

(61) *Summa theol.* II, n. 328. En la *Summa Duacensis* se habla ya de la composición del alma por dos principios (*quod est y quo est*); Alejandro proponía igualmente esta doctrina del "primus binarius materiae et formae". Las definiciones del alma dadas por Alejandro son las de Casiodoro (*De Anima* 2), San Agustín (*De quant. animae* 13, 22), etc., tradición evidentemente dualista.

(62) Vivió en 1200-1245.

(63) Cfr. Zavalloni, op. cit., pp. 392-412. La *Summa de anima* puede consultarse en su ed. Domenichelli, Prato, Toscana, 1882, antecedente de la *Summa theologica* de Alejandro de Hales.

(64) "Quod anima sit substantia, ut hoc aliquid, non solum pars substantiae". (*Summa de anima*, I, q. 20). "Primo, quod anima sit substantia; secundo, quod sit incorporea; tertio, quod simplex" (*ibid.*, q. 19). Se encuentra en lo nuestro una auténtica antología de todas las grandes definiciones del alma (*ibid.*, I, q. 2).

(65) "...non imaginaretur illud membrum sui neque necessarium suae essentiae" (*Ibid.*, p. 1).

(66) Moría en 1275.

ma vegetativa, y ésta a la forma sensible, y ésta al alma racional, que es la más completa forma de las formas naturales" (67).

Esta descripción de las formas múltiples podría hacer creer que cada forma superior asume en su totalidad las funciones de la inferior y se conserva así una unidad de forma. Pero no es así. Esta doctrina pluralista admite la subsistencia de cada forma ya que se inspira en la doctrina de Felipe el Canciller (68) y de Ricardo Rufo (69). Por ello piensa Odón que en el hombre hay una pluralidad de *ousiai*; las almas aristotélicas no son consideradas como formas sino como auténticas substancias (70).

§ 66. *El dualismo de San Buenaventura*

Este gran contemporáneo a Tomás de Aquino (71) fue al mismo tiempo el fruto maduro de la escuela franciscana y el fundamento de toda una tradición que culminará en el siglo XVII con Descartes. Un texto nos revela toda su doctrina antropológica, el hilemorfismo universal aplicado igualmente a las doctrinas antropológicas: "El alma racional, siendo substancia (*hoc aliquid*) y habiendo nacido por sí, subsiste, obra y padece, mueve y se mueve, porque tiene dentro de sí el fundamento de su existencia, tanto el principio material del que tiene la existencia, como el formal del que tiene el ser" (72). "Le acaece al alma racional tener composición de materia y forma" (73). "No es suficiente decir que haya en ella (el alma) composición de *lo que es* y *lo que es*, sino que se debe añadir que hay en ella composición de materia y forma" (74).

Para Buenaventura nada puede existir sin materia excepto

(67) *I Sent.*, dist. 1 (*cit. Zavalloni, op. cit.*, p. 404).

(68) *Ibid.*

(69) Moría después del 1259.

(70) "Philosophi dicunt quod sunt tres substantiae ..." (*I Sent.*; *cit. Zavalloni, op. cit.*, p. 385). La unidad del alma es "une unité de composition" (*Zavalloni, ibid.*).

(71) Vivió en 1221-1274.

(72) *II Sent.* 17, 2 concl., c. 3. Considérese la clara diferencia entre *existencia* y *ser*.

(73) *Ibid.*, 17, 1, 2.

(74) "Quidam enim dixerunt nullam animam, nec rationalem nec brutalem habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere, non videtur quod illud suffi(Ciat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est nisi addatur es se in ea compositio materiae et formae" (*II Sent.* 17, 1, 2, concl.). Para un estudio más detallado de estas cuestiones, véase E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, París, 1943; el artículo de Smeets, Bonaventure, en *DTC* II, col. 962-986; E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster, 1909; la *Opera omnia*, Quaracchi, Florencia, 1882-1902, I-X, no es edición crítica.

Dios. Esto es una necesidad propia de la finitud ⁽⁷⁵⁾. El alma, como substancia independiente del cuerpo, no puede dejar de tener composición de materia y forma ⁽⁷⁶⁾. Por su parte el cuerpo, que es igualmente una substancia, está constituida por la materia primera y una forma material que Buenaventura pensaba era la luz ⁽⁷⁷⁾.

Nuestro pensador se inspiraba sin embargo en Aristóteles. Por ello el alma aunque era substancia debía igualmente ser forma (doctrina del todo contraria a la del Estagirita pero común en la época). El cuerpo posee una forma que le es propia, como todos los cuerpos (*forma corporeitatis*). Esta forma puede ser la de los elementos fundamentales, o la forma de los mixtos o de cuerpos más complejos ⁽⁷⁸⁾. El cuerpo, en el caso del hombre, tiene como una disposición o "apetito" a unirse con el alma ⁽⁷⁹⁾, y el alma por su parte tiende igualmente a unirse como forma con el cuerpo ⁽⁸⁰⁾. Son entonces dos substancias pero que juegan el papel de forma y materia. Esta unión de ambas substancias es muy difícil de explicar, y como en Descartes, lo radical es el dualismo.

Buenaventura admite además un pluralismo de formas. Existe la forma del cuerpo físico, el alma vegetativa, sensitiva y racional. Cada una de ellas informa al compuesto y lo dispone a recibir la forma superior. Es como una in-formación abierta ⁽⁸¹⁾. Todas estas formas nos hablan de las ya antiguas jerarquías de *ousiai* de los neoplatónicos expresadas en un instrumental lógico y terminológico aristotélico.

El dualismo se deja ver, también, en la doctrina del conocimiento sensible, nivel difícil de explicar cuando el hombre pierde su unidad. Buenaventura distingue claramente entre conocimiento intelectual y sensible. En el mismo conocimiento sensible diferencia entre la mera impresión recibida por los

(75) "Nulla substantia per se existens, sive corporalis siye spiritualis, est pure forma ni si solus Deus" (II Sent. 3, 1, 1).

(76) "Quoniam autem ut beatificabilis est immortalis, ideo cum uniatur mortali corpori potest ab eo separari, ac per hoc non tantum forma est, sed hoc aliquid" (*Breviloquim*, II, 9, 5). "Omne illud quod secundum sui mutationem est susceptibile contrarium est hoc aliquid et substantia per se existens in genere, et omne tale compositum est ex materia et forma; sed anima secundum sui mutationem est susceptiva gaudii et tristitiae: ergo anima rationalis composita est ex materia et forma" (II Sent. 17, 1, 2, fund. 5).

(77) "Forma lucis... ponitur tamquam forma" (II Sent. 13, 2, 2). La forma del alma es una forma espiritual, no ya material como la luz.

(78) "Forma elementaris... forma mixtionis... forma complexionis" (II Sent. 15, 1, 2).

(79) "Corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam" (Sent. 17, 1, 2).

(80) "Quoniam ...completio yero naturae requirit ut homo constet simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuam habent appetitum et inclinationem mutuam" (*Brev.* VII, 5, 2).

(81) "... Quod est dispositio vel in potentia ad illam (a la forma superior)" (*In Hexamer.* IV, 10).

órganos corporales y el "juicio" que sobre esta impresión efectúa la facultad sensible del alma. El conocimiento sensible en sentido pleno no es del cuerpo sino del alma. En efecto, "si el elemento pasivo de la sensación –nos explica E. Gilson– se encuentra principalmente de parte del cuerpo y el elemento activo principalmente de parte del alma, es sin embargo (para Buenaventura) el alma y no el cuerpo el que percibe. Decimos, y con razón, que el ojo ve; pero tenemos derecho a decirlo porque el alma ejerce *por medio* del cuerpo su facultad de ver, de tal manera que es el alma la que confiere al cuerpo la facultad de sentir: *el acto de sentir lo comunica el alma al cuerpo* (82)" (83). El dualismo antropológico se deja ver, entonces, en la doctrina del conocimiento que culminará en el idealismo de Kant (84).

Buenaventura, por otra parte, defiende las tesis tradicionales de la antropología cristiana: rechaza la pre-existencia del alma, el traducionismo, admite la *creatio ex nihilo* (85).

Pedro Hispano, que llegó a ser Juan XXI, encomendó al obispo de París, E. Tempier, realizar una encuesta acerca de las doctrinas erróneas que se propagaban en París. Buenaventura no fue condenado en ninguna de sus tesis. Esto se explica bien ya que el Papa, en un comentario al *De Anima* (86), había escrito: "Solución. A esto puede responderse que el alma es substancia y no accidente. A la primera razón, para contradecirla, puede decirse que unas formas son corporales y otras espirituales [...]" (87).

Pedro, dualista decidido, creía que no sólo los averroístas eran heterodoxos sino también los que no defendían la pluralidad de formas. Para Pedro, el decir que el alma era forma ponía en peligro la inmortalidad. La posición de Tomás de Aquino, evidentemente, no era del agrado del Papa, mientras que Buenaventura tuvo parte de su favor.

(82) *II Sent.* 25, 2, uni.

(83) E. Gilson, *op. cit.*, p. 287. Este autor se apoya en los siguientes textos: "Cum duo concurrant ad actum intelligendi sentiendi, videlicet recipere et iudicare, in sentiendo receptio speciei est a corpore, sed iudicium est a virtute (= ratio inferior vel dei iudicatio), et in intelligendo utrumque est a virtute intellectiva (= ratio superior)" (*II Sent.* 25, 2, unic.). Hay en esto una diferencia radical con Tomás de Aquino.

(84) *Cfr.* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 50, B 74, cuando indica que "unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts", que son el entendimiento y la sensibilidad, negará al mismo tiempo toda facultad cognoscitiva al cuerpo. *Cfr.* Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 6.

(85) *Cfr.* C. Tresmontant, *op. cit.*, p. 277 55.

(86) *Obras filosóficas*, II, *Comentario al "De Anima" de Aristóteles*, Madrid, 1944.

(87) *Ibid.*, I, lect. 3 (ed. cit., pp., 242-243 del Ms. Cracovia, Bibl. Universidad 726, fol. 63). Más adelante expone la misma doctrina: "Circa secundam quaestionem sic proceditur et quaeritur utrum anima sit substantia, an accidens. Et ostenditur quod sit substantia per tres rationes ..." (*ibid.*, II, lect. I, p. 503, fol. 98).

§ 67. Los pensadores de Oxford

En Inglaterra, por herencia del pensamiento de Roberto de Grosseteste⁽⁸⁸⁾, la pluralidad de forma y el dualismo fueron aceptados desde temprano⁽⁸⁹⁾. A tal punto que el mismo dominico Roberto Kilwardby⁽⁹⁰⁾ defendía la hipótesis de que el alma estaba realmente constituida por tres formas substanciales (vegetativa, sensitiva e intelectual), formas realmente diversas: "(El alma) es potencia intelectual como *hoc aliquid*, que puede *quasi personaliter* subsistir después de la separación del cuerpo"⁽⁹¹⁾.

El alma es una substancia compuesta por tres esencias o substancias "incompletas". El alma intelectual por su parte es una substancia autónoma e inmortal, y constituye con el cuerpo una substancia "por modo de composición" (*secundum compositionem*)⁽⁹²⁾.

Puede observarse una suma imprecisión en el uso de los términos técnicos de la filosofía aristotélica. En verdad siempre se encuentra implícita la doctrina de la substancia completa e incompleta y de la pluralidad de almas⁽⁹³⁾.

Por su parte Juan Peckham⁽⁹⁴⁾, profundamente conmovido por los peligros que a sus ojos representaba el aristotelismo consecuente, luchó denodadamente por la defensa del dualismo mitigado ya establecido. El cuerpo es una substancia, constituido por materia prima y *forma corporeitatis*, que puede observarse claramente por la subsistencia del cadáver después de la muerte. El alma es igualmente una substancia constituida por materia espiritual y forma, con subsistencia propia después de la muerte⁽⁹⁵⁾. Nuestro filósofo afirma la pluralidad de formas y el dualismo de tipo buenaventuriano. El hombre posee una unidad que Peckham denomina subs-

(88) Vivió en 1170-1233.

(89) En su obra *De luce seu de inchoative formae* (ed. Baur, 1912) el obispo de Lincoln afirma que la luz es la forma de todas las cosas. En su pensamiento científico positivo la luz se identifica a la "corporeidad" de Avicena ("Fonnam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant"; *ed. cit.*, p. 51). Nuestro autor introduce la teoría de la "inchoatio fonnae".

(90) Moría en 1279.

(91) *Littera ad Petrum Conflans* (ed. Ehrle, p. 627; cit. Zavalloni, *op. cit.*, p. 320).

(92) *Ibid.*, p. 629.

(93) "Scio tamen quod unus homo unam habet fonnam, quae non est simplex. sed ex multis composita... ex multis humanitas una resultat" (*Littera...*; Zavalloni, *op. cit.* p. 321).

(94) Nació en 1235, murió en 1292.

(95) Para nuestro franciscano inglés era fundamental salvar la inmortalidad del alma y la identidad del cuerpo de Jesucristo después de la muerte ("Utrum oculus Christi vivus et mortuus diceretur univoce vel aequivoce"; *Quodlibetum Romanum*, q. 11; ed. Delorme, pp. 27-34), que a sus ojos ponía en tela de juicio el concepto tradicional de la resurrección "del cuerpo".

tancial, pero siendo constituida por substancias el compuesto no tiene, en sentido estricto, dicho tipo de unidad ⁽⁹⁶⁾.

El estudiante de Oxford, pero residente en París, Roger Bacon ⁽⁹⁷⁾, defiende una antropología dualista al afirmar que el alma es "una substancia completa en sí misma, que cumple la función de forma" ⁽⁹⁸⁾. Siendo una substancia, como en toda la escuela, está constituida por forma y materia, pero sólo el alma intelectual tiene esta composición, no así la sensitiva y vegetativa: "Se dice que es substancia (*hoc aliquid*), porque es motor además del hecho de ser acto: sólo el (alma) intelectual está compuesta de materia y forma, porque es auténtica (substancia)" ⁽⁹⁹⁾.

Roger pretende, sin embargo, salvar la unidad del hombre para lo cual echa mano de la doctrina del alma como forma del compuesto humano. El, como muchos otros que defendieron esta posición, no llegaron a advertir la contradicción entre la consideración del alma como substancia autónoma y como forma del cuerpo. En el sistema del Estagirita es imposible esta contradicción, si se usan con propiedad esas nociones ⁽¹⁰⁰⁾. Roger apoya la doctrina de Avicena entre los árabes, utiliza a Aristóteles, pero pertenece a la tradición agustiniana, franciscana, buenaventuriana.

§ 68. *Los franciscanos posteriores. El pluralismo de forma*

Un Mateo de Aquasparta ⁽¹⁰¹⁾ expone con claridad el dualismo antropológico. Por una parte el cuerpo es una substancia autónoma y en cierto modo "anterior" en su ser al alma:

(96) "Unde sunt in homine formae plures gradatim ordinatae ad unam ultimam perfectionem et ideo formatum est unum" (*ibid.*, q. 25, p. 64). Juan Peckham, en su *Tractatus de anima*, que pareciera anterior al *Quodlibetum*, afirma el mismo tipo de pluralismo de forma y el dualismo de fondo propio de esa tradición.

(97) Vivió en 1210-1292.

(98) Bazán, *op. cit.*, p. 413.

(99) *Quodl. altere; Opera inédita*, X, p. 269 (cit. Bazán, *op. cit.*, p. 414).

(100) En Oxford un Ricardo Rufo (+ 1259) "revela ya una cierta evolución en la controversia acerca del alma, sino simplemente de la pluralidad de substancias en el alma" (Zavalloni, *op. cit.*, p. 396). Por su parte, Odon de Rigaud (+ 1275), en París, distingue entre una forma de la parte del hombre y la forma del todo: "Ad hoc intelligendum, notandum est quod est duplex forma, scilicet forma partis et forma totius, forma quae est altera pars compositi et consequens totum compositum; et huic duplici formae respondet materia sua. Forma partis in homine est anima, et huic respondet pro materia corpus; forma autem totius dicitur forma illa quae hiis advenit, ut humanitas a qua unumquodque distinguitur in genere vel specie" (*II Sent.*, d. 3; *Brujas* 208. fol. 205 r; cit. Zavalloni, p. 413). El influjo indirecto neoplatónico es evidente, aunque este pluralismo de dos formas no significa propiamente dualismo, el que, sin embargo, Rigaud defiende en otros textos.

(101) Vivió en 1235-1302.

"El alma no da al cuerpo su ser (*esse*), porque el cuerpo tiene su ser sin el alma [...] (el alma) sólo le da el ser viviente"⁽¹⁰²⁾.

Por otra parte el alma es igualmente una substancia:
"[...] Toda el alma se infunde entonces según su propia substancia" ⁽¹⁰³⁾.

Esto supone, como en sus antecesores, una forma y materia para el cuerpo y para el alma, aunque esta última substancia se comporta como forma con respecto al cuerpo, no tanto como forma que confiere el ser, sino en cuanto forma que confiere la vida y la racionalidad. Por su parte el cuerpo es un producto de la generación material, mientras que la substancia anímica es efecto exclusivo de la *creatio ex nihilo* ⁽¹⁰⁴⁾.

Con Guillermo de la Mare ⁽¹⁰⁵⁾, que se opuso con su *Correctorium fratris Thomas*, escrito entre 1277-1279, al averroísmo y frontalmente a la doctrina unitaria en antropología, comienza el periodo de un dualismo y pluralismo conciente y consecuente. Hasta Tomás de Aquino el dualismo mitigado era lo tradicional y en ello concordaban franciscanos y dominicos. Desde que Tomás expuso la nueva doctrina antropológica, que se fundaba en una auténtica nueva ontología –como lo demostraremos en otros trabajos–, el dualismo debió afinar su lenguaje y precisar sus hipótesis. Desde ese momento el cambio hacia Descartes aparecía ya a la luz de la cultura europea, con luz autoconciente ⁽¹⁰⁶⁾.

Roger Marston ⁽¹⁰⁷⁾ defiende el hilemorfismo universal aplicado al alma independientemente del cuerpo, un dualismo que se explica igualmente en una pluralidad de formas substancialmente subalternadas en el ser. Lo mismo puede decirse de Pedro Juan Olivi ⁽¹⁰⁸⁾, dualista y defensor del pluralismo de formas. El alma está constituida de materia espiritual y forma intelectual. Esta alma asume las formas sensitivas y vegetativas con " subordinación dispositiva " ⁽¹⁰⁹⁾, es decir, una forma dispone a la materia a recibir la otra. Dicha alma,

(102) E. Daniels, p. 263 (cit. Fraile, *Historia de la filosofía*, II, pp. 785-786).

(103) *Quaestiones de anima* XIII, q. 6 (cit. Zavalloni, p. 201). Admite entonces Aquasparta el dualismo, pero igualmente el pluralismo de formas que le lleva a decir: "Quilibet homo, quamvis unus homo sit, tamen in uno et eodem homine sunt plura esse (sic), quia plures formae substantiales perficientes secundum diversos gradus essendi. ..." (*Quaest. de fide*, q. 6, ad. 10; ed. Quaracchi, I, p. 176). Se trata del *esse essentiae* que Duns Escoto plantea igualmente en ese tiempo.

(104) Esta es igualmente la posición de Pedro de Falco, en *Quast. disp.*, q. 5: "...la natura producta fuit duplici productione, nam anima producta fuit productione creationis, corpus non productione creationis" (cit. Zavalloni, p. 325).

(105) Muere en 1298.

(106) *Cfr.* Zavalloni, op. cit., pp. 326-327.

(107) Muere en 1303. *Cfr.* E. Gilson, Robert Marston: *un cas d'augustinisme-avicennisant*, en "Arch Hist. d. M. Age", VIII (1932), 37-42; Zavalloni, op. cit., pp. 330-333. En sus *Quaestiones disputatae*, Roger Marston trata largamente la cuestión antropológica; igualmente en su *Quodlibetum* I y II.

(108) Vivió entre 1248-1298.

oponiéndose en esto a la doctrina buenaventuriana, no es forma del cuerpo sino en sus niveles vegetativo y sensitivo: el alma intelectual permanece en total libertad e independencia del cuerpo ⁽¹¹⁰⁾. Su dualismo es total; se le acusó ante el Concilio de Viena por esta doctrina: "El alma racional –decía Pedro Olivi– no es forma del cuerpo humano por sí misma, sino sólo por su parte sensitiva" ⁽¹¹¹⁾.

Con Ricardo de Mediavilla ⁽¹¹²⁾ termina una época: la época de los alumnos directos de Buenaventura. Ricardo se forma bajo el peso de las condenaciones de 1277 y, por ello, es ya un conciente franciscano de su agustinismo aristotélico. Acepta la composición hilemórfica universal y explica la pluralidad de formas. Escribe una obra de importancia para la doctrina pluralista: *De gradu formarum* ⁽¹¹³⁾. En la *Responsio ad quaestionem* explica en primer lugar la "pluralidad de formas en el hombre" ⁽¹¹⁴⁾. En el hombre el cuerpo es una substancia que tiene una forma substancial distinta al alma intelectual ⁽¹¹⁵⁾. La forma substancial del cuerpo es una forma incompleta que se subordina esencialmente al alma intelectual, forma última y completiva del ser humano. Esto no significa que Ricardo acepte la pluralidad de almas substanciales, pero acepta en cambio el dualismo entre el alma intelectual y la forma sensible y vegetativa del cuerpo ⁽¹¹⁶⁾; es decir, no acepta la unidad de forma en el hombre. La forma del cuerpo es forma *corporeitatis* o *cadaverica* (en latín), expresión propuesta para sugerir la identidad del cuerpo de Jesucristo antes y después de la muerte, cuestión teológica muy discutida en esa época ⁽¹¹⁷⁾.

§ 69. El pluralismo formal de Juan Duns Escoto

En el mismo año morían Ricardo y Juan Duns Escoto ⁽¹¹⁸⁾, este último terminaba su vida en plena juventud y por ello

(109) Zavalloni, *op. cit.*, p. 336

(110) Esta doctrina será condenada en el Concilio de Viena de 1311.

(111) F. Ehrle, *Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, II, p. 369. El Concilio como hemos dicho, declara que el alma es forma del cuerpo. Esta fórmula declarada de fe será aceptada por Ockham y por Descartes, pero exclusivamente "por compromiso", no racional o filosóficamente.

(112) Vivió entre 1249-1308. Cfr. E. Hocedez, *Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine*, Louvain, 1925, p. 386, y la obra tantas veces citada de Zavalloni, *Richard de Mediavilla*, Louvain, 1951

(113) Ed. Zavalloni, pp. 35-169.

(114) Ed. cit., pp. 68 ss.

(115) Cfr. *De gradu formarum*, resp.; ed. cit., p. 73.

(116) "Quia vegetativum et sensitivum est una forma gradus habens, sensitiva autem et intellectiva plures formae" (*ibid.*, p. 139).

(117) Zavalloni, *op. cit.*, p. 366.

(118) Nació en Duns en 1265 y murió poco después de sus cuarenta años en 1308. Cfr. E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, París, 1952;

aunque vivió en el siglo XIII era ya un pensador que asumió la problemática del siglo XIV. Las condenaciones contra el averroísmo y las dudas que despertó la reforma de Tomás de Aquino en París y Oxford habían producido la escisión de escuelas. Pero, al mismo tiempo, la tradición buenaventuriana había ya manifestado en alguna de sus tesis una cierta inconsistencia a los ojos de sus propios discípulos. Duns Escoto es entonces un hombre de otra época y propone soluciones de gran novedad que ponen en crisis el dualismo, aunque no alcanza a expresar adecuadamente la unidad del hombre.

Toda la antropología de Juan Duns se funda, como en todos los pensadores de todas las épocas por otra parte, en su sentido del ser. La unidad del *ser* humano es la unidad de un *ser* compuesto. El sentido del ser (*esse*) que depende directamente del de Avicena, cuestión que estudiará Heidegger en sus años mozos y que dejará huellas, le permite al filósofo de Oxford afirmar la pluralidad de formas (cada una de las cuales tiene su *esse*, diríamos hoy *esse essentiae*) y al mismo tiempo la unidad de un solo ser ⁽¹¹⁹⁾. "Desconozco esta ficción, de un ser no compuesto que sobreviene a la esencia, si la esencia es compuesta" ⁽¹²⁰⁾. Juan Duns critica con esta frase a Tomás que afirmaba la unidad del ser y la forma; el franciscano en cambio afirmaba la pluralidad de formas y de seres, pero unificando el ser formalmente. En la escuela franciscana había hasta ahora reinado Avicena en su dualismo antropológico, ahora comenzaba a reinar en su metafísica⁽¹²¹⁾. Nuestro autor rechaza el hilemorfismo universal, ya que no necesita de esta doctrina para dar cuenta del grave problema de la individualidad, gracias a su doctrina de la última formalidad (*haecceitas*) ⁽¹²²⁾. Los ángeles, que son substancias espirituales, pertenecen a una misma especie (contra la opinión de Tomás de Aquino), y están formalmente individualizados. Las almas no son substancias como los ángeles,

B. Landry, *Duns Scot*, París, 1922; E. Longpré, *La philosophie du E. Duns Scotus*, París, 1924; C. Piana, *La controversia delta distinzione fra atto e potenze*, Milán, 1956; Zavalloni, *op. cit.*, pp. 374 ss. En el futuro tendremos que volver sobre Juan Duns porque en el replanteo de la cuestión del ser deberá verse la influencia que éste ha ejercido sobre Heidegger (y aún sobre un Zubiri), por ejemplo.

(119) *Cfr.* E. Gilson, *op. cit.*, pp. 84-215, sobre el sentido del ser.

(120) *Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 46. El *esse* da exclusivamente el ser substancial, no es un *esse ut actu essendi*. Este sentido formal del ser le impedirá comprender la unidad radical del ser humano a un nivel ontológico. Al fin sólo propone un *esse essentiae*, pero nunca el acto participado de ser. La forma es *ser*, pero no es la "mediadora" que permite que el *ser* se ejerza efectivamente.

(121) *Cfr.* E. Gilson, *L'Etre et l'essence*, París, 1962, p. 124 ss.

(122) Véase el tratamiento que hace Escoto de la doctrina de los ángeles, cuestión muy significativa siempre para detectar la doctrina de la forma-materia (*cfr.* Gilson, *Jean Duns Scot*, pp. 391 ss., en especial cuando dice que "no es imposible que formas puras sean numéricamente distintas", p. 399), porque la individualización (pp. 444 ss.) no tiene por causa la "materia signata quantitate", sino la última formalidad individual e individuante ("haecceitas"; *Reportata parisiensia* II, 12, 5, 8).

tal como opinaba Orígenes, ni son una especie completa, sino una parte individuada de la especie completa que forma con el cuerpo al hombre ⁽¹²³⁾. Estas almas no tienen materia espiritual, no son substancia como para los hilemorfistas universales y pluralistas tradicionales, y, por ello, su subsistencia después de la muerte no puede ser probada por la filosofía. Hablando de la inmortalidad nos dice que se "puede afirmar que, aun cuando se den razones probables para demostrarla, con todo no son demostrativas, más aún ni necesarias" ⁽¹²⁴⁾. Si hay inmortalidad es porque Dios lo quiere, lo puede y lo otorga como don gratuito, como podría igualmente hacer que subsistan las formas de los seres corpóreos ⁽¹²⁵⁾. Juan Duns coincidía sin saberlo con la primigenia posición de los pensadores cristianos del siglo II, con los apologistas, Ireneo y muchos otros. Esta doctrina tan contraria a toda la tradición cristiana latina es una dura crítica al dualismo imperante.

Duns Escoto no rechaza la pluralidad de formas pero la interpreta desde una perspectiva metafísica distinta. Esto se debe, como hemos dicho, por su noción aviceniana del ser. Meditemos el siguiente texto clave: "El ser de la materia con respecto al ser del compuesto no es sino parcial, así como también el ser de la forma es un ser parcial con respecto al ser del compuesto. Por esto el compuesto no es totalmente uno (*simpliciter unum*) sino sólo por composición" ⁽¹²⁶⁾.

Para Escoto cada forma, cada elemento, tiene su propio ser (*esse*), el ente en su totalidad posee un ser compuesto. En efecto, "el ser de todo el compuesto incluye el ser de todas sus partes; incluye los numerosos seres (*esse*) parciales de sus partes, o sus numerosas formas, como un ser total compuesto de numerosas formas incluidas en las actualidades parciales" ⁽¹²⁷⁾. Para Juan el ser es ser substancial o ser accidental. El hombre, entonces, es una unidad compuesta. En primer lugar existe una *forma corporeitatis* que se deja

(123) *Op. Ox.* II, d. 1, q. 6, n. 5.

(124) *Op. Ox.* IV, d. 43, q. 2, n. 16.

(125) *Op. Ox.* IV, d. 43, q. 2, n. 23. Detengámonos un momento en la cuestión de la inmortalidad en la que Juan Duns, como en tantas otras cuestiones, pareciera tener como connaturalidad con las estructuras fundamentales del pensamiento cristiano.

La inmortalidad no le parece ser objeto de la razón natural ("sed haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota"; *Rep. paris.* IV, d. 43, q. 2, n. 17). Sólo la fe enseña que "si el alma es un ser por sí e independiente del cuerpo, es Dios quien le da ese ser que caracteriza la substancia" (E. Gilson, *op. cit.*, p. 488; *cfr.* F. Immler, *Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13. Jahrhunderts*, en "Franziskanische Studien" XXIV (1937), 248 ss.

(126) *Op. Ox.* II, d. 12, q. 2, n. 9. Sería aquí el lugar de plantear la doctrina escotista de la *distinctio formalis a parte rei* en la cuestión de la relación del cuerpo y alma. Pero nos apartaríamos del tema.

(127) *Ibid.*, IV, d. 44, q. 2, n. 17.

ver en el cadáver ⁽¹²⁸⁾. Pero a diferencia de los dualistas que le antecedieron no admite que esta forma de corporeidad constituya al cuerpo como una substancia autónoma del alma, que sería por su parte otra substancia. Por el contrario, aunque Duns Escoto defiende que las formas son realmente distintas, sin embargo es la última forma (*la haecceitas*) la que consuma la unidad formal del todo: "Así, el todo compuesto se divide en dos partes esenciales por una parte, su acto propio, es decir, la última forma, en virtud de la cual él es lo que es; por otra parte, la potencia propia de ese acto, que incluye la materia primera *con todas las formas* precedentes. En este sentido, admito que este *esse* total posee su ser completo de una sola forma, que confiere al todo lo que es; pero no se sigue de esto que el todo sólo contenga una forma, ni que diversas formas no hayan sido incluidas en el todo, [...] sino que están incluidas en lo potencial (*in potentiali*) de este compuesto" ⁽¹²⁹⁾.

Puede entonces verse que aunque admite una pluralidad de formas, las propone más bien como formalidades, con lo cual supera el dualismo tradicional del pensamiento cristiano latino.

Pero ¿qué es el alma para nuestro filósofo? Es una forma intelectual que da al hombre el ser un ente intelectual ⁽¹³⁰⁾. Por esto, aunque hay en Escoto algunas formulaciones dualistas ⁽¹³¹⁾, sin embargo no puede acusársele de tal. Sin embargo, su doctrina del alma no es tan simple como parece y desata, posteriormente, el derrumbe de la escolástica. En efecto, las formas de las que habla Scoto, de directa filiación aviceniense, pueden encontrarse en tres situaciones: o dadas concreta y físicamente (determinadas en último grado por la *haecceitas*), o conocidas universalmente por la mente, o tomadas en sí mismas sin considerarlas ni concreta ni universalmente, es decir, indiferentemente. Este modo de ser indiferente es el modo de ser de la naturaleza en la mente divina como *posible*. "Duns Escoto ha asimilado evidentemente, bajo la influencia de Avicena, una fuerte dosis de realismo platón-

(128) *Ibid.*, d. II, q. 3, n. 54. Zavalloni cita el texto siguiente (p. 377): "Unde corpus quod est altera pars manens quidem in esse suo proprio sine anima, habet per consequens formam, qua est corpus isto modo et non habet animam. ..sed non est aliquod individuum sub genere corporis, nisi tantum per reductionem, ut pars, sicut nec anima separata est per se inferius ad substantiam, sed tantum per reductionem" (*Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 54).

(129) *Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 46. La última forma no es el alma sino la *haecceitas*.

(130) *Esse intellectivum* (*Op. Ox.* IV, d. 11, q. 3, n. 27). Así como la *forma corporeitatis* le da al cuerpo el *esse corporeum*, así el alma o forma racional le da al hombre su ser intelectual.

(131) Se habla, por ejemplo, que el espíritu coexiste con el cuerpo: "... Sed multo verius potest esse praesentia spiritus ad corpus per coexistentiam quam sit illa per contactum ..." (*Op. Ox.* IV, d. 44, q. 2, n. 17).

nico, mayor que el que aceptó Aristóteles o Santo Tomás de Aquino. No le parece imposible que una especie, es decir una naturaleza, posea una unidad y una realidad que le sea propia" (132).

El "hombre" como especie o naturaleza, en sí mismo, es uno. Uno es igualmente el "hombre concreto" gracias a la última formalidad o *haecceitas* que da al ente individual su entidad real. Varias son las formas, desde la *forma corporeitatis* hasta el alma intelectual, que separadamente subsisten con sus potencialidades respectivas real, actual y distintamente, pero que como formas del compuesto sólo subsisten virtualmente (133). ¿Cómo puede entenderse esta doctrina del que no en vano fue llamado el *Doctor subtilis*? Simplemente advirtiéndose siempre del sentido del ser para Duns Escoto. Como habla siempre de un ser formal (*esse essentiae vel formae*) la entidad de cada forma queda asegurada en sí, y la unidad formal entitativa del hombre queda igualmente explicada, al modo scotista, por la *haecceitas*. En cierto modo se ha superado el dualismo, y esto lo manifiesta al negar que la inmortalidad sea objeto de demostración racional (aunque se la afirma como objeto de fe, lo cual, en estricta tradición cristiana es tanto o más criticable), pero al mismo tiempo no alcanza a explicar la unidad real del hombre. La puerta queda abierta para el fideísmo ockhamista y para el pensamiento ya inicialmente idealista de Descartes.

4. El comienzo del dualismo moderno

Después del intento scotista la escuela franciscana no pudo evitar retornar al dualismo que se impondrá definitivamente en la Europa moderna, con excepciones como veremos en el próximo capítulo.

§ 70. El dualismo de Guillermo de Ockham

Entre tantos otros autores que podríamos todavía tratar, no se debe olvidar a Guillermo de Ockham (134), que estudió

(132) E. Gilson, *op. cit.*, p. 112.

(133) *Ibid.*, pp. 493-494.

(134) Vivió en 1295-1350. Cfr. R. Guelluy, *Philosophie et Théologie chez G. d'Ockham*, Louvain, 1947; L. Baudry, *Guillaume d'Occam*, París, 1950; *idem.*, *Léxique philosophique de Guillaume d'Ockham*, París, 1957; F. Copleston, *Histoire de la philosophie*, III, 1958, pp. 111-55.; M. de Gandillac, *Ockham et la "via moderna"*, en Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, t. XIII. *Le mouvement doctrinale*. ..., p. 417 ss.; artículo de Vignaux, *Nominalisme*, y de Amann, *Occam*, en *DTC* (1931), col. 717-784, 864-904; G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque*, París, 1942-1946, t. IV-VI.

en Oxford en 1312-1318, pocos años después de la muerte de Duns Escoto. Siguió la tradición franciscana en aquello de la pluralidad de formas, dejando de lado el intento scotista, y reafirmando en el plano de la fe (no ya el filosófico) el dualismo agustino y aviceniano. Ockham, consecuente con su nominalismo, no sólo piensa que la inmortalidad del alma no se ha demostrado, lo mismo que su incorruptibilidad e inmaterialidad, sino que es filosóficamente indemostrable. Con ello toda su antropología será una teología.

Nuestro autor admite que el alma sea forma del compuesto humano, pero como principio de fe. Existe en primer lugar una forma de corporeidad, en segundo lugar una forma sensible y por último una forma inteligible o alma. Nos es imposible, para Ockham, probar la existencia de estas diversas formas, pero se acepta como principio de fe en acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Es, como hemos dicho, una teología antropológica: "Digo entonces que es muy difícil de probar por la razón [...] Concuerta en cambio con la fe de la Iglesia proponer la distinción de estas formas más que su unidad" ⁽¹³⁵⁾.

Nuestro pensador no cree que pueda demostrarse filosóficamente que el alma es forma del cuerpo, y sólo lo aceptó como principio declarado de fe en el Concilio de Viena. Pero, con algunos Padres del Concilio de 1311, cree que el alma no es una forma directa y substancial del cuerpo, sino por intermedio de otras formas distintas. Como principio de fe define así al alma: "Pienso que el alma intelectual es una forma inmaterial e incorruptible que está enteramente en todo el cuerpo y en cada una de sus partes; (pero) no puede saberse evidentemente por la razón y la experiencia que tal forma sea la forma del cuerpo [...] Todo esto lo admitimos por fe" ⁽¹³⁶⁾.

Como en todas las doctrinas de pluralidad de forma, para Ockham, con la muerte del hombre se corrompe la forma sensitiva pero subsiste el alma intelectual (a la cual se le reconoce las notas de la substancia) y la forma del cuerpo todavía persiste por algún tiempo. Su dualismo, fideísta, queda claramente expresado en aquello de que el alma es substancia, y lo es igualmente el cuerpo: "Dice que la substancia (corpórea) tiene partes extendidas en longitud, latitud y profundidad" ⁽¹³⁷⁾.

Con Ockham nos encontramos en la decadencia. Es sólo una repetición de las tesis antiguas de la tradición latina, sin ninguna conciencia histórica (ya que se admiten como de fe

(135) *Quodlibeta septem* II, q. 11.

(136) *Ibid.*, I, q. 10.

(137) *Expositio aurea*, fol. 56 (ed. Bonn, 1496) Su dualismo, fideísta por otra parte, se deja ver cuanto en *II Sent.* 9, explica que aunque se nieguen otras formas deberá reconocerse siempre al menos dos: "la forma de corporeidad y el alma intelectual".

doctrinas venidas del helenismo y se niegan las de la tradición judeo-cristiana), y sin vigor filosófico (ya que se refugia constantemente en el nivel de la fe).

§ 71. *La crítica a la forma substancial*

Dejando de lado nada menos que tres siglos, ya que Ockham moría en el 1350 y Descartes en 1650, es decir, no tratando el período de tanta importancia como fue el Renacimiento, con su platonismo pujante y su renovación escolástica, nos ocuparemos del fundador de la filosofía moderna ⁽¹³⁸⁾. No hemos querido seguir uno a uno los diversos pensadores renacentistas porque esto sobrepasaría nuestra intención (es decir, la evolución de la antropología cristiana hasta el siglo XIV), pero hemos querido abarcar a Descartes porque es el fundamento del dualismo moderno que pretende superar el pensamiento contemporáneo. Descartes no es un punto de partida solamente, sino, como podemos ahora demostrarlo, un punto de llegada de toda la tradición dualista de la cristiandad latina ⁽¹³⁹⁾.

La cuestión antropológica, en un plano óntico, es más central en el sistema cartesiano de lo que comúnmente se cree, y, por lo mismo, en la físico-matemática moderna. Toda la reforma de la ciencia física que Descartes emprende desde 1619 va tomando forma y queda fundada metafísicamente en la distinción real y radical entre el alma y el cuerpo, cuestión que después trató en la *Meditación sexta*, como veremos más adelante. Esta distinción entre cuerpo y alma, que en antropología significa un claro dualismo, le permite a Descartes definir ónticamente un mundo de pura extensión y movimiento: el cuerpo como máquina sin forma vital o alma. Cabe destacar que la recuperación de la noción de forma y estructura corporal está a la base de la biología contemporánea y de la

(138) Vivió entre 1596 a 1650, como hemos dicho. Aunque no ignoró ni la filosofía ni la física del Renacimiento, sin embargo no tuvo influencia decisiva en su formación. La tradición que constituyó su sistema fue la del agustinismo francés; piénsese por ejemplo en el Cardenal Berulle (*cf.* Léon Blanchet, *Les antécédents historiques du le pense donc je suis*, París, 1920). El espíritu platónico o panteísta del Renacimiento (como el *De sensu rerum* de Campanella contemporáneo del *Discurso del método*) es francamente opuesto al *Cogito ergo sum*. Descartes se inscribe en la corriente del dualismo de la tradición cristiana latina.

(139) E. Husserl decía en 1929: "Todo el que se inicia en filosofía conoce la admirable cohesión del pensamiento de las *Meditaciones*. Su finalidad es, tal como la recordamos, una reforma de la filosofía, que remata (en la reforma) de todas las ciencias" (*Die Pariser Vorträge*, ed. Strasser, Haag, 1963, p. 3). Esta interpretación es la de Descartes post; nosotros nos situamos en la posición desde la cual aparece un Descartes ante (tal es la perspectiva elegida por Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930; J. de Finance, *Cogito cartésien et réflexion thomiste*, París, 1946).

biología físico-matemática. Descartes, entonces, continuando la tradición dualista, elimina la forma del cuerpo, ya que la cree innecesaria. Todo el sistema filosófico cartesiano dependerá de una exigencia física a la cual Descartes dedicó todo su entusiasmo juvenil, pero, aún más radicalmente, de un dualismo antropológico. Al descartarse el alma como forma del cuerpo todo lo demás derivará como corolario. La fundamentación metafísica de la misma física es sólo una de sus conclusiones.

Nuestra exposición se centrará, por esto, en la crítica cartesiana a las formas substanciales de donde derivará todo su sistema, constituyendo un dualismo que aunque agustiniano por su tradición es antipluralista de formas por exigencias metódicas ⁽¹⁴⁰⁾.

En efecto. El joven Descartes dejó en 1614 el colegio de los jesuitas de La Fleche, al cual debió, según su propio juicio, el fundamento de sus estudios matemáticos. De inmediato descubrió la posibilidad de una nueva ciencia: la física-matemática, según puede verse en los diálogos con Beeckman ⁽¹⁴¹⁾. Ya en 1618, en el pequeño tratadito dedicado a Beeckman, había reducido "los principios de la mecánica" a definiciones que no incluyen los elementos físicos u ópticos tradicionales, sino solamente extensión y movimiento ⁽¹⁴²⁾. Durante nueve años, después del descubrimiento de su misión en las ciencias, en 1619, Descartes construirá pacientemente todo un método edificado a la manera del usado en matemáticas (1619-1628). Pero en ese momento, Descartes supera a los científicos positivos, y con un genio propio del filósofo nato, quiere elevarse a la última justificación metafísica de todas las ciencias : "Habiendo transcurrido estos nueve años antes que tomara partido con respecto a las dificultades que son habitualmente disputadas por los doctos, ni habiendo comenzado a buscar los fundamentos de ninguna filosofía más cierta que la vulgar [...]" ⁽¹⁴³⁾.

Como puede verse, no tenía todavía una filosofía fundamental y propia, pero rechaza ya la filosofía escolástica por la oscuridad de sus principios y la esterilidad de sus deducciones. "Para la elaboración de una nueva metafísica consagró Descartes los nueve primeros meses de su segunda estadía

(140) *Cfr.* E. Gilson, *op. cit.*, pp. 141 ss. Puede legítimamente localizarse un punto preciso como el centro del conflicto, pues la física escolástica se fundaba en una noción fundamental cuyo contenido condicionaba la estructura del edificio entero: la noción, de forma substancial. Ella cedió con prioridad a toda otra en el pensamiento de Descartes y su supresión determinó la ruina de todo el sistema" (*ibid.*, pp. 143-144).

(141) Este momento es descrito en sus declaraciones del *Discurso*, primera parte ["Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se nourrait trouver en moi-meme (...)" ; ed. Adam-T., t. VI, p. 9; ed. La Pléiade (1953), p. 131].

(142) Ed.-Adam-T., t. X, pp. 68-74.

(143) *Ibid.*, t. VI, p. 30; ed. La Pléiade, p. 146.

en Holanda, de octubre de 1628 a julio de 1629, y es admirable que las primeras críticas teóricas dirigidas por Descartes contra la doctrina escolástica de las formas substanciales sean inmediatamente posteriores a esta elaboración" (144). En ese momento Descartes ha aniquilado en su sistema las formas substanciales y con ello superado el antiguo pluralismo de formas, de manera mucho más radical que Escoto u Ockham, ya que el primero las aceptaba a las formas en la composición del ente y el segundo las admitía como principios de fe. Para Descartes las formas no existen, por el momento, de ninguna manera. No hay ni forma del cuerpo ni forma del alma; el alma misma no será forma del cuerpo, sino una "cosa" (*res*) que nos recuerda la ya tradicional alma como *substancia*. Dicha alma se diferencia radicalmente del cuerpo, con la que se instauro el dualismo moderno: "(Con respecto a los animales...) sus almas y otras formas o cualidades, no os preocupéis de la que pueda pasarles, ya pienso explicar (todo esto) en mi tratado (del *Mundo*) y espero hacer entender todo esto tan claramente que nadie podrá dudar" (145). "Algún otro puede imaginar en esta madera: la forma de fuego, la cualidad de calor y la acción que quema –nos dice en el *Tratado del Mundo*– como siendo realidades diversas; para mí, que temo equivocarme si supongo alguna cosa fuera de aquella que veo que necesariamente debe ser así, me atengo a sólo concebir en este caso el movimiento de sus partes" (146).

Como puede observarse, Descartes rechaza que en los animales haya almas o formas anímicas, de igual manera niega que haya cualidades en los cuerpos o formas accidentales que tengan alguna importancia para la nueva ciencia que está fundando metafísicamente. Los cuerpos en general, y el de los animales o el cuerpo humano, son reducidos a una cosa extensa y en movimiento. Máquinas vivientes que son objeto de la física-matemática.

Hay ciertas fechas en la historia de la antropología filosófica que nos marcan los momentos esenciales de su constitución: aquel 330-322 a.J.C. en el que Aristóteles escribió el *De Anima*; aquellos siglos VII al IV a.J.C. del profetismo judío; los años 1266-1270 en que Tomás expresó la unidad hilemórfica del hombre de manera inequívoca, y este año 1629 en El

(144) E. Gilson, *op. cit.*, pp. 151-152. Véase la carta de Descartes a Mersenne, del 15 de abril de 1630 (ed. Adam-T., t. I, pp. 144 ss.; ed. Pléiade, pp. 927 ss.). El 8 de octubre del mismo podía ya decir: "ahora he tomado posición con respecto a los fundamentos de la filosofía" (ed. Adam-T., t. I, p. 25).

(145) *Carta a Mersenne*, del 27 de mayo de 1630 (ed. Adam-T., t. I, p. 154; ed. Pléiade, p. 939).

(146) Cap. I; ed. Adam-T., t. XI, p. 3.

que Descartes, dejando de lado el hilemorfismo instaura el dualismo de la *res cogitans* y la *res extensa* ⁽¹⁴⁷⁾.

Para edificar su nueva física sin formas le era necesario distinguir radicalmente el cuerpo del alma. Esta distinción precede y condiciona la crítica a la forma substancial de todo cuerpo: "Cuando hube concluido por vez primera, como conclusión de las razones contenidas en mis *Meditaciones*, que el espíritu humano es realmente distinto del cuerpo [...] me he sentido obligado a aceptar esta verdad [...] Yo comprendí que no hay nada de la naturaleza y la esencia del cuerpo fuera del hecho de ser una substancia extensa [...] capaz de diversas figuras y movimiento [...] y me apercibí que todas las otras ideas que había tenido antes, sea de cualidades reales, sea de formas substanciales, habían sido compuestas o formadas por mi espíritu"⁽¹⁴⁸⁾.

En el 1632 Descartes había concluido la crítica á la forma substancial y a otras cualidades del cuerpo. En el 1633 es condenado Galileo en Italia, lo que le dicta a la prudencia de Descartes el no publicar su tratado físico (*El Mundo*).

La distinción del cuerpo y del alma, que se encuentra como fundamento de toda su física, es igualmente el centro de las obras de madurez cartesiana, tanto del *Discurso del Método*, IV parte, de 1637, como de las *Meditaciones*, meditación VI de 1641, y de los *Principios de la filosofía*, § 7-11 de 1644. Para nuestro filósofo el *cogito*, el alma, tiene todas las características que ya le daban los pensadores latinos desde Tertuliano, especialmente Agustín (del cual se inspiró Descartes, ciertamente, al menos indirectamente): "Este yo, que piensa, es una *substancia inmaterial* que no tiene nada de corporal [...]" ⁽¹⁴⁹⁾.

Este dualismo agustiniano que critica concientemente a un aristotelismo latino decadente, debe construir todo un sistema del conocimiento puramente espiritual, innato e independiente del cuerpo: "Yo no admito ahora nada que no sea necesariamente verdadero: yo soy, entonces, hablando con precisión, una cosa que piensa (*une chose qui pense*), es decir un espíritu [...] Y además ¿qué? Excitaré todavía mi imaginación para buscar si soy algo más. Yo no soy un conjunto de miembros que se le llama cuerpo humano [...]" ⁽¹⁵⁰⁾.

(147) "Les neuf premiers mois que j'ai été en ce pays, je n'ai travaillé a autre chose... Je ne laisserai pas de toucher en ma physique plusieurs questions métaphysiques" (*Carta a Mersenne* del 15 de abril de 1630; ed. Adam-T., t. I, p. 143; ed. Pléiade, p. 933).

(148) *Sixièmes réponses*, de las *Méditations* (ed. Adam-T., t. IX, pp. 238 ss.; ed. Pléiade, pp. 541 ss.).

(149) Carta sin destinatario conocido, de noviembre de 1640 (ed. Adam-T., t. III, pp. 247-248; ed. Pléiade, p. 1097).

(150) *Méditation deuxième* (ed. Adam-T., t. IX, p. 21; ed. Pléiade, p. m)-

Estamos justamente a las antípodas del "yo soy mi cuerpo" de un Marcel, Merleau-Ponty o De Waelhens.

Después de descartar todo lo que no es el *cogito* y las facultades del conocimiento que se mezclan con el cuerpo, Descartes sólo admite la reflexión del alma sobre sí misma, puramente intelectual, primera, evidentísima, apodíctica (¹⁵¹).

§ 72. *La unidad de composición es sólo perceptible a los sentidos*

Aparecieron sin embargo y bien pronto objeciones importantes contra las obras de Descartes. Por su parte, Regius, queriendo explicar la doctrina cartesiana, había escrito que el hombre es *ens accidens* (ente sólo por accidente), conclusión adecuada a partir de la substancialidad autónoma del cuerpo y el alma. Lo mismo hizo notar Arnauld en la primer parte de su *Quatrièmes objections*. Descartes pretende justificarse y cae en una paradoja, por no decir en contradicción consigo mismo. En efecto, en la carta de enero de 1642 a Regius, admite que el alma es *forma substancial* del hombre (¹⁵²). ¿Ha vuelto nuestro filósofo a una posición tradicional? De ningún modo. La idea de *unión* de cuerpo y alma es muy distinta a las ideas claras de *cuerpo* y *alma*. Estas dos últimas son primarias, claras y distintas, innatas; es decir, las ideas de cuerpo y alma se *piensan*, mientras que la idea de unión *se siente*. Esta *unión* de substancias, unión substancial ahora para Descartes, no puede ser objeto del pensamiento claro y distinto. "La filosofía de las ideas claras y distintas excluye que una idea sea otra idea y por consecuencia una naturaleza sea otra. Si hay una unión substancial de alma y cuerpo, no puede interpretarse según el pensamiento conceptual que como una unión de dos substancias distintas que forman una tercera; el alma y el cuerpo son entonces dos partes de un mismo todo, y su unidad es *unidad de composición*" (¹⁵³). Descartes explica esto con sus propias palabras: "He recono-

(151) Sobre el "innatismo" del conocimiento puede consultarse E. Gilson, *op. cit.*, pp. 9-50, en especial acerca de la doctrina de Suárez (p. 30) y de Berulle (p. 34). Agustín había ya escrito: "[...] omnes mentes de se ipsis nosse certasque esse ... Ouandoquidem etiam si dubitat, vivit [...]" (*De Trinitate* X, 10, 14; *PL* XLII, col. 981).

(152) Dice textualmente: "Vera forma substantialis hominis" (ed. Adam-T., t. III, p. 505). En este segundo período de la antropología cartesiana, nuestro filósofo comprende la necesidad de matizar su posición: "Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir avec lui" (*Carta a Elisabeth*, del 21 de mayo de 1643; ed. Adam-T., t. III, p. 664; ed. Pléiade, p. 1152).

(153) E. Gilson, *op. cit.*, pp. 249-250.

cido que esto se hace por la composición y ensamblaje de la substancia que piensa con la (substancia) corporal [...]" (154).

Para Descartes el hombre es una substancia compuesta y confusamente representada (155) a partir de un "sentir la unión" del cuerpo y el alma. La unión no es una idea clara y distinta ni objeto de un acto del entendimiento, sino objeto de los sentidos y del común sentir de los hombres: "Los que nunca filosofan y que sólo se sirven de los sentidos, dudan que el alma mueve al cuerpo y que el cuerpo obra sobre el alma; porque consideran al alma y cuerpo como una sola cosa (*chose*), es decir, ellos conciben su unión, pues concebir la unión entre dos cosas es concebirlas como una sola" (156).

En la obra de *Las pasiones del alma*, escrita en 1649, manifiesta que es a partir de la distinción entre el cuerpo y el alma como puede establecerse la naturaleza de las pasiones (§ 2-5). Lo más claro del dualismo cartesiano es que coloca como objeto de las pasiones al alma, que sólo tiene contacto con el cuerpo gracias a los *espiritus animales*, por una glándula central del cerebro, la hipófisis (§ 30-41).

En el *Tratado del hombre*, de 1664, puede verse al cuerpo como una substancia mecánica, fisiológica. Descartes debe echar mano de la hipótesis de los *esprits animaux* de nuevo para explicar de un modo pseudo-científico la unidad cuerpo-alma (157).

La unión del cuerpo y el alma, idea confusa de los sentidos, es secundaria ante el dualismo substancial, claro, distinto, científico, principio de toda la física matemática y de la ontología cartesiana. La unión del cuerpo y alma según la doctrina de la materia y forma es propuesta por Descartes sólo para cumplir con un compromiso con la todavía influente escolástica de la Francia del siglo XVII. Dicha unión da cuenta de una como cosa, una como substancia, objeto exclusivo de los sentidos y del conocimiento ingenuo del vulgo. Pero en verdad, ontológicamente, para Descartes, el hombre es el alma, substancia pensante, y cuerpo, substancia extensa.

(154) *Sixième réponses* (ed. Adam-T., t. VI, p. 423; ed. Pléiade, p. 545). Y continúa: "Par ce que, considérant séparément la nature de la substance qui pense, je n'ai rien trouvé dans la nature du corps, considérée toute seule, qui put appartenir à la pensée" (*ibid.*). Explica todavía que hay "moins de répugnance à penser que des choses que nous concevons clairement et distinctement comme deux choses diverses, soient faites une même chose en essence et sans aucune composition, que de penser qu'on puisse séparer ce qui n'est aucunement distinct. ... Des ma plus tendre jeunesse j'aj conçu l'esprit et le corps (...) comme une seule chose, et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses" (*ibid.*).

(155) "Dont je voyais confusément que j'étais composé" (*ibid.*).

(156) *Carta a Elisabeth*, del 28 de junio de 1643 (ed. Adam.-T., t. III, p. 692; ed. Pléiade, p. 1158). Poco antes ha escrito: "[...] l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur; le corps [...] par l'entendement aidé de l'imagination; [...] l'union de l'âme et du corps [...] se connaissent très clairement par les sens" (*ibid.*).

(157) Sobre los *espiritus animales*, esa ficción del dualismo cartesiano, había ya hablado en *Las pasiones del alma*, § 10 ss., y en otros numerosos lugares de su obra.

Un dualismo agustiniano sin mitigaciones. El camino hacia el dualismo kantiano está ya abierto y comenzado.

§ 73. Conclusiones del capítulo sexto

Pensamos volver sobre este capítulo en el siguiente, por ello aquí sólo queríamos, muy rápidamente, resumir lo que hemos ganado al exponer la tradición latina y cristiana desde la entrada de Aristóteles en Europa en su vertiente dualista. Los franciscanos se constituyeron bien pronto en los campeones del dualismo latino, de inspiración agustiniana pero ahora modificada radicalmente por la influencia aristotélica a través de los comentarios de Avicena (en cuanto al dualismo) y Avicibrón (en cuanto al pluralismo de formas). El hilemorfismo universal dio mayor coherencia y fuerza al dualismo latino tradicional. La doctrina de la pluralidad de formas, o diversos niveles del nombrado hilemorfismo universal, es sólo un aspecto de dicho dualismo, ya que la forma de corporeidad constituía el cuerpo como substancia independiente del alma, que poseía igualmente su forma. Duns Escoto supera de algún modo el dualismo y propone la unidad formal del hombre, aunque acepta la pluralidad de formas o formalidades. En cambio con Ockham el dualismo agustiniano, latino tradicional, irrumpe nuevamente con el agravante de situarse a un nivel teológico, ya que el acentuado agnosticismo del nominalismo le impide afirmar siquiera la existencia de formas. Este escepticismo de las formas es un signo más de una decadencia que culminará en Descartes, donde la larga tradición de Tertuliano a Ockham, pasando por Agustín y dejando ahora de lado el camino del aristotelismo de Avicena, ha logrado su objetivo.

Hasta aquí hemos podido entonces probar que el dualismo imperó efectivamente, de manera masiva, en la filosofía de la cristiandad no sólo hasta Descartes; después continuará hasta Kant y hasta el idealismo alemán. El positivismo no será uno de los caminos que podía seguir el dualismo: el hombre es cuerpo, es substancia material. La reacción de la filosofía contemporánea latinoamericana nos mueve a buscar el oculto ya veces desapercibido camino de la unidad del hombre. Como muchas veces lo hemos recalado, el dualismo de la cristiandad fue siempre "mitigado". Sea por fórmulas contradictorias, antes de la renovación aristotélica; sea a través de la doctrina de la persona o por una unión mal definida, desde el siglo XIII; sea como unidad formal, en Duns Escoto, o como objeto de fe, para Ockham, o como idea cuyo origen

son los sentidos, para Descartes, siempre el pensamiento cristiano pretendió *mitigar* el dualismo cuando lo adoptaba filosóficamente. ¿Por qué? Porque todos los pensadores cristianos tenían la secreta convicción que estaban traicionando algo de la comprensión hebreo-cristiana que se manifestaba en los textos del Antiguo y Nuevo Testamento. La comprensión bíblica es unitaria. La expresión filosófica se había hecho dualista. La comprensión bíblica exige la resurrección escatológica. La doctrina helenista y filosófica afirmaba la inmortalidad. ¿Cómo ser dualista en el campo filosófico y defender en el campo de la comprensión cristiana la unidad entrevista pero nunca claramente formulada? Estos eran los interrogantes de toda una tradición de la cristiandad que había caído en "la trampa del dualismo". Hubo sin embargo una excepción que supo, en la ambigüedad de una filosofía aristotélica, expresar la unidad del ser humano como nadie lo había hecho. Su genialidad es única y sus seguidores fueron pocos. De hecho Europa siguió el camino del dualismo, senda que parece ahora rechazar definitivamente.