

CAPITULO VII

INTENTOS DE EXPRESION UNITARIA DEL HOMBRE EN EL SIGLO XIII

Hemos visto cómo la penetración de la doctrina hilemórfica de Aristóteles no significó la superación del dualismo, sino que, muy por el contrario, afirmó aún dicha doctrina. Sin embargo, la solución hilemorfista era una buena fórmula para llegar a una expresión adecuada de la unidad del hombre. Se trata, sin embargo, de una expresión que admitirá de todos modos una bipolaridad que podría ser superada si se hubiera dado mayor importancia a otra perspectiva en el estudio del hombre. En efecto, al considerar al hombre como un *objeto* de la inteligencia, como algo "ante los ojos", como una *res* (cosa), se perdía a veces el punto de partida, es decir, al hombre como exterioridad. El hombre puede constituirse a sí mismo como objeto, pero antes es ya una apertura a un mundo, es un ser que consiste en ser su mundo (además de estar en él, de estar arrojado en él), y además es misterio metafísico más allá del mundo. Es decir, puede haber toda una tematización del hombre –y es lo que haremos en este capítulo– como algo "ante los ojos": ente, substancia. Puede haber en cambio una consideración del hombre como quien "tiene los mismos ojos" (que en último término es el *noûs*, el hombre que constituye un *mundo*) y en ese caso no sería ya la antropología filosófica como una rama específica de la filosofía, sino que sería la ontología fundamental o el pensar el mismo suelo donde crece la raíz de la filosofía ⁽¹⁾. Pero aún puede pensárselo como persona, como alteridad.

(1) Esta metáfora es sugerida por Heidegger para corregir la propuesta de Descartes, de que la filosofía era la raíz de todas las ciencias (*cf.* M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1955, pp. 8-10).

1. Unidad de forma en Tomás de Aquino

§ 74. El momento dualista de la escuela dominica

Sólo un autor, desde Tertuliano, que sin embargo no será seguido en su tesis fundamental del *esse* (ser) ni de la forma subsistente, logrará expresar con el instrumental filosófico de Aristóteles, una visión unitaria del hombre. Superará el hilemorfismo de Avicena y Avicibrón aceptando en parte la posición de Averroes, de allí la condenación de 1277, pero, por un profundo respeto a la individualidad singular y personal de cada hombre, no podrá corroborar enteramente la doctrina averroísta ni aun la de Aristóteles. La solución de Tomás de Aquino es nueva, es única, y tuvo, en la integridad de sus descripciones y en el límite que supo imponerse a sí mismo, pocos seguidores. Acabadamente quizá no tuvo ningún seguidor siquiera, ni aún en la escuela tomista de la Segunda escolástica.

Hugo de Saint Cher ⁽²⁾, doctor de derecho en París que entró a los dominicos en 1226, ingresó como profesor en la universidad en 1230 ⁽³⁾. Hugo admite en su tratado *De Anima* que el alma es una substancia, lo que nos recuerda el dualismo de la *Summa Duacensis* ⁽⁴⁾. En efecto, la substancia se define como sujeto de accidentes y no simplemente como compuesta de forma y materia, aunque esté de hecho compuesta de forma y materia ⁽⁵⁾. El alma, aunque no está compuesta de acto y potencia es substancia en sentido estricto porque es sujeto de accidentes ⁽⁶⁾. El dualismo de Hugo es semejante al de Felipe el Canciller y de la *Summa Duacensis* como hemos dicho más arriba ⁽⁷⁾, donde se considera al alma como *perfectio* (perfección) del cuerpo, espiritual, incorporeal, posible de existir separadamente.

Con Alberto Magno ⁽⁸⁾ la situación no cambia fundamen-

(2) Vivió entre 1190 a 1263.

(3) Como cardenal, años después, influyó para que un joven de su misma Orden Tomás de Aquino, se hiciera cargo de la cátedra desde 1256. Escribió en 1233 un tratado *De Anima*.

(4) *Cfr.* § 64 de este trabajo.

(5) "Unde substantia secundum quod est primum genus generalissimum non est forma nec materia nec compositum ex hiis, sed ens per se accidentibus subicile" (O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Lovaina, 1942, pp. 438-439).

(6) Lottin, *op. cit.*, p. 442, "Anima et angelus prima compositione carent quae est ex partibus; alias vero compositiones habent. Unde dico animam simplicem esse simpliciter, sed non omnino; caret enim compositione partium sed non aliis compositionibus" (Lottin, *ibid.*).

(7) Bazán, *op. cit.*, p. 401.

(8) Nació en 1206, muriendo en 1280. *Cfr.* A. Schneider, *Beiträge zur Psychologie Alberts des Grossen*, Beitr. IV, 5-6, Münster, 1903-1906; A. Pegis, *St. Albert the Great and the Problem of the Soul as Forma and Substance*, en *St. Thomas and the Problem of the Soul*, Toronto, 1934, III, pp. 77ss.; A. Ethier, *La double définition de l'âme humaine chez saint Albert le Grand*, en "Philosophie" 1 (1936), 79-110.

talmente. "Aun cuando rehusa admitir la composición hilemórfica del alma, Alberto Magno sostiene que su verdadera definición es la que Avicena ha dado de ella; nadie comprende mejor que él su carácter de compuesto y que representa un esfuerzo desesperado para conciliar irreconciliables: Si se trata de definir el alma en sí misma, nos dice, daremos razón a Platón; si se trata por el contrario de definirla como forma del cuerpo, daremos razón a Aristóteles ⁽⁹⁾.

"El pensamiento cristiano se muestra en esto propenso a un eclecticismo fácil, pero los eclecticismos nunca son fáciles más que en apariencia; duran el tiempo que se tarde en comprender la diferencia entre acordarse los principios que se necesitan para justificar las conclusiones y acordarse sólo las justificaciones que surgen necesariamente de los principios" ⁽¹⁰⁾.

La doble cuestión, del alma como substancia (Platón) y como acto del cuerpo, puede verse claramente en este texto: "El alma puede definirse de dos maneras, a saber: en cuanto que es alma, es decir, acto y motor del cuerpo, o en cuanto que es alguna substancia contenida en cuanto tal en el predicamento de substancia" ⁽¹¹⁾.

La doctrina antropológica y dualista de Alberto es un corolario del modo como comprende la unión entitativa de la substancia en el plano físico. Alberto admite la forma de la corporeidad ⁽¹²⁾, lo que le lleva a admitir, de algún modo, una pluralidad de formas en el compuesto humano ⁽¹³⁾. Sin embargo, no admitiendo la individuación de los ángeles por medio de una materia (solución del hilemorfismo universal), ya que antes de 1277 propuso la diferenciación de los ángeles por formas específicas distintas, no definió ni admitió definir al alma como compuesto de forma y materia. La composición del alma, según la distinción usual de Gilberto de Porré, se establece sólo al nivel de aquello, lo que es" (*id quod est*) y "aquello, por lo que es" (*id quo est*). En el primer caso es la substancia como hipóstasis o *suppositum*, sujeto; en el segundo en su esencia, lo que le da el ser, la *forma totius* (forma del todo).

"No puede afirmarse que Alberto haya enseñado que el hombre entero tiene unidad [...]. Por otra parte creemos,

(9) "Animam considerando secundum se, consentiemus Platoni; considerando autem eam secundum formam animationis quam dat corporis, consentiemus Aristoteli" (*Summa theologica* II, tr. 12, q. 12, memb. 2, a. 2).

(10) E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 187.

(11) *Summa de creaturis*, II, 4, I (cit. por Bazán, *op. cit.*, p. 417).

(12) "[...] Quod forma corporeitatis substantialis non reliquit unquam materiam [...]" (*In Metaph.* V, tr. 3. c. 2).

(13) Cfr. G. Meersman, *Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus*, en "*Divus Thomas*" X (1932).

nos dice Zavalloni, poder concluir que Alberto no aceptó nunca plenamente la doctrina de la unidad" (14). El dualismo mitigado, el pluralismo de forma en su expresión minimal, nos deja ver en Alberto un filósofo de transición, un pensador cristiano que tuvo "un sentido muy sensible a la vez de la dualidad y al mismo tiempo de la unidad del hombre, teniendo siempre firmemente en su mano ambos extremos de la cadena" (15).

§ 75. Maduración del pensamiento de Tomás de Aquino

Llegamos así a aquel joven italiano nacido en Rocaseca (16), alumno de Alberto Magno en París, pero que mostrará gran independencia con respecto a todos sus maestros. De todos modos no se piense que el Aquinate tuvo desde el comienzo de su reflexión filosófica una solución hecha para cada cuestión, que ciertamente fueron renovadoras. No fue así. Muy por el contrario, puede verse una maduración ininterrumpida en todas sus obras, alcanzando cada vez mayor coherencia y explicitación. La solución o meditación de Tomás es única, y no puede identificarse ni con la de Aristóteles o Averroes, pero tampoco con la de Alberto y sus seguidores dominicos. Ante los dos primeros defenderá la subsistencia inmortal de la forma que es llamada alma; ante Alberto superará el dualismo; ante sus seguidores nunca dirá que el alma es una substancia incompleta, y tampoco aceptará toda una doctrina de la existencia que, desvirtuando la participación del *esse* (ser) creado, impedirá ver la función mediadora de la forma (17). Es en este plano estrictamente ontológico en el que se separará también de Aristóteles por el descubrimiento del *esse* como acto intensivo y no meramente formal. Nuestra corta exposición se dividirá en tres partes: toma de posición de Tomás ante el pluralismo de formas; definición del alma como forma substancial del hombre; la forma subsistente no es substancia en sentido estricto. Estos tres aspectos,

(14) *Op. cit. supra*, p. 410.

(15) B. de Solages, *La cohérence de la métaphysique de l'âme d'Albert le Grand*, en "Mélanges F. Cavallera", Tolosa, 1948, p. 400 (cit. Zavalloni, *op. cit.*, p. 411).

(16) Vivió entre 1225-1274. De la inmensa bibliografía existente puede verse: B. Campbell, *The Problem of one or plural substantial forms in man as found in the works of St. Thomas Aquinas and Jean Duns Scotus*, Pennsylv. Univ., Nueva York, 1940; G. Cornoldi, *Della pluralità delle forme secondo i principi di S. Tomaso*, Boloña, 1876; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas*, París, 1931; P. Hoenen, *Cosmologia*, Roma, 1949, pp. 279 ss.; artículo de Michel, *Forme du corps humain*, en *DTC* V col. 546-588; C. Bazán, *op. cit.*, pp. 453 fin; Zavalloni, *op. cit.*, pp. 261 ss.; E. Gilson, *El tomismo*, Buenos Aires, 1951, pp. 264 ss.; ídem, *El espíritu de la filosofía medieval* pp. 188-194. C. Fabro, *Participation et causalité*, Lovaina, 1961, pp. 344 ss.

(17) Cfr. C. Fabro, *op. cit.*, *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, pp. 280 ss.

evidentemente, incluyen toda la metafísica y la antropología de nuestro pensador; sería sin embargo pretencioso imaginar dar una solución definitiva a tan discutidas cuestiones.

Cuando Tomás llegó a París en 1245, donde permanecerá hasta 1248 oyendo las clases de Alberto, ya conocía a Aristóteles por sus estudios cursados en Nápoles de franco corte peripatético. Antes de explicar las *Sentencias de Pedro Lombardo*, en 1254-1255, debió obtener el Bachillerato bíblico y hacerse cargo de la tradición hebreo-cristiana. Todas sus primeras obras indican una triple inspiración: fundamentalmente, las doctrinas de la tradición hebreo-cristianas (en especial la tesis creacionista y la comprensión unitaria del hombre); la tradición patrística oriental y latina (principalmente San Agustín); la filosofía aristotélica, pero, en esta primera época como con una mayor presencia de la interpretación de Avicena o Avicibrón que la de Averroes. En frecuentes textos del *Scriptum super quatuor libros Sententiarum* (comentario a la obra de Pedro Lombardo) se puede leer que el nuevo profesor aceptaba la fórmula de una "forma de corporeidad" que era habitualmente empleada en la época, aunque ahora con otro sentido que el dado por los dualistas y pluralistas. Tomás la tomaba como una auténtica forma substancial. Se mostraba sin embargo con cierta incertidumbre ante la doctrina de Avicibrón, a quien no critica todavía abiertamente ⁽¹⁸⁾. "En el comentario al libro I de las *Sentencias*, nos dice Zavalloni, Santo Tomás pareciera admitir una forma de corporeidad que no es fácil de distinguirla de aquella que propone la tesis pluralista, puesto que, según ésta obra, es necesario primeramente una forma substancial que perfeccione toda la materia; esta primera forma recibida por la materia es precisamente la forma de corporeidad, sin la cual no podría jamás existir" ⁽¹⁹⁾. Sin embargo, no piensa Tomás que haya más de una forma substancial. En el II libro de las *Sentencias* Tomás critica ya a Avicibrón, con argumentos de Avicena; admite de éste la distinción entre "ser primero" y "ser segundo" ⁽²⁰⁾.

Poco después, en el *De Trinitate*, comentario al libro de Boecio, escrito entre 1257 al 1258, deja ya de lado la tesis de Avicena y aprueba ahora la de Averroes, admitiendo en El

(18) *II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 4; d. 18, q. 1, a. 2; *IV Sent.*, d. 44, q. 1, unic. 3.

(19) Zavalloni, *op. cit.*, p. 263. Lo prueba en *I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, sol..

"[...] Prima forma quae recipitur in materia est corporeitas ...Ergo forma corporeitatis est in tota materia, et ita materia non erit nisi in corporibus".

(20) *II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4, sol. "Si los elementos guardan en el compuesto su forma substancial en cuanto al ser primero, aunque lo pierden en cuanto al ser segundo, todo cuerpo requiere una pluralidad de formas y el alma racional no puede ser la única forma del compuesto humano" (Zavalloni, *op. cit.*, p. 264).

mixto una forma media ⁽²¹⁾. En esta época Tomás alcanza su plenitud como Maestro en París. En la obra *Summa contra gentiles* ha asumido definitivamente la forma de corporeidad como forma substancial en tanto que da el ser al cuerpo, y, secundariamente o por accidente, en cuanto constituye al cuerpo como extenso ⁽²²⁾. No se habla para nada de una forma propia del cuerpo. El pluralismo que había sido superado desde sus primeros escritos aquí es criticado directamente; "Santo Tomás no tomó, sino mucho tiempo después, una conciencia plena de las exigencias de la unidad de la forma substancial" ⁽²³⁾. Sin embargo, tuvo al comienzo de su carrera conciencia clara de que sus principios le llevarían a oponerse a un dualismo que ya tenía una tradición de más de un milenio.

En efecto, la unidad de forma del compuesto significaba oponerse a toda la tradición de la cristiandad latina, como la hemos mostrado; significaba poner en peligro la inmortalidad substancial del alma; la identidad del cuerpo de Cristo antes y después de la muerte debía ahora ser negada. En fin, aparecía ante todos como un atrevido averroísmo. El Aquinate no pudo en un instante ni tomar conciencia de todas las implicancias ni de todas las consecuencias revolucionarias de esta expresión filosófica de la comprensión cristiana del hombre. En su conciencia concreta de científico y cristiano se pasará por primera vez, entre los años 1256 al 1266, de una filosofía ejercida por la cristiandad latina que defienden y proponen un dualismo mitigado, a una expresión unitaria del hombre no sin problemas.

En la obra *De spiritualibus creaturis*, escrita entre 1268 al 1269, se puede ya ver al pensador dominico en posesión de una conciencia refleja y firme de estas cuestiones antropológicas. Rechaza de plano el pluralismo de Avicbrón. En el comentario al *De Anima*, escrito entre 1270 al 1272, muestra su claro hilemorfismo aplicado, como desde el comienzo, al compuesto humano. En el *Quodlibeto XV*, escrito en la pascua de 1270, se opone a Gerardo de Abbeville, que no aceptaba una unidad de forma substancial en sentido estricto. Es entonces en ese año 1270, cuando arrecia la lucha filosófica en París donde Tomás está como Maestro nuevamente, cuando adquiere públicamente resonancia su visión antropológica.

(21) *In Boeth. de Trin.*, q. 4, a. 3, ad 6. Roland-Gosselin pensaba que Tomás no volvió a exponer más la doctrina sobre la forma de corporeidad, pero Zavalloni muestra que hasta 1270 (*Quodlibet III*) el Aquinate sigue usando esta expresión (d. 2, a. 4, resp.).

(22) *Cont. Gent.* IV, c. 81: "Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod est forma substantialis corporis ... Alio modo accipitur corporeitas, prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus quod est in genere quantitatis".

(23) *Le "De ente et de essentia" de saint Thomas*, París, 1926, p. 104.

Las *Quaestiones quodlibetales*; escritas posteriormente al 1269, muestran bien la posición adoptada. Tomás había meditado paciente, total y personalmente las obras de Aristóteles, desde que conociera a Moerbeke en Italia. París estaba revuelta por las teorías averroístas, atribuidas principalmente a Sigerio desde 1267 ⁽²⁴⁾. Tomás se separó de los tradicionalistas, lo que le valió por ejemplo la enemistad y el ataque de un Juan Peckham; pero al mismo tiempo se enfrentó a Sigerio con la obra *De unitate intellectus*, debiendo modificar éste su doctrina. El dominico se colocaba así en una Posición *sui generis* en la cuestión del alma, como en otras tantas doctrinas. La ruptura, entre los dominicos que siguieron a Tomás y los franciscanos, se produjo "por las innovaciones numerosas y profundas que Tomás de Aquino introdujo en su filosofía y teología; los teólogos vieron en sus novedades concesiones peligrosas en beneficio del pensamiento pagano, manera intolerable de preferir la autoridad de los filósofos a la de los santos" ⁽²⁵⁾. Paradójica posición sin lugar a dudas aquella. Tomás replantea la más pura tradición hebreo-cristiana primitiva de la unidad del hombre, y se apoya en los filósofos, no para seguir sus doctrinas, sino para replantear las categorías y los instrumentos filosóficos mismos en el horizonte de una metafísica del *esse* creado. Con ello se oponía a una tradición de la cristiandad que se había desviado de una auténtica comprensión originaria cristiana, que había caído en la trampa del dualismo. Sin embargo, esa saludable "superación" (por usar la palabra heideggeriana) de la antropología establecida era juzgada como un intento paganizante. En verdad, el pensamiento de la cristiandad latina occidental había sido profundamente paganizado desde el siglo II sin mayor autoconciencia. Tomás reponía las cosas en su lugar.

Contrá la tradición latina nuestro pensador escribe en la navidad de 1269 el *Quodlibetum II*, cuando dice: "Por lo que debe decirse que [el cuerpo de Cristo después de la muerte] fue de algún modo igual, pero también de algún modo diverso. Según su materia fue igual, pero según su forma diverso" ⁽²⁶⁾.

Como veremos en el parágrafo siguiente, la "forma da el ser" a la materia y constituye el compuesto. Si la forma no está ya presente el compuesto desaparece y lo que queda es

(24) Cfr. Van Steenberghe, *Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle*, pp. 301 ss. "Hasta el 1270 aproximadamente los predicadores (dominicos) y los menores (franciscanos) habian seguido senderos paralelos en el terreno doctrinal y no existía ningún signo de polémicas filosóficas o teológicas entre las dos escuelas antes de esta fecha" (*ibid.*, p. 301). En las cuestiones antropológicas, entonces, y como lo hemos visto, ambas escuelas eran dualistas mitigadas en mayor o menor medida, incluyendo a Alberto Magno. Es necesario ver en este contexto la coherencia y magnitud de la actitud adoptada por Tomás, "más amigo de la verdad que de Platón".

(25) *Idem*, p. 302.

(26) *Quodl.* 11, q. 1, a. 1.

sólo un "resto" material que había sido informado por la única forma substancial. La forma de la corporeidad que subsistía después de la muerte ha sido eliminada de esta explicación antropológica. La identidad del cuerpo antes y después de la muerte podía ser garantizada sólo por la forma de corporeidad, doctrina primera del dualismo y pluralismo de formas. Tomás supera la doctrina del cuerpo como substancia, el pluralismo de formas y el dualismo. La misma doctrina puede observarse en el *Quodlibetum III*, escrito en pascua de 1270, donde explica que "la forma específica del hombre es el alma racional [...] de donde si se separa el alma del cuerpo se dice *hombre* sólo equívocamente" (27).

En ese momento Tomás ha adquirido ya autoconciencia de las tesis que propone. Un año después, en el *Quodlibetum IV*, escrito en 1271, indica que el cuerpo de Cristo antes y después de la muerte podría decirse que es el mismo en referencia a la persona (28). Esto significa sólo un cambio aparente de doctrina, no debido sólo a una precaución tomada después de las condenaciones del averroísmo que el obispo de París, Etienne Tempier, dictó el 10 de noviembre de 1270 (29).

De manera clara vuelve sobre el mismo tema en la *Summa theologiae III*, que escribió entre 1272 al 1273, uno de sus últimos escritos, cuando explica lo siguiente: "[...] y por esto el cuerpo de los muertos, de cualquier otro hombre (excepto Cristo) no es absolutamente igual, sino sólo de alguna manera. Es igual en cuanto a su materia, pero distinto en cuanto a su forma" (30).

Hemos podido ver, entonces, una primera cuestión. Tomás no acepta ya el pluralismo de formas, y, en estricta coherencia aristotélica, piensa sólo en una forma; el alma no tiene en cuanto tal materia, ya que informa una materia primera que equívocamente será llamada cuerpo. Supera por primera vez el dualismo latino y se evade de la trampa en la que ya Tertuliano había caído.

(27) *Quodl.* III, q. 2, a. 2.

(28) [...] Oportet nos ponere identitatem secundum *suppositum* in corpore Christi appenso cruci et posito in sepulcro" [*Quodl.* IV, q. 5, unic. (8)]. *Cfr. s. Th.* m, q. 50, a. 5, ad I. Como el cuerpo de Cristo permanece siendo de la hypóstasis permanente de Cristo, no así en los otros hombres, dicho cuerpo permanecería el mismo "propter identitatem suppositi" (*ibid.*, ad 1). ¿Piensa Tomás que en el hombre no hay permanencia de la persona? ¿Cómo podría haber una forma subsistente y no una persona subsistente? ¿Cómo podría hablarse de la mínima acción o pasión humana de un alma sin persona?

(29) Tomás se había opuesto en disputas públicas a Peckham en 1270 acerca de la cuestión de la forma substancial. Gil de Lessines, cuando supo que se lo pensaba condenar, escribió a Alberto Magno, y se logró que se suprimieran del texto dos proposiciones que hubieran molestado al Aquinate aún mucho más que las que ya se enunciaron (*cfr.* C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIIIe siècle*, pp. 354 ss.).

(30) *S. Th.* III, q. 50, a. 5, ad 1

Veamos ahora cómo nuestro pensador supera positivamente el dualismo. Tomás acepta el hilemorfismo aristotélico pero aplicado en sentido estricto. La justificación del Aquinate es metafísica, ya que echa mano de una doctrina del ser (*esse*), del todo distinta a la que sostenía un Duns Escoto, por ejemplo (§ 69): "Nada puede ser totalmente *uno* sino por *una* forma gracias a la cual la cosa tiene ser (*esse*); pues del mismo (principio) le toca a la cosa ser ente y ser *una*"⁽³¹⁾, es decir, por la forma. Por lo tanto decimos que en este hombre no hay otra forma substancial que el alma racional; por ella el hombre no sólo es hombre, sino que es animal, vivo, cuerpo, substancia y ente"⁽³²⁾.

Para Tomás la "forma da el ser" a los entes. El ser del ente es uno, no en cuanto ser *formal* como para Duns Escoto, sino en cuanto acto intensivo de ser (*ut actu essendi*) que constituye participadamente cada cosa en el cosmos real: "La forma substancial constituye el ser (*esse*) absolutamente en acto [...]. De esto se deduce que es imposible que el ser (*esse*) de una cosa tenga diversas formas substanciales; porque la primera (forma) constituye al ente en acto absoluto, y todas las demás (formas) advienen en el sujeto ya existente en acto, pero no lo constituyen absolutamente como ente en acto, sino sólo accidentalmente"⁽³³⁾.

Como puede verse, en estricta doctrina aristotélica pero ahora llevada a su plena maduración en la visión creacionista del mundo cristiano, no puede haber más de *una* forma pues el hombre es un ente constituido por un acto de ser. ¿En qué sentido puede decirse que la forma *da* el ser? Para Tomás esta respuesta es doble. La forma da el ser en el orden esencial o real (de nivel predicamental u óntico –ontológico), y es mediadora de la datitud del ser en un orden trascendental o de la creación por participación (de nivel propiamente óntico o cósmico creado). En el primer sentido, la forma da un ser informante o formal a la materia, constituyendo la esencia o la realidad de la cosa: "Tal acaece con el modo de habérsela la materia y la forma, en este caso la forma da el ser real a la materia (*forma dat esse realiter materiae*). Y por esto es

(31) *Ibid.*, I, q. 76, a. 3, ad I.

(32) *De spirit. creat.* a. 3. En esta obra Tomás se opone a una aplicación universal del hilemorfismo (en el caso de los ángeles o del alma humana), teoría que es colocada como objeción (*ibid.*, a. I, ad 6). [...] Si ergo anima sit ex materia et forma composita, ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura [...] Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima; quod patet esse falsum [...]" (*Q. de anima*, q. 1, a. 6).

(33) *II De Anima*, lect. 1, n. 224.

imposible ser materia sin forma, aunque no es imposible ser una forma sin materia" (34).

Este tipo de *ser* formal se puede ver claramente expresado en Duns Escoto y tiene mucho que ver con el sentido del ser en el pensamiento griego, de un Platón o Aristóteles por ejemplo. "La forma del cuerpo no es el mismo ser (*esse*) sino principio de ser" (35). En este sentido el alma es *una*, porque informa y da el ser formal a la materia. Constituye al hombre, a este hombre, a su esencia. Esa esencia es una para cada individuo. Y por ello "debe decirse que ninguna otra forma substancial existe en el hombre sino sólo el alma intelectual, y esta misma contiene en su riqueza entitativa (*virtute*) el alma sensitiva y nutritiva; de este modo, por su riqueza entitativa, (el alma intelectual) contiene todas las formas inferiores y ejerce ella sola todo lo que las formas inferiores hubieran obrado en otros" (36).

El alma racional no coexiste, entonces, con un cuerpo que poseería una forma propia, y que permanecería en el cadáver, sino que dicha alma asume las formas inferiores en su eminencia, aniquilándolas por innecesarias, cumpliendo de hecho todas sus funciones pero transnaturadas en la forma superior. La sensibilidad animal no será igual que la humana (37).

La cuestión de la unidad de forma en Tomás fue claramente planteada y no dio motivo de dudas. Su hilemorfismo consecuente seguía la doctrina de Aristóteles en su período definitivo (del 330 al 322 a.J.C.) y de Averroes, pero superando las ambigüedades de ambos. Ante Aristóteles hace del intelecto agente una dimensión de la facultad intelectual del hombre, rechazando entonces de plano la interpretación averroísta (perfectamente posible dentro de la estructura aristotélica) de un solo intelecto agente lunar.

Pero la novedad ontológica de Tomás se evidencia en el segundo sentido de la fórmula: "la forma da el ser". En efecto, Tomás no sólo hace jugar, como en Aristóteles, la dialéctica entre forma y *eídos* y materia, sino también entre esencia y ser (*essentia* y *esse*). La forma no sólo da el ser formal del ente, sino que es mediadora de una participación trascendental del *ser-creado*. Este *ser-creado* no es ya el ser formal del

(34) *De ente et essentia*, c. 5 (cfr. Fabro, *Participation*. ..., pp. 349-352).

(35) *De Veritate* q. 21, a. 4, ad 6.

(36) *S. Th.* I, q. 76, a. 4, c.

(37) E. Gilson, *El tomismo*, p. 276. "Esa es precisamente la razón por la cual Santo Tomás debió tomar la cuestión desde sus comienzos y reconstruir completamente la solución. Muy pocas veces presentó la historia de las ideas ejemplo más hermoso de un esfuerzo filosófico típicamente cristiano, porque nunca fue tan evidente que haciéndose más verdaderamente filosofía es como una filosofía se vuelve más cristiana [...] ¿No debe decirse, como se ha dicho, que el tomismo es un eclecticismo, y aun el peor de todos, puesto que es un ecléctico incoherente?" (Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 188).

ente. Es algo distinto. Valga este texto para plantear la cuestión: "De donde en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma puede decirse que son la misma substancia (*quod est*), ni tampoco que sean el mismo ser (*esse*). La forma puede decirse como por lo que (*quo*) algo es [...]; la misma substancia total es aquello que es (*quod*), y el mismo ser (*esse*) es por lo que (*quo*) la substancia es denominada ente (*ens*)" (38).

La materia tiene ser formal gracias a su forma. Pero el ente es el que tiene el ser efectivo por la forma. Ese *por* o *por gracia* de indica la mediación o acto propio de la forma. La forma no constituye el ser como acto, sino que solo lo comunica. El ser (*ut actu essendi*), que Dios lo es por esencia, se participa a los entes por un acto creativo mediando la forma. Téngase en cuenta los siguientes textos: "El mismo ser (*esse*) creado, que es el efecto propio que corresponde al primer agente (Dios), es causado por otros principios, aunque el primer ser que causa sea el primer principio (Dios)" (39). "El ser (*esse*) por sí se sigue de la forma de la creatura, supuesto el influjo (creador) de Dios" (40).

En este sentido óntico-ontológico el alma no puede ser más que *una*, porque la mediación entre su *esse* y cada ente debe realizarse por la forma. El *esse* es único en cada ente, es creatura particularísima, es e acto mismo de ser por el que cada cosa es, no simplemente *tal* cosa, sino simplemente *es*. Ese acto es comunicable y absoluta y numéricamente único.

Ahora se le presentaba a Tomás otra cuestión grave. ¿Cómo poder defender simultáneamente al alma como forma del cuerpo y como inmortal o subsistente después de la muerte? ¿Si el alma es la forma del cuerpo, la muerte significa como para Aristóteles, la aniquilación de la forma con el cuerpo?

§ 77. *El alma no es substancia incompleta*

Entramos así al tercer aspecto de nuestra exposición de la antropología de Tomás. Muchos, casi todos los autores hasta el presente piénsese en Van Steenberghen, Gilson (41),

(38) *Cont. Gent.* 11, c. 54. "Ante todo *forma dat esse formale*, es decir, ella es el elemento constitutivo (sola o con la materia) de toda la esencia real. El sentido es puramente aristotélico (pero, en su fondo, platónico aún). En cambio *forma dat esse* (debe interpretarse) en cuanto la esencia real, que ella determina como acto formal, es el sujeto verdadero del *esse-actus assendi*" (Fabro, *op. cit.*, p. 351, n. 67).

(39) *De Potentia*, q. 7, a. 2, ad 10.

(40) *Ibid.*, q. 104, a. 1, ad 1.

(41) Su posición es muy matizada, pero llega a decir "el alma es substancia" (*El tomismo*, p. 279).

etcétera], afirman que el alma es para el Aquinate una substancia. Si fuera así, en sentido estricto, habría una incoherencia evidente en su antropología, y un larvado dualismo por lo tanto. La posición de los comentaristas toniistas podría resumirse así: "El alma es una *sustancia* perfecta en el orden del ser y de la sustancialidad, pero no una *sustancia* completa en el orden específico" (42). En estricta doctrina peripatética esto es contradictorio. ¿Cómo se puede afirmar una perfección nada menos que del orden de la sustancialidad, completando esta fórmula con la distinción de que es Una *substancia incompleta*? ¿Puede haber acaso una substancia incompleta? Entre la sustancialidad y la accidentalidad no hay término medio. Entre la substancia y sus componentes no puede haber una substancia incompleta. La solución de Tomás es otra y fue olvidada bien pronto, en el mismo siglo XIII (43).

Si efectivamente Tomás aceptara que el alma es una substancia, aunque incompleta, en sentido estricto, cuyo caso prototípico es la *persona* ("substancia perfecta" para el Aquinate), estaríamos en el caso de un dualismo velado y nada radicalmente nuevo aportaría nuestro filósofo. En este caso la inmortalidad sería fácilmente demostrada. Pero no es así.

Para Tomás el alma es una forma. Una forma *sui generis*. La única forma que puede subsistir, porque es la forma substancial de un ente espiritual: el hombre. Veamos esto por partes. Volvamos a algunas de las nociones ya analizadas. La forma es mediación del ser efectivo y actual de la substancia: "En la misma cosa compuesta, considerada en su esencia, la forma ya tiene ser (*esse*), pero (la cosa) participa de su ser propio (*participat esse proprium sibi*) por su forma, y esto porque la materia recibe el ser actual determinado (*esse determinatum actuale*) por la forma, y no viceversa. Nada prohíbe que pueda recibir una forma el ser (*esse*) en sí misma, y no en algún sujeto" (44).

Como puede verse, "la distinción neta entre la causalidad formal del *esse*, que pertenece en propio a la forma substancial, y la causalidad eficiente, atribuida, por la participación

(42) Fraile, *Historia de la filosofía*, II, p. 1014. Gilson dice: "Si hay razones positivas para considerar el alma como una substancia, nada nos impedirá que al mismo tiempo admitamos que es una forma, puesto que, por lo contrario, su formalidad es la que funda su sustancialidad" (*El espíritu...*, p. 189). Sin embargo, como veremos, en buena filosofía del Aquinate esto no lo ha dicho ni puede sostenerse en sentido estricto.

(43) Sobre nuestro tema debería realizarse una investigación detallada para ver cómo, en cada uno de los autores de fines del siglo XIII y del siglo XIV se fue desenvolviendo el olvido de la doctrina del Aquinate. Ciertamente se produjo.

(44) *De subst. separ.*, c. 8. "Natura constituta ex materia et forma est in potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto, igitur fundamento materiae, si remaneat (como en el caso del alma) forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum" (*De spir. creat.*, a. 1, c.).

de la forma en lo que se engendra, y reservada en cuanto a la participación del *esse* al mismo Dios" (45), abre el camino a la posibilidad de que el alma posea un ser actual necesario (*necesse esse*) separada del cuerpo. Veremos sin embargo que este estado de separación es *praeter rationem suae naturae* (fuera de su naturaleza) (46).

La forma subsistente, por la peculiaridad de su ser, es objeto directo de un acto creador individual; en esto se opone al traducционismo ya la doctrina origenista: "Las almas no se crean antes que el cuerpo, sino que son creadas al mismo tiempo que cuando se las infunden a los cuerpos" (47). Esta creación incluye la creación del ser del ente, "por lo que el ser de todo el compuesto es también el mismo ser del alma, lo que acaece a las otras formas que no son subsistentes; y por esto el alma humana permanece en su ser (*esse*) cuando se ha destruido el cuerpo" (48).

El alma es subsistente porque recibe y posee directamente el ser del ente. Pero también porque teniendo un nivel propio de funciones inmateriales o incorpóreas, posee un principio de incorruptibilidad: "El mismo principio intelectual, que se llama mente o intelecto, tiene operación propia (*per se*), que no comunica con el cuerpo" (49). "Todo lo que tiene operación propia (*per se*), tiene ser y subsistencia propia (*per se*) [...] Por esto el intelecto es una forma subsistente, y en cambio las otras potencias son formas (accidentales) en la materia" (50).

En esto nuestro pensador se distingue ya radicalmente de Aristóteles. El Estagirita admitía que el alma era forma, pero forma mortal, en la que participaba una realidad separada y divina, el *noûs*. Para Tomás en cambio por la doctrina de la creación, por la metafísica del *esse* (que no es ya la de la *ousía*), por la defensa de la subsistencia del alma como forma substancial, constituye óptica y ontológicamente al hombre, como siendo el que ejerce las funciones intelectuales y el mismo intelecto agente. Dos cuestiones debemos todavía estudiar. Primeramente, que el alma no es abstracta en sentido estricto, ni tampoco una substancia incompleta. Segundo, qué signi-

(45) Fabro, *op. cit.*, p. 361.

(46) *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c.

(47) *Ibid.*, q. 118, a. 3, c. En Tomás se nota, como en muchos otros aspectos, una evolución de su pensamiento. En el *Comentario a las Sentencias* hablaba de un posible *esse*, influencia del extrínsecismo de Avicena, mientras que después hablará del *necesse esse* (cfr. Fabro, *op. cit.*, p. 355).

(48) *S. Th.* I, q. 76, a. 1, ad 5.

(49) *Ibid.*, q. 75, a. 2, c.

(50) *I De Anima*, lect. 2, n. 19-20. La argumentación de que el alma no es una substancia, tan siquiera incompleta, debe consultarse en C. Bazán, *Autour de la controverse sur la nature de l'âme*, pp. 559-572, de la cual extraemos muchos de los textos que citaremos a continuación.

fica subsistencia, ya, que no debe identificarse con substancia ni substancialidad, y cual sea efectivamente ese estado preternatural del alma separada.

El alma no es substancia completa o perfecta, y nunca habla Tomás de "substancia incompleta". Dicha formulación no puede ser defendida en una estricta metafísica del *esse*. O se es una substancia completa, o se es accidente, no hay *tertium quid* ⁽⁵¹⁾. La substancia es lo completo en su especie ⁽⁵²⁾; pero el alma no es completa en su especie ⁽⁵³⁾.

Se dice substancia lo que es un género de entes ⁽⁵⁴⁾. Esta característica es negada del alma: "Se ha de decir que el alma humana puede subsistir por sí, aunque no tenga por sí especie completa: de donde no puede ser que las almas separadas constituyan un grado de entes (*unum gradum entium*)" ⁽⁵⁵⁾.

Es substancia aquello que no se puede predicar de un sujeto, sino a lo que algo se le predica ⁽⁵⁶⁾. El alma se predica como existente en un sujeto (el alma "es algo que existe [*existens*] en un sujeto") ⁽⁵⁷⁾. Es una parte de la substancia, algo que existe "en otro".

El argumento más importante es aquel en el que niega que el alma sea persona: Al alma [...] no le compete ser en el género ni en la especie, ni ser persona ni hypóstasis, sino (estar) en el compuesto. De donde no puede decirse que es *este algo* (*hoc aliquid = substancia*), si por esto entendemos hypóstasis o persona, o individuo colocado en el género y la especie" ⁽⁵⁸⁾.

(51) Tomás habla de "no-completa" al nivel de la naturaleza, pero no al nivel de la substancia: *Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per se ipsam completa species alicuius naturae, sed sit pars humanae naturae* (*De Pot.*, q. 3, a. 10). Lo de "substancia incompleta" no es de Tomás sino del tomismo.

(52) "Substantia autem est quod "completum in suo esse et in sua specie" (*II De Anima*, lect- 1, n. 213).

(53) *Cfr.* textos correspondientes en Bazán, supra (*II De Anima*, lect. 1, n. 214; *S. Th.* I, y. 90, a. 4, c.).

(54) "Substantia dicitur esse unum genus entium" (*II De Anima*, lect. 1, n. 214).

(55) *Q. de anima*, a. 1, ad 4.

(56) "Substantia est illud quod non dicitur de subiecto, sed de quo dicuntur alia" (*In .VII Metaph.*, lect. 2, n. 1280).

(57) *II De Anima*, lect. 1, n. 220. El alma es como una parte de la substancia, algo que existe *in alio*. Tomás, pensando directamente en la forma subsistente, explica claramente que no es lo mismo ser substancia en sentido estricto que algo subsistente: "Hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae... Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae" (*Q. de anima*, a. 1, c.). Hemos visto, además, que tradicionalmente se usaba *hoc aliquid* para expresar la entidad substancial e independiente del alma con respecto al cuerpo, para garantizar la inmortalidad. Aquí Tomás le niega esa nota característica al alma, y si la acepta no es en tanto substancia, sino en tanto subsistente: "Anima autem rationalis. quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod potest esse per se subsistens. Sed quia non habet speciem completam, sed magis est pars speciei, non omnino convenit ei quod sit hoc aliquid" (*II De Anima*, lect. 1, n. 224).

(58) *S. Th.* I, q. 75, a. 4, ad 2. El alma no es un "individuo de naturaleza

El alma no es substancia en su sentido estricto y más fuerte ⁽⁵⁹⁾. La diferencia entre el alma racional y las otras almas, vegetativa y sensitiva, se encuentra en que mientras éstas desaparecen con el cuerpo en el momento de la muerte, el alma racional subsiste todavía. ¿Dónde se encuentra la razón de su subsistencia? La razón reside en la entidad peculiar del alma, única en el universo, para Tomás, creada "como pudiendo subsistir por sí" ⁽⁶⁰⁾; o de otro modo: "ella misma es la que tiene el ser (*esse*), no sólo porque esté compuesta por el ser como las otras formas, sino, aún más, porque está compuesta por su ser" ⁽⁶¹⁾.

Queda todavía una cuestión por tratar. Dicha "subsistencia" es, de todos modos, "secundum quid" (de alguna manera y no absolutamente). Veamos esto por dos caminos: uno, el del conocimiento; otro, el propiamente metafísico.

Si el alma fuera una substancia podría conocer naturalmente, separada del cuerpo, sus objetos propios, como en esta vida. Tomás, sin embargo, lo niega explícitamente: "Si se afirma que al alma le es necesario por su naturaleza (*ex sua natura*) intelegir abocándose al fantasma [a los datos de la sensibilidad], y como la naturaleza (*natura*) no cambia por la muerte del cuerpo, es evidente que el alma no puede conocer naturalmente (*naturaliter*) cuando no tiene a la mano el fantasma sobre el cual debe vertirse" ⁽⁶²⁾. "El modo de entender por recurrencia al fantasma es natural (*naturalis*) al alma, como el estar unida al cuerpo; pero el estar separada del cuerpo está fuera de la razón de su naturaleza (*praeter rationem suae naturam*), y por lo mismo entender sin recurrencia al fantasma es para el alma (un acto) fuera de su naturaleza (*praeter naturam*)" ⁽⁶³⁾. El conocer sin recurrencia a la sensibilidad no es propio de "la naturaleza del alma que está por debajo de la naturaleza de los ángeles, para los cuales este modo de conocer es connatural (*connaturalis*)" ⁽⁶⁴⁾. "El alma de los hombres no es de la misma naturaleza que la de los ángeles... pues el hombre entiende a partir de los sentidos" ⁽⁶⁵⁾.

Para Tomás, entonces, la subsistencia del alma después de la separación del cuerpo está "sobre" la naturaleza; está "fuera" de la naturaleza, aunque no sea "anti"-natural. ¿No se

racional" (*De Pot.*, q. 9, a. 3, c.).

(59) Habla a veces Tomás del alma como substancia, pero es la traducción latina del término *ousia* como esencia, substancia universal, objeto de concepto; en ese sentido el alma como forma puede llamarse substancia. *Ctr. In V Metaph.*, lect. 10, n. 899; *VII*, lect. 2, n. 1276 *II De Anima*, lect. 1, n. 215; *S. Th.* I, q. 72, a. 2.

(60) *Q. de anima*, a. 1, c.

(61) *De unitate intellectus*, cap. 1, § 38. Nuestro filósofo mostraba cómo el alma tiene actividades intelectivas sin relación alguna con la materia; la razón de sus operaciones reside entonces en su propio ser incorporeal, inmaterial; en dicho nivel extracorporeal se manifiesta que es en su propio ser donde reside la razón de dichas acciones, cuyo fundamento puede subsistir sin el cuerpo.

(62) *S. Th.* I, q. 89, a. 1, c.

acerca esta doctrina a aquella de "los que duermen" del Nuevo Testamento? ¿No es acaso una sombra desdibujada del hombre? Ciertamente estamos muy lejos del alma substancial de los dualistas latinos, qué separada del cuerpo cumplía todas las funciones espirituales del hombre.

Pero, metafísicamente, la subsistencia del alma como forma no es absoluta y en sentido estricto, sino "de algún modo" (*secundum quid*). En efecto. Sólo se dice "subsistente" en sentido estricto la persona humana: "La persona significa aquello que es perfectísimo en toda la naturaleza, a saber: lo que subsiste (*subsistens*) en la naturaleza racional" ⁽⁶⁶⁾.

La persona es el sujeto metafísico, la que subsiste en sentido estricto y plenario, en sentido propio. El alma, si subsiste, subsiste (puede subsistir en la persona, que es el sujeto propio de la inmortalidad o la resurrección. A nuestro conocimiento Tomás nunca vinculó el problema de la subsistencia del alma con la cuestión de la persona ⁽⁶⁷⁾.

Quedan entonces en Tomás muchas cuestiones que todavía deberían ser solucionadas. De todos modos ha llegado a una espléndida expresión unitaria. En todo el dualismo de la cristiandad, desde Tertuliano y especialmente desde Agustín e Isidoro de Sevilla, puede verse siempre el equívoco que Tomás supo por primera vez superar. El término substancia puede significar *ousía* o substancia en sentido universal, objeto de definición, esencia, forma o *eidós*; o puede significar substancia primera, que en el caso del hombre es la persona ⁽⁶⁸⁾. No debe pensarse que todos los filósofos anteriores a la reforma aristotélica del siglo XIII, atribuyeron al alma una entidad de *substancia primera* según la definición aristotélica. De todos modos fueron dualistas, debido, a una no adecuada adaptación del instrumento categorial filosófico he-lenista, especialmente neoplatónico. Tomás supera por primera vez el dualismo mitigado con una formulación estricta, donde se salva la unidad del ser humano. Sin embargo, no estudió suficientemente la cuestión del hombre cómo persona y mucho menos como, exterioridad (en sus obras filosóficas... si hubo alguna), ya que su interés fundamentalmente teológico le impidió aplicar todas las distinciones alcanzadas en el plano

(63) *Ibid.*

(64) *Ibid.*, a 3, c.

(65) *Ibid.*, q. 118, a. 3, c.

(66) *Ibid.*, q. 29, a. 3, c. Esta cuestión de la inmortalidad de la persona, a nuestro conocimiento, nunca fue tratado por el Aquinate. Más bien parece negar la permanencia de la persona, ya que indica, que sólo en Cristo el *suppositum* es permanente (cfr. nota 28 de este mismo capítulo).

(67) *Cfr.* nota anterior (*S. Th.* III, q. 50, a; 5, c.).

(68) "Substantia dicitur dupliciter: Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei: quam quidem substantiam graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae ..." (*S. Th.* I, q. 29, a. 2, c.).

antropológico. Por ello, como hemos visto, su doctrina de la subsistencia del alma como forma queda un tanto en el aire. Sus discípulos inmediatos la ignoraron y los tomistas posteriores definieron al alma como "substancia incompleta". La creación del alma supone la creación de la persona. La forma constituye el ser del compuesto que se atribuye, como a su sujeto, a una *nueva* persona, creada *ex nihilo*, última hypóstasis de todas las notas del hombre..

§ 78. Tomistas posteriores

Si los años de madurez del hilemorfismo antropológico de Tomás deben situarse entre 1256 a 1266, la constitución de una escuela, y por lo tanto la división de los franciscanos y dominicos disidentes se origina sólo en 1270 por las discusiones sobre el problema de la forma en la universidad de París. Un alumno de Tomás, llamado Gil de Roma (Egidio Romano) ⁽⁶⁹⁾, estudió en París entre 1269 y 1272, apoyará fervientemente la nueva doctrina hilemórfica expuesta por el Aquinate. En 1277 escribió Gil una obra, *Contra gradus ei pluralitatem formarum* ⁽⁷⁰⁾. En ella se opone formalmente a toda la corriente agustiniana de inspiración neoplatónica y aristotélica del dualismo mitigado, mostrando claramente la unidad de la forma y la insubstancialidad del cuerpo. Es un ejemplo de la expresión cristiana con un instrumental aristotélico replanteado por Tomás, algo más apto, pero no del todo, para describir la unidad del ser humano. Escribió además en el mismo sentido una *Quaestio de gradibus formarum*.

La tradición dualista no vio con buenos ojos el crecimiento de la nueva escuela constituida por discípulos de Tomás, no todos dominicos, siendo condenada parcialmente por el obispo Tempier el 7 de marzo de 1277. Esta condenación, cuya influencia en la reflexión antropológica es fundamental, vino a desautorizar el hilemorfismo de Tomás, o al menos a fortalecer la escuela dualista o pluralista de forma ⁽⁷¹⁾.

Más importante aún, en la misma línea de Tomás, es Gil (Egidio) de Lessines ⁽⁷²⁾ con su obra *De unitate formae*, escrita en 1278. Este tratado es el primero que expone de manera sistemática la doctrina de la unidad de forma o el hilemorfismo antropológico, oponiéndose a las tesis del dominico de

(69) Vivió entre 1243 y 1316.

(70) Cfr. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 274 ss.

(71) Véase la importancia de la condenación y sus consecuencias en Valí Steen-gerghen, *op. cit.*, pp. 302 55.; C. Tresmontant, *op. cit.*, pp. 368 55.; Zavalloni, *op. cit.*, p. 489 55.

(72) Murió después de 1304.

Oxford Roberto Kilwardby⁽⁷³⁾. Egidio refuta las doctrinas pluralistas y dualistas⁽⁷⁴⁾. Existen muchas obras de la época, como el *Tractatus de formis* de Hervé de Nédellec, el *Tractatus de unitate formarum* de un anónimo del siglo XIII⁽⁷⁵⁾, el *De pluralitate formarum* de Tomás de Sutton⁽⁷⁶⁾.

Entre los comentarios al *De Anima* posteriores a 1270 se encuentran muchos que se inspiran en las doctrinas unitarias de Tomás. Ciertamente uno de los primeros, que debe situarse entre 1272 y 1277⁽⁷⁷⁾, es el comentario al *De Anima* atribuido erróneamente por Glorieux a Pedro de Alvernia.

Las posiciones de un Enrique de Gante⁽⁷⁸⁾, que pasó de un dualismo de formas a una doctrina intermedia⁽⁷⁹⁾, o de un Godofredo de Fontaines⁽⁸⁰⁾, cuyo escepticismo se inclina sin embargo a dar una mayor probabilidad hilemorfismo de Tomás, nos manifiesta la importancia que tuvo la definición antropológica del Aquinate en el mismo siglo XIII⁽⁸¹⁾. Toda una escuela seguirá s y camino, ininterrumpidamente, perdiendo sin embargo bien pronto el sentido de algunas tesis fundamentales, nada menos que sobre la cuestión del *esse*⁽⁸²⁾ y de la cual depende directamente la del alma como forma subsistente⁽⁸³⁾.

En la misma Escuela de artes de París Tomás tuvo muchos partidarios; piénsese en Radulphus Brito con sus *Quaestiones in de anima*, en Jacques de Douai con un tratado *De Anima*. En la Orden dominica poco a poco todos aceptaron la posición de Tomás: Bernardo de Trilla⁽⁸⁴⁾, en Francia; en Italia, Annibaldo de Annibaldis⁽⁸⁵⁾, sucesor de Tomás en París; en Alemania, Juan de Lichtenberg⁽⁸⁶⁾; en Inglaterra, Ricardo de Knapwell⁽⁸⁷⁾, por nombrar sólo los primeros tomistas decididos en las diversas regiones. Sin embargo, con

(73) Véase la exposición de la cuestión en Zavalloni. *op. cit.*, pp. 278-282.

(74) Cfr. M. de Wulf, *Le traité "De unitate formae" de Gilles de Lessines* Lovaina, 1901. ,

(75) Ms. Vaticano lat. 862, fol. 74 a 92 d.

(76) Cfr. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 283 55.

(77) Bazán, *op. cit.*, pp. 211-234. En *el Anonymi quaestiones super Aristotelis Jibrum III de anima*, q. 6, a la pregunta "Utrum anima intellectiva sit forma corporis", responde afirmativamente en la línea de Tomás; y contra el pluralismo, justifica la respuesta afirmativa a la pregunta que se formula en la q. 2: "Utrum potentia vegetativa et potentia sensitiva, etiam intellectiva in homine pertineant ad unam essentiam" (ed. Bazán, pp. 141 55.; pp. 129 55.).

(78) Vivió en 1217-1293.

(79) "Sumus inter duo" (*Quodl.* III, q. 6). Cfr. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 289-296.

A partir de 1278 se modificó la posición dualista hacia una teoría más modulada.

(80) Moría en 1309,

(81) Cfr. Zavalloni, *op. cit.*, pp. 296-302.

(82) Fabro, como hemos dicho arriba, ha mostrado el derrumbe de la metafísica del *esse* en Tomás.

(83) Serán necesarios estudios parciales para clarificar esta tan difícil época de la historia de la filosofía.

(84) Vivió en 1240-1292.

(85) Moría en 1292.

(86) Moría en 1313.

un Juan Regina de Nápoles ⁽⁸⁸⁾ termina la etapa creativa, y la decadencia de esta posición queda totalmente sumergida por la presencia del nominalismo. Un Juan Capreolo ⁽⁸⁹⁾ es como un puente hacia la "Segunda escolástica". Todos ellos se inclinaron a pensar en el alma como substancia incompleta.

Un cierto renacimiento, pero no en tesis antropológicas (que quedarán definitivamente estancadas hasta el presente en la escuela dicha tomista), se produjo en el siglo XV. Un Ludovico Longo⁽⁹⁰⁾, Pedro de Bérnago ⁽⁹¹⁾, muestran una vuelta al siglo XIII. Sólo Francisco Silvestre de Ferrara ⁽⁹²⁾ significó una figura prominente del tomismo renovado (y deformado) . Lo mismo puede decirse de Tomás de Vio, Cayetano ⁽⁹³⁾, que junto con Bartolomé de Spina ⁽⁹⁴⁾, y muchos otros, intervinieron en las disputas de la inmortalidad del alma, que produjeron las declaraciones del Concilio de Letrán de 1512-1517 ⁽⁹⁵⁾. A comienzos del siglo XVI el averroísmo tenía numerosos partidarios; por ello el Concilio, en su sesión del 19 de diciembre de 1513, en la bula *Apostilici regiminis*, declaró que el alma es "inmortal" ⁽⁹⁶⁾, aunque no se dice que dicha inmortalidad sea objeto de una demostración científica. Pedro Pomponazzi ⁽⁹⁷⁾ escribió entonces un *Tractatus de immortalitate animae* desde Bolonia, donde era profesor, en 1516. Pomponazzi acepta la interpretación de Tomás de Aquino sobre el intelecto agente, rechazando el único intelecto de Averroes, pero niega que la inmortalidad personal del alma pueda demostrarse filosóficamente. Afirma que la inmortalidad es un dogma de fe ⁽⁹⁸⁾.

Por su parte Cayetano, que había igualmente combatido, sobre la unidad de un solo intelecto, no se opuso a la doctrina del profesor de Bolonia. En efecto, en el Cardenal dominico hubo una evolución de pensamiento: al comienzo, pensó que la inmortalidad era demostrable por la razón, dando pábulo a Tomás y rechazando la mortalidad del alma propuesta por Aris-

(87) Murió en 1288.

(88) Moría en 1350.

(89) Vivió entre 1380 y 1444. Escribió una *Quaestionum in quatuor libros Sententiarum*, Salamanca, 1580, y un *Liber defensionum theologiae divi doctoris Thomas*, Venecia, 1483.

(90) Murió en 1444.

(91) Moría en 1482.

(92) Vivió en 1474 a 1526.

(93) Nació en 1469, muriendo en 1534.

(94) Vivió entre 1477 y 1546.

(95) Cfr. E. Verga, *L'immortalità dell'anima nel pensiero del Card. Gaetano*, en "Vita et pensiero!" (Milán); 1935, 21-46; E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, en ; Arch. Hist. d. M: Age", 36, 1961, pp. 184 ss.; M. Grabmann, *Die Stellung des Kardinals Cajetan in der Geschichte des Thomismus und der Thomistenschule*, en "Mitt. Geistesleben" II (Munich), 1936, 602-612; M. de Andrea, *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi*, en "Riv. Fil. Neoscolas.", 1946, pp. 293 ss.

(96) "[...] Inmortalitatis" (COD, p. 581, línea 24).

(97) Vivió entre 1462 y 1524.

(98) "Ipsaque sola et sincera fide teneri potest et credenda est" (*Apologia*, L. III, concl. 3; ed. Boñoña, 15

tóteles (pero no siempre reconocida por los tomistas). Pero ya en 1513, ante todo el Concilio de Letrán, Cayetano defendió la indemostrabilidad racional de la inmortalidad. Esta fue su posición definitiva, ya que en sus últimos años creía la inmortalidad por fe, pero afirmaba que los argumentos filosóficos sólo muestran la probabilidad de la inmortalidad ⁽⁹⁹⁾. Esta es, podríamos decir así, la única novedad antropológica con respecto a la cuestión que nos toca estudiar en este trabajo.

Sin detenemos en todos los pensadores de la "Segunda escolástica", busquemos sólo algunas fórmulas hechas clásicas. Tomaremos como ejemplo el autor maduro de este movimiento, contemporáneo a Descartes, Juan de Santo Tomás ⁽¹⁰⁰⁾. En su *Cursus philosophicus*, hablando del alma dice que tiene un "sel" espiritual y "razón de ente" ⁽¹⁰¹⁾; la llama "cosa espiritual" ⁽¹⁰²⁾; y hablando que el alma tiene una cierta necesidad de ser, lo explica por el hecho de "que la raíz y el principio, de la cual emana, es una substancia espiritual... Por lo tanto tiene un ser espiritual... No es una substancia corpórea sino espiritual, (y), por lo tanto, independiente en su ser del cuerpo ..." ⁽¹⁰³⁾. Juan de Santo Tomás no deja de enseñar que el alma es forma, pero al mismo tiempo le atribuye notas de substancia incompleta ⁽¹⁰⁴⁾.

Lo cierto es que éste movimiento, estancado en antropología, nada pudo hacer ante el dualismo que se impuso gracias a la escuela franciscana, platónica, renacentista y por último cartesiana. La doctrina primitiva de Tomás quedó en el olvido.

2. Dualismo, pluralismo y unidad substancial del hombre

Hasta ahora hemos ido viendo el desarrollo de la antropología cristiana en la relación del alma y el cuerpo, y los

(99) Decía textualmente "rationibus probabilibus".

(100) Vivió entre 1589 y 1644. Su Curso filosófico y teológico es una obra clásica y auténtico remate de la Segunda escolástica (cfr. el artículo de Ramírez *Juan de Santo Tomás*, en *DTC* t. VII, col; 803-808).

(101) *C. Ph.* IV, ed. Roma, 1948, p. 280 b 39-41.

(102) *Ibid.*, p. 281 a 288.

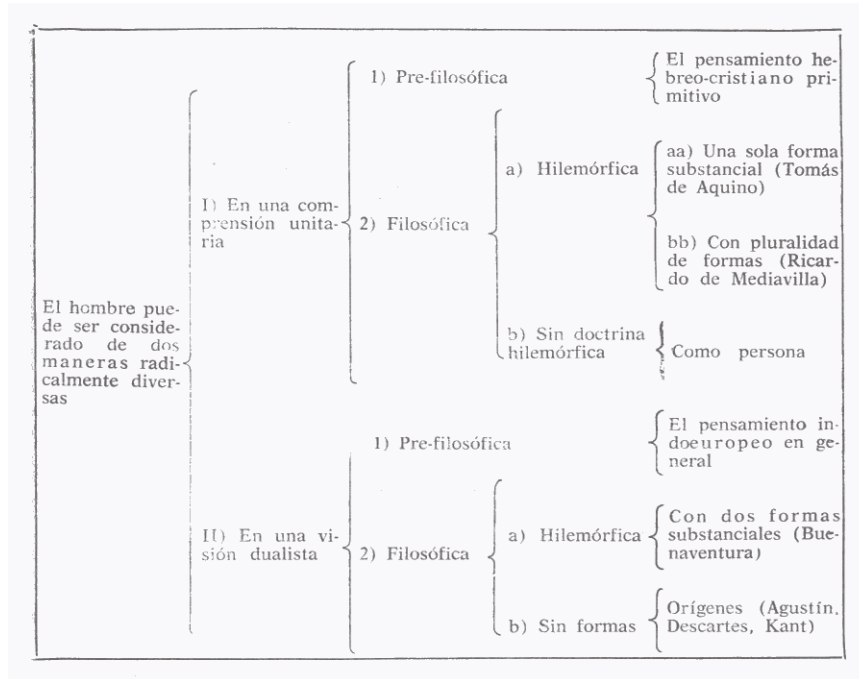
(103) *Ibid.*, b 24-36.

(104) No podemos extendernos más, pero cabría recordar a Francisco Suárez (1548-1617); que adoptó una nueva posición ante el tomismo tradicional en sus *Disputationes Metaphysicae*, en las que sin embargo nombra a Aristóteles 1.735 veces y a Tomás 1.008 veces; sólo 92 veces a Platón y 84 a Avicena. Aunque defiende Suárez la unidad substancial del compuesto humano (cfr. *Dispt. Metaph.* XIII, 3, 22, donde critica la doctrina de la "forma corporeitatis"; XV, 10, 16-17, donde defiende la unidad de forma en el hombre: "[...] rationalis animal [...] vera forma sit substantialis corporis [...]"; *ibid.*, 26) propone, sin embargo, diversas tesis (sobre el *esse*, la substancialidad, los accidentes, etc.) que abren ya el camino al pensamiento moderno, Cfr. C. Fabro. Una fonte antitomista della metafisica de Suárez, en "*Divus Thomas*", 50 (1947), 57-68.

intentos y modalidades de explicar su unión. Nos toca ahora preguntarnos: ¿Qué es dualismo? ¿Qué es pluralidad de formas.

Antes de considerar las diversas doctrinas que la historia nos ha ido mostrando, sería conveniente elaborar un cuadro sistemático donde puedan observarse todas las posibilidades que efectivamente pueden analizarse.

8-CUADRO GENERAL DEL DUALISMO. PLURALISMO DE FORMA Y COMPRENSION UNITARIA DEL HOMBRE



§ 79. La tradición dualista y pluralista

"Dualismo", en *sentido estricto*, se denomina aquella doctrina que considera al alma como una substancia y al cuerpo como otra substancia; ambas substancias están en acto y pueden existir independientemente, constituyendo al hombre como ser compuesto. En correcta filosofía aristotélica, esta unión no puede ser sino accidental; la unidad no es esencial, ni substancial, ni propiamente entitativa. Tal dualismo puede observarse en Orígenes, Agustín o Descartes, con muchas diferencias en cada uno de los casos, evidentemente. En el cuadro está

indicado este dualismo en II, 2 b. Este dualismo de dos substancias, *ousíai* o *res*, se evidencia en la teoría del conocimiento (la comprensión intelectual es fruto de un proceso del entendimiento independiente de los sentidos y del cuerpo), en el modo como se describe la unidad del hombre, en la defensa clara de la inmortalidad del alma, etcétera.

Los Padres griegos posteriores al siglo III, que son los que hemos tratado en la segunda parte de este trabajo, como por ejemplo Gregorio de Nisa y Nemesio (§ 52-53), se inclinaron cada vez más hacia una expresión dualista del hombre, conservando la rica problemática anterior: sea del espíritu, sea la cuestión de la imagen y semejanza, defendiendo la naturaleza de la *ousía*-alma que garantiza la inmortalidad, tesis que cobra, de hecho, primacía sobre la resurrección.

Con Nicéforas Blemmida, en el siglo XIII, el pensamiento bizantino recibe el influjo aristotélico, pero ha perdido ya su vitalidad anterior y su función rectora de la cultura mediterránea. La tradición latina, desde Tertuliano y Agustín hasta Descartes, adopta, en una de sus tradiciones, un pensamiento que desde sus orígenes pierde el gusto por las distinciones orientales y se define como dualista mitigado: el alma es substancia lo mismo que el cuerpo. Cuando Max Scheler dice, por ejemplo, que "la teoría clásica del hombre ha encontrado su más adecuada forma en la doctrina de Descartes, doctrina que sólo en los últimos tiempos hemos empezado a superar [...]. Con la división de todas las substancias (*Substanzen*) en pensantes y extensas ha introducido en la conciencia occidental toda una cantidad de equívocos" ⁽¹⁰⁵⁾; cuando Scheler se expresa así, ciertamente, no tiene conciencia de todo lo que sus palabras incluyen, la evolución histórica que se produjo para rematar efectivamente en el dualismo cartesiano. El primer antecedente latino hay que ir a buscarlo en Tertuliano, y un Ockham es ya el primer dualista moderno. Descartes, sin embargo, al volver al dualismo agustiniano, sin formas, es aún más radicar que el mismo Ockham.

La tradición cristiana latina, sin embargo, hasta el siglo XIV, tuvo siempre conciencia de que radicalmente el hombre es uno: *uno* el que ha sido creado, *uno* el que se responsabiliza de sus obras, *uno* el que resucitará escatológicamente con su cuerpo. Por la secularización el dualismo se radicaliza con Descartes, y como para Ockham toda la antropología era fideísta, el estudiante de La Flèche debió dar su último paso.

Este dualismo que nace en el siglo II evoluciona hasta er

(105) *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Berna, 1962, p. 71.

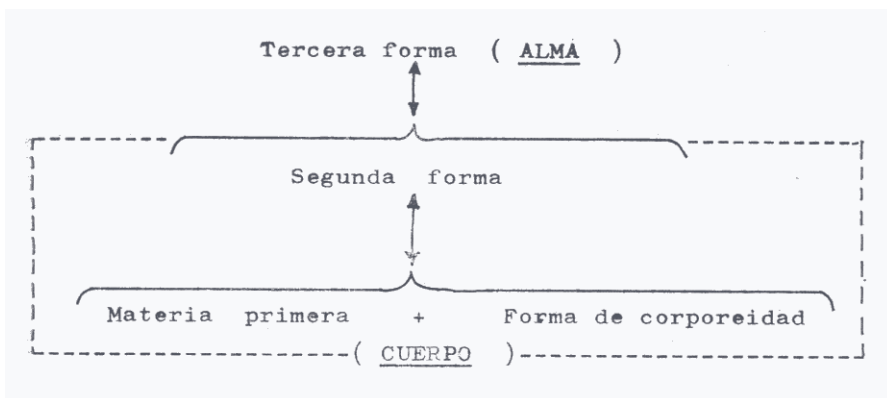
siglo XII y reaparece en pleno siglo XIV, floreciendo en el XVII con Descartes.

El renacimiento de los estudios aristotélicos al fin del siglo XII produjo en el siglo XIII la aparición del hilemorfismo. La doctrina de la forma y la materia aplicada a un hombre dual tiende a reforzar el dualismo. Tal es el caso de Buenaventura: el alma tiene forma y materia; el cuerpo tiene forma y materia. Hay dualismo y hay al mismo tiempo más de una forma: estamos en el caso del "pluralismo de formas". En el cuadro se indica esta doctrina en II, 2, a.

Históricamente, inclinó al pensamiento cristiano a la adopción del dualismo la primacía que de hecho comenzó a ejercerse sobre la conciencia cristiana de la doctrina de la inmortalidad, en desmedro de la de la resurrección. Cuando había clara conciencia de la doctrina de la resurrección, como en Taciano (§ 20), la inmortalidad del alma no apremiaba al pensador cristiano. El hecho fundamental o cultural fue, sin embargo, la progresiva helenización del cristianismo en su nivel instrumental. En un primer momento, hasta bien entrado el siglo XIII, el hilemorfismo ayudó a afianzar el dualismo. Pero muy pronto se comenzó a ver la contradicción que involucraba. El alma que tiene forma y materia, porque es substancia, es, por su parte, forma del cuerpo, que tiene por la suya una forma de corporeidad y materia primera. Una substancia que fuera forma es contradictorio en la doctrina peripatética. Sin embargo esto fue afirmado por los hilemorfistas universales del tipo Buenaventura.

Cuando Tomás hizo ver la imposibilidad de que una substancia completa fuera forma, el dualismo hilemorfista substancialista de Buenaventura no resistió más a la crítica. Sus discípulos debieron modificar sus tesis fundamentales. El alma no podía ser una substancia completa, sino sólo una forma. Aparecía así un "pluralismo de formas" en sentido estricto, tal como el defendido por Ricardo de Mediavilla o Duns Escoto, aunque con profunda diferencia en cada uno de ellos, I, 2, a, bb. En el caso del cuerpo de Jesucristo, esta doctrina pluralista (como antes la dualista) defendía la identidad del cuerpo viviente y del cadáver; ya que el cuerpo tiene una forma substancial propia que no es el alma o forma intelectual o espiritual. Propuesta así la doctrina, la inmortalidad de la forma se tornaba problemática y, por ello, Duns Escoto decía que dicha inmortalidad no podía ser demostrada filosóficamente sino que era objeto de la fe. Es entonces una cierta visión unitaria o un dualismo minimal, inestable. El esquema de dicho pluralismo sería el siguiente:

9 – PLURALIDAD DE FORMAS O PLURALIDADES



Zavalloni ha explicado largamente esta cuestión, aunque no en el sentido que lo hemos hecho nosotros aquí ⁽¹⁰⁶⁾. En todos estos autores la unidad del compuesto humano, afirmada siempre subrepticamente, queda comprometida peligrosamente.

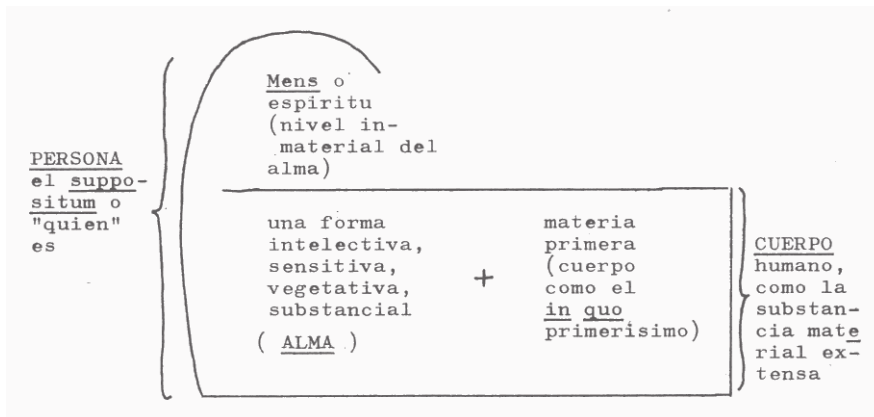
La intención profunda de esta tradición teológica más que filosófica y del dualismo claro de la tradición latina culmina en Descartes, cuya intención es nuevamente menos filosófica que físico-matemática.

§ 80. *Originalidad de la solución de Tomás*

El Aquinate fue coherente con su intención de elaborar una antropología en concordancia con la ontología aristotélica, aunque sin tener conciencia que por doctrina del *esse* proponía una solución totalmente nueva. No reeditaba la antropología del *Peri psujès*, sino que inventaba un *De Anima* novedoso. Nuestro pensador parte del hecho experimentable de que el hombre es una substancia y una persona. Una substancia tiene sólo "un" *esse* creado, que es participado por mediación de "una" sola forma substancial. El alma racional es esa única forma substancial, que incluye en la eminencia de sus virtualidades a la sensitiva, vegetativa y substancial. En el siguiente esquema hemos sintetizado los diversos elementos o momentos de la antropología de Tomás:

(106) *Richard de Mediavilla*, pp. 242-246; para los orígenes de la controversia, *ibid.*, pp. 383-474.

10- UNIDAD DE FORMA O UNICIDAD SUBSTANCIAL



La forma es un co-principio de la materia, y viceversa. Existe una mutua y trascendental referencia aunque no a un mismo nivel. La materia es pura potencia, indeterminación, todavía no ente. La forma es actualidad, determinación esencial, pero no es todavía ente. Sólo la substancia es ente, es decir, la totalidad que es el sujeto del ser (*esse*). Sólo ella subsiste, existe, es, tiene perseidad.

La materia primera, radicalmente, pura potencia, sólo "impropiamente" puede ser llamada *cuerpo*. La materia *signata quantitate*, en cuanto accidente de la substancia, puede ser llamada cuerpo pero "accidentalmente". El cuerpo, en sentido estricto y vulgar, es la totalidad de la substancia humana en cuanto extensa, sensiblemente percibida, lo que incluye al alma como su estructura constitutiva. Tomás debió oponerse entonces a la tesis tradicional en teología: el cuerpo de Cristo después de la muerte sólo era de algún modo (*secundum quid*) lo mismo; lo era por su sola materia. Pero como la forma es la que in-forma o da el ser (*esse*), el cadáver es distinto *esencialmente* del cuerpo vivo humano. La forma substancial, el alma, moría para Aristóteles con la destrucción del compuesto. El alma que propone Tomás no es ya la forma de Aristóteles. Para Tomás el alma posee ya el ser (*esse*) en un sentido formal (y ejerce este ser cuando informa a la materia y constituye el ente) y en sentido metafísico, como acto objeto de creación (el alma es mediación del *ser*; del *ser* del compuesto humano). Por esto el alma, aunque *praeter natura* (de algún modo fuera o por sobre de la naturaleza) subsiste y trasciende la descomposición de la substancia humana. Aristóteles admitía la mortalidad del alma racional, *enteléjeia* del

cuerpo orgánico, y la subsistencia del principio separado y divino (el *noûs*). Tomás hace del *noûs* una facultad del entendimiento teórico del hombre, del alma. El alma como *forma substancial subsistente* es una fórmula filosófica original y novedosa, plenitud de autoconciencia de una filosofía de la cristiandad, de la creación.

El alma no se opone entonces al cuerpo. El alma es constituyente del cuerpo, un momento suyo. El cuerpo, hablando estrictamente, tendría como opuesto la parte inmaterial del alma: la *mens* que podríamos traducir espíritu (con otro sentido que en los Padres griegos o en la antropología del Antiguo y Nuevo Testamento). El hombre para Tomás no sería totalmente corporal, habría en él un ápice, un vértice, un nivel espiritual, inmaterial, incorruptible. ¿Estaremos en un nuevo dualismo? ¿No llegamos así al misterio del ser del hombre ya su in-tematización? ¿No será, en cambio, que las categorías heredadas de la ontología griega, en definitiva, no pueden dar cuenta del hombre tal como lo comprende la experiencia judeo-cristiana? Esto es lo que pensamos y lo que demostraremos en el último capítulo.