

Intelecto y sensibilidad ¿Es dualista Tomás de Aquino?

Juan José Sanguinetti
Universidad Pontificia de la Santa Cruz – Roma

Publicado en *Sobre los tipos y actos de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, Carlos A. Casanova Guerra y Ignacio Serrano del Pozo (eds.), Centro de Estudios Tomistas, Ril Editores, ISBN: 978-956-1-0529-5, Santiago (Chile) 2018, pp. 527-553.

Abstract. The article aims to decide whether Aquinas' position in his conception of the intellectual human soul and the body can be considered dualistic. His hylomorphic ontological view emphasizes the unity between higher and lower functions, at the point of claiming that an intellectual operation associated with a neural basis, through the mediation of the inner senses, is one and a single act, a personal act. In Thomas Aquinas the role of the brain in mental acts is essential. This is fully compatible with the spirituality of the intellect and the will.

Sumario. 1. El problema mente-cuerpo y el dualismo. 2. De la epistemología a la metafísica. Hilemorfismo y transhilemorfismo graduales. 3. La trascendencia del acto intelectual. 4. Pensamiento y corporalidad. 5. Aspectos ontológicos: hombre y mundo físico. 6. Intelecto y cerebro.

1. El problema mente-cuerpo y el dualismo

La filosofía de la mente suele afrontar la cuestión etiquetada como mente/cuerpo –o mente/cerebro– distinguiendo entre la posición *dualista* y otras que, con diversos matices –funcionalismo, naturalismo, emergentismo–, son *materialistas* o “monistas materialistas”. De un modo quizá simplificado, se quiere así distinguir primariamente entre los que defienden la existencia de dos ámbitos de la realidad, el corpóreo y el espiritual, y los que afirman que las únicas realidades existentes y con poderes causales serían los entes corpóreos.

Si es así, todos los que sostienen la distinción entre alma y cuerpo serán dualistas. Sin embargo, el dualismo que las filosofías de la mente tiene ante los ojos es en general el cartesiano (un tanto simplificado respecto al Descartes histórico). Según esta posición, la conciencia de nuestros estados psíquicos, como pensar, sentir emociones o tener dolores, nos atestigua que no somos puramente corpóreos. Además de nuestro cuerpo visible y tangible, extendido en el espacio, estamos constituidos por un tipo de realidad interior, más cercano a nuestro yo que nuestro mismo cuerpo, al que podemos llamar alma, espíritu o mente. Esa posición sería común a cartesianos, platónicos y también, en general, a los que creen por su religión en la existencia del

alma como algo radicalmente distinto e incluso más importante que el cuerpo. Según esto, Tomás de Aquino y Aristóteles serían también dualistas.

Cabe preguntarse si es justo encasillar sin más como dualistas a los autores aristotélicos (Freddoso 2015). Lo sería si se entiende por dualismo cualquier posición que no sea materialista y que hable del alma. Algunos autores, como Feser y Oderberg, califican a la posición de Santo Tomás como de “dualismo hilemórfico”, para así distinguirlo del dualismo platónico o cartesiano (Feser 2006; Oderberg 2007). Otros, como Basti, prefieren hablar de *dualidad* más que de dualismo en el Aquinate (Basti 1992). Personalmente en alguna publicación he utilizado la expresión “dualismo con base hilemórfica” para la postura de Santo Tomás, o “dualismo moderado”, contrario al dualismo drástico platónico/cartesiano (Sanguineti y Villar, 2016).

Estas etiquetas pueden ser orientadoras en un primer momento, pero tienen sus límites. No existían en los clásicos, que indicaban sin más sus respectivas posiciones. El problema de las etiquetas (los “ismos”) es que ocultan la complejidad y los matices de las posturas filosóficas. Aquí la aceptaré sólo como un punto de partida para profundizar en la cuestión mente/cuerpo en la perspectiva sobre todo del conocimiento, que al final afecta a la comprensión global del ser humano.

Reitero la pregunta. ¿Puede considerarse dualista la gnoseología y la antropología de Tomás de Aquino? Para responder a esta cuestión me parece importante señalar, como hacen por ejemplo Madden y Runggaldier, que el dilema dualismo /físicismo, tal como suele presentarse, es falso y que de él se escapa la posición aristotélica (Madden 2013; Runggaldier 2006. Ver también Freddoso 2015 y Reimers 2006). El motivo es que se trabaja con la noción de cuerpo de la física moderna, cosa que ya comenzó a hacer Descartes cuando concibió el cuerpo humano en términos fisiológicos mecanicistas, privado de alma como tal, lo que llevaba a concebir a los vivientes como máquinas y hacía problemática la realidad de la vida psíquica animal. Si conceptualizamos el cuerpo según los parámetros de la física moderna, se torna imposible comprender que un cuerpo pueda estar “informado” por un alma y que pueda poseer una interioridad psíquica, como estar dolorido o proyectar finalidades. Si se desea mantener la realidad del espíritu humano, no habrá más remedio que superponerlo al cuerpo como una entidad heterogénea adjunta, con la que deberá interactuar causalmente (pero sólo se cuenta con el modelo causal de la física).

La visión científicista moderna estima que el único conocimiento válido acerca de los cuerpos son las ciencias naturales (física, química, biología), y no la filosofía. Tomada en un sentido cerrado, esta tesis se amplía hasta decir que esas ciencias serían el único conocimiento válido de *toda* la realidad. En este último caso tendremos sin más el materialismo y el ateísmo. Se eliminará la existencia de Dios y de toda posible realidad espiritual, como los ángeles o las “substancias separadas” de Aristóteles, como algo anticientífico. Pero además se produce un especial choque cuando esa tesis se aplica al hombre –e incluso a los animales–, los cuales son en realidad un complejo de aspectos físicos y psíquicos. Surge así la necesidad de la reducción o de la “naturalización” de lo aparentemente psíquico a lo físico.

Así es como tenemos el dilema moderno. Si alguien desea mantener la existencia del espíritu –Dios, los ángeles, la persona humana en su dimensión espiritual–, lo podrá hacer sólo adhiriéndose a un dualismo extrínseco, como hizo Descartes. Este

dualismo aparece como ajeno a la ciencia moderna y así se vuelve sospechoso o, por lo menos, raro, “sobrenatural” o no naturalista (porque la naturaleza se concibe según la conceptualización física moderna). La interacción de la mente –no ya alma, sino mente– con el cuerpo aparece entonces como un milagro continuo, algo que rompe las leyes de la naturaleza, por ejemplo al violar el principio de la conservación de la energía (la causación mental sobre un cuerpo introduciría nueva energía en el mundo físico).

Por reacción, el dualismo así entendido lleva al otro extremo, el materialismo, que parece más basado en la ciencia. Se produce entonces una oscilación pendular entre dualismo y materialismo. Es el dilema moderno al que acabo de aludir. Incluso hoy vemos cómo algunos filósofos (Meixner 2006, Lowe 2000, Van Inwagen 1997, Swinburne 2006) reaccionan contra el materialismo adoptando un dualismo fuerte, en el que el espíritu –mente, razón, libertad, conciencia– se pone como una realidad propia, heterogénea respecto del cuerpo y a veces idéntica a la persona o al yo. Es una posición que no comprende cómo lo espiritual pueda unirse a lo físico en términos de formalización (“encarnación”). Se podrá admitir quizá que la mente “habita” en un cuerpo, lo que suele denominarse *embodiment*. Pero una unidad formal/material, según la perspectiva aristotélica, de modo que un acto pueda ser a la vez espiritual y material, aparece simplemente como ininteligible.

2. De la epistemología a la metafísica. Hilemorfismo y transhilemorfismo graduales

La filosofía debe mantenerse en diálogo con las ciencias. Éstas aportan un conocimiento insustituible acerca de la realidad. Al mismo tiempo, ellas exigen una interpretación filosófica que dé inteligibilidad completa a lo conocido científicamente. Esta tarea no es fácil, porque los intereses filosóficos no son los de las ciencias. Pero es al mismo tiempo inevitable, porque los científicos cuentan al final con cierta visión filosófica de su campo de investigación, con frecuencia implícita (salvo cuando ofrecen al público sus propias reflexiones).

En este sentido, para comprender la problemática mente/cuerpo no es posible mantenerse en el universo de discurso científico que configura tipos de entes, con propiedades y relaciones, en cuanto son asumidos en el ámbito de una abstracción científica acotada. Así sucede con la abstracción física clásica, o la termodinámica, la de la física cuántica, o la de la biología molecular. Las ontologías formales científicas son modos de objetivación basados en la selección de parámetros que perfilan a las entidades naturales con rasgos reales, pero parciales y a veces idealizados. Más allá de ellas, pero sin negarlas necesariamente, es posible interpretar la realidad según una comprensión que atienda a su esencia, en la medida en que esto es posible a la inteligencia humana. Esto es lo que hacen todas las filosofías de la naturaleza. Pero no me detendré en este punto, que en este sitio es sólo introductorio.

La filosofía natural aristotélica proporciona una comprensión básica de los cuerpos centrada en la dualidad de forma y materia como constitutiva de la identidad específica y numérica de las sustancias. La dualidad se presenta de modo gradual y jerárquico, porque las sustancias más elementales van recibiendo constitutivamente formalizaciones superiores que las integran de un modo más complejo, dando así lugar a unidades más complejas, que en último término se sitúan en el contexto del universo, el último abarcante “ambiental” de todas las cosas físicas.

Tomás de Aquino presenta a veces un cuadro sintético de este panorama ontológico “continuista” y, si se quiere, parcialmente emergentista. Así lo hace, por ejemplo, en *C. G.* IV, 11, cuando explica el despliegue de los modos de ser de las cosas naturales según el grado de inmanencia en que sus operaciones brotan de sus naturalezas (“una naturaleza es tanto más alta, cuanto aquello que de ella emana le es más íntimo”¹).

De este modo, las cosas inanimadas son alteradas según acciones recíprocas transitivas, mientras que los vivientes se organizan por sí mismos para alcanzar sus propias formas y para mantenerlas. Los vivientes cognitivos, por su parte, operan en virtud de una interiorización inmanente de las formas, ascenso que culmina en los grados de inmanencia en el cognoscente racional, que ya puede reflexionar sobre sí mismo, y en Dios mismo, de un modo infinito, pues su obrar “interior”, intratrinitario a la luz de la fe, ya no depende en nada de algo que sea distinto de Sí mismo².

En diversos sitios paralelos³ el Aquinate vuelve una y otra vez a los grados de la naturaleza –seres inanimados, plantas, animales, hombres–, vistos siempre como grados de superación formal progresiva sobre la base material, o como grados de superación del tiempo, o como niveles de inmaterialidad o de potencia del acto –el acto formal informa a la materialidad y cuenta con ella orgánicamente para poder realizar actos más inmanentes e intencionales–, o como niveles de una relación más profunda con las cosas, como sucede en el conocimiento, o como una gradación respecto de la finalidad, que puede ser más extrínseca o más interiorizada, o como una gradación de complejidad creciente respecto de bienes más altos y universales, o también de mayor simplicidad para alcanzarlos.

Las perspectivas podrían multiplicarse y no seré aquí exhaustivo para indicar la enorme cantidad de veces en que Tomás de Aquino se refiere a los niveles ontológicos, alternando múltiples puntos de vista. Es éste un rasgo definitorio de su visión metafísica de cuño neoplatónico inspirada en el principio dionisiano de continuidad ontológica⁴. La gradación hilemórfica en cierto sentido es “suprahilemórfica”, porque en el conocimiento se produce una asimilación de la forma por encima de la materialidad física –posesión formal intencional e inmaterial–, y esto en diversos sentidos.

El panorama podría describirse también como una jerarquía con respecto a los trascendentales (unidad, inteligibilidad, bondad) y a las perfecciones puras (vida, cognición, amor). En todos los casos vale el principio de que “cuanto más alta es la forma, tanto más superexcede en su ser a la materia”⁵. Este “exceso” no implica un alejamiento de la materia, sino más bien un dominio más alto de lo material⁶. El

¹ *C. G.*, IV, 11: “quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum”.

² Como sabemos, Tomás de Aquino presenta esta gradación para introducir la temática del Verbo de Dios, que es generado por el Padre, siendo Dios mismo.

³ Cfr. *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2; *Q. D. De anima*, q. un., a. 1; *C. G.*, II, 68; *C. G.*, III, 61; *C. G.*, III, 97; *S. Th.*, I, q. 77, a. 2.

⁴ Cfr. *In de Divinis Nominibus*, lect. 7, a. 4.

⁵ *C. G.*, II, 68: “quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam”.

⁶ “Quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus in ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam”: *S. Th.*, I, q. 76, a. 1. La expresión *immergitur* justifica que pueda decirse que las formas más altas *emergen* sobre la

dominio aquí no significa siempre poder físico, cosa que corre a cargo de las formas más materiales, sino también una elevación de la materialidad a la cualidad de ser expresión y símbolo de la espiritualidad, como sucede por ejemplo en el lenguaje y las bellas artes.

Además, cuando está en juego la unidad de una substancia, que en el caso del hombre es la persona, la trascendencia o “rebasamiento” formal no sólo supone un dominio causal íntimo de los estratos inferiores, sino la posesión de los mismos en el plano del ser. Así se distingue la posición de Santo Tomás de la platónica. Esta última concibe el *excessus* formal en términos causales –el alma es vista sólo como un *movens* del cuerpo⁷–, pero no como una información ontológica que consigue hacer de dos o más dimensiones algo *uno-múltiple*, uno en cuanto a la substancia y múltiple en cuanto a la diversidad de niveles de la persona.

En la obra de Tomás de Aquino la forma viviente –alma– implica que sea también un principio eficiente inmanente⁸, que actúa, por decirlo en términos modernos, asociando el dominio informático a la especificidad formal y al empleo de las energías físicas subalternas (Sanguineti 2009 y 2015). Sin embargo, el alma es ante todo un principio formal que da razón de la unidad de la substancia. En tanto que principio eficiente formalizado, actúa mediante potencias específicas, es decir, no sin más de inmediato, sino según mediaciones formales y potenciales.

Un lugar teológico en el que el Aquinate aplica el criterio de la unidad de la persona operante junto a la multiplicidad de sus operaciones según los principios formales inherentes a ella es la cristología. Las acciones de Cristo, Hijo de Dios encarnado – una Persona divina que, junto a su naturaleza divina, asume la naturaleza humana– son *teándricas*, es decir, son tanto humanas como divinas en cuanto a su atribución hipostática, no obviamente según su naturaleza formal. Sus actos humanos, como hablar o moverse, por consiguiente, son de la persona divina. Cuando Cristo habla, se puede decir que *habla el Hijo de Dios*, es decir, Dios mismo, y no sólo un hombre, aunque el hablar de Cristo provenga formalmente de su naturaleza humana y sea como tal un acto humano y no divino. Tomás de Aquino lo explica de este modo:

El obrar es de la hipóstasis subsistente, pero según la forma o naturaleza que especifica la operación. Por eso, de la diversidad de formas o naturalezas surge la diversidad de operaciones, y de la unidad de la hipóstasis [esto es, la persona] surge la unidad numérica de una operación específica, así como el fuego tiene dos operaciones específicamente diferentes, iluminar y calentar, según la diferencia de la luz y el calor, aunque numéricamente sea una la acción del fuego que a la vez ilumina y calienta. Análogamente, en Cristo se dan dos operaciones específicamente diferentes, según sus dos naturalezas. Pero *cualquiera de sus*

materia. Consiguientemente, según Tomás de Aquino, las formas ligadas intrínsecamente a la materia, que son todas a excepción de la humana, pueden ser educidas de la potencialidad de la materia: cfr. *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2, ad 8. Esta base permite dar cuenta del fenómeno evolutivo.

⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 7: “anima, secundum Platonicos, corpori uniretur solum ut motor”.

⁸ Cfr. *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 3.

*acciones, una vez realizada, es numéricamente una en Cristo, como una es su acción de caminar o de sanar*⁹.

El caso no es el mismo que el del hilemorfismo, sin duda, porque la Persona divina no es un principio informante de la naturaleza humana de Cristo. Sin embargo, Tomás se sirve aquí del esquema de la unidad participativa de una acción que responde a un principio formal y a otro superior que no sólo eleva la naturaleza del acto, sino que además es la raíz de su atribución a la persona, porque la acción realizada por el nivel superior “es más” del agente correspondiente a ese nivel que de la fuerza inferior, que más bien resulta asumida en un modo participativo e instrumental¹⁰.

Este principio permite decir igualmente, con relación a todo hombre, que sus actos físicos, como mover sus manos, en tanto son realizados por él con su voluntad racional, *son personales*, tanto como sus actos intelectivos puros. La misma persona que piensa es la que camina, y su caminar no es un acto puramente físico, sino que también es personal, *espiritual por participación* o encarnado¹¹. Escribe el Aquinate en este sentido:

Quando el agente inferior obra por su propia forma, entonces son distintas las operaciones del agente inferior y superior. Pero cuando el agente inferior no obra sino en cuanto es movido por el superior, entonces la operación del agente superior e inferior es la misma. Así en cualquier hombre puro [quiere decir, que no es Cristo] son distintas sus operaciones elementales [esto es, sólo físicas, comunes con el nivel inanimado] y las de su alma vegetativa [es decir, sus actos fisiológicos vegetativos] respecto de sus actos voluntarios, que son propiamente humanos. Lo mismo puede decirse de las operaciones de su alma sensitiva en cuanto no son movidas por la razón [esto es, actos sensitivos no controlados por la razón, como los sueños]. Pero si son movidas por la razón, entonces la operación de la parte sensitiva y de la racional son una sola y la misma. La operación del alma racional es una sola si atendemos al mismo principio de la operación, que es la razón o la voluntad, aunque se diversifique respecto a distintos objetos¹².

Tomás está indicando así que acciones como charlar o sonreír, por ejemplo, no contienen dos operaciones, una física y otra espiritual, una neural y otra mental, sino que se trata de un *único acto personal constituido por dos o más dimensiones* en virtud de los principios próximos mediadores (nivel fisiológico, nivel neural, nivel imaginativo, etc.). Esta explicación, lo mismo que todo lo que llevamos dicho acerca de la continuidad de los niveles formales y materiales, está en las antípodas del dualismo platónico y cartesiano (está aún mucho más lejos de este último).

⁹ *S. Th.*, III, q. 19, a. 1, ad 3.

¹⁰ Cfr. *S. Th.*, III, q. 19, a. 1 completo.

¹¹ Es éste el mismo principio que lleva a decir a Sócrates, en el *Fedón*, 98 de Platón, que si él está sentado ahí a punto de ser ejecutado, no se debe a los músculos y nervios de sus piernas, sino al tribunal de los atenienses que le condenó y a su decisión de afrontar la condena.

¹² *S. Th.*, III, q. 19, a. 2 completo.

Cuando se leen textos de Tomás de Aquino sobre el tema “mente/cuerpo” sorprenden las continuas referencias a la parte fisiológica del ser humano. En sintonía con Alberto Magno y con el saber médico de su época, el Aquinate demuestra con esto que es un verdadero naturalista, y no podía esperarse menos de un aristotélico. Pero recordemos que él siempre enfoca al cuerpo en la óptica de la filosofía de la naturaleza aristotélica, no según la concepción mecanicista moderna que no asume al cuerpo en cuanto “elevado” por formalizaciones superiores.

3. La trascendencia del acto intelectual

Apliquemos ahora estos principios al acto intelectual y a su relación con la sensibilidad. Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino sostiene que las operaciones sensitivas como ver, percibir, imaginar, se realizan a través de la actuación de un órgano corpóreo. “La sensación no es una operación sólo del alma”¹³, “cualquier operación sensitiva del alma es del compuesto”¹⁴ (de alma y cuerpo). No se trata aquí de una unidad sólo de atribución personal, sino de que el mismo acto sensitivo, sea perceptivo o afectivo, se produce porque un tejido corpóreo viviente específico es susceptible de ser “transfigurado” por una operación sensitiva, como notar un dolor o representarse un objeto físico concreto según cierta cualidad percibida.

Separamos las dos dimensiones analíticamente porque tenemos dos accesos cognitivos diversos a ellas, uno desde la observación exterior, al ver los tejidos, y otro interior, en la auto-percepción del evento psíquico, cuando en realidad estamos ante un solo acto psicósomático en el que la unidad hilemórfica se está produciendo de un modo peculiar que podríamos llamar “transhilemórfico” en el sentido de que la forma, como explicamos antes, no se limita a organizar mejor la materia, sino que asume funciones más altas que en el tomismo se explican con la noción de inmaterialidad creciente o sobre-excedencia del principio formal por encima del principio material.

Santo Tomás explica en detalle este punto según los conceptos fisiológicos propios de su época –física de cualidades de los cuerpos elementales y de los mixtos o cuerpos complejos–, que aquí no nos interesan. Lo central es que el hecho de que un cuerpo ejerza operaciones vitales supone ya una superación de la simple unidad hilemórfica de un cuerpo inanimado, porque en este caso la operación vital vegetativa tiene por objeto al cuerpo en su consistencia y devenir físicos¹⁵ –nutrición, desarrollo, reproducción–, para lo que cuenta con una base material que ahora resulta auto-organizada dinámicamente de un modo que trasciende las leyes físicas, sin por eso violarlas¹⁶.

La superación o “exceso” formal es aún mayor en las operaciones sensitivas, que de todos modos cuentan con una estructura funcional física dotada de ciertas

¹³ *S. Th.*, I, q. 75, a. 4.

¹⁴ *S. Th.*, I, q. 75, a. 3.

¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 2.

¹⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a.1. Se da en este caso una primera forma de “superabundancia” del acto formal sobre la materia. El Aquinate, en este sitio como en otros, se expresa de un modo “emergentista”: usa el término *supercreditur*. El alma fisiológica o vegetativa moviliza de un modo nuevo a las fuerzas materiales inferiores y por tanto las supera en su potencialidad formal. Esta superación no es un simple aumento de fuerza física, sino una especial formalización de las fuerzas físicas, que así se ponen al servicio de la vida orgánica.

condiciones específicas –los órganos sensoriales y el sistema nervioso–, que ahora añaden una nueva forma de vida ausente en los vegetales: la vida que se siente a sí misma y la capacidad de hacerse cargo sensiblemente de formalidades ajenas.

En esta misma línea, Tomás señala que las pasiones tienen una dimensión formal y otra material. “En las pasiones del apetito sensitivo se ha de considerar un aspecto como material (*aliquid quasi materiale*), que es la trasmutación física, y otro como formal (*quasi formale*), de parte del apetito”¹⁷, cosa que ejemplifica con una referencia aristotélica a la ira, la cual incluye tanto la activación fisiológica de la sangre en el corazón, según la medicina antigua¹⁸, como el deseo de agresión vindicativa¹⁹.

Incluso dentro de la afectividad sensitiva Tomás distingue entre las sensaciones del cuerpo como tal, que él denomina *pasiones corporales*, como el dolor y el placer físicos, y las emociones ligadas a una percepción, como la ira ante una agresión (en el hombre, ante una injusticia), cosa que él denomina *pasión animal*²⁰. En este último caso nos encontramos con una sensibilidad afectiva superior, aún más “transhilemórfica” (si cabe hablar así) que la del nivel anterior, el cual permanecía todavía muy ligado al cuerpo “vegetativo”.

Pienso además que en los animales podríamos distinguir entre su “cuerpo vegetativo” y su “cuerpo motor”. Este último es el cuerpo en cuanto controlable por una conducta intencional, como cuando el animal articula sus miembros persiguiendo una presa. Naturalmente no se trata de dos cuerpos, sino de dos niveles de la vivencia de la corporeidad.

Siguiendo la línea de la progresiva inmaterialidad de las unidades transhilemórficas, la tesis tomista de la necesidad de un órgano físico para la realización del acto sensitivo podría completarse notando cómo las funciones sensitivas superiores, como la percepción, la imaginación, las emociones, la captación de significados concretos y la memoria, ya no cuentan con un órgano dado sin más, como sucede con los órganos de los sentidos externos. Esas facultades deben construirse su propio órgano gracias a una materialidad plástica como es el tejido neuronal cerebral²¹.

Esta construcción depende de que el tejido neural pueda adquirir hábitos, cosa que de modo rudimentario se da también en las formas elementales de vida, que admiten

¹⁷ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 2.

¹⁸ Hoy podemos situar la localización cerebral de emociones como el enojo y la irritación en circuitos cerebrales subcorticales con proyecciones corticales, contando con la modulación de los neurotransmisores.

¹⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1 y ad 2.

²⁰ Cfr. *De veritate*, q. 26, a. 3, ad 9; q. 26, a. 4, ad 4 y ad 5. La distinción tomista entre pasiones corpóreas y animales no es muy conocida. Tomás se inspira aquí en Gregorio de Nisa y Juan Damasceno. La noción de pasión corpórea permite poner estas tesis del Aquinate en cierta correspondencia con los conocimientos neurofisiológicos modernos relativos a la auto-percepción afectiva del propio cuerpo inherente al sistema somestésico. Esto implica un nivel bajo de la afectividad, diverso del nivel alto, en el que la afectividad tiene que ver con actos intencionales ligados a la percepción externa, no ya vinculados a los estados somáticos del organismo, sino a la vida animal de relación con el medio ambiente, especialmente con otros sujetos sensitivos semejantes.

²¹ Cfr. Polo 1984, 359-366.

cierto aprendizaje y memoria. La posibilidad de la habituación de partes orgánicas responde a la plasticidad biológica. Un organismo maleable es susceptible de recibir más información de modo asociativo, conforme a los modelos computacionales conexionistas²².

Veamos ahora el caso de las operaciones intelectuales. La sobre-excedencia del acto intelectual sobre una materialidad ya enriquecida por la sensibilidad es tal que en este nivel se trasciende totalmente la posibilidad de la mediación orgánica. “El principio intelectual llamado mente o intelecto posee una operación propia en la que el cuerpo no tiene parte”²³. El modo en que se expresa el Aquinate, que en esto sigue a Aristóteles, no deja lugar a dudas²⁴: “es imposible que [el intelecto] entienda mediante un órgano corpóreo”²⁵; “la potencia intelectual no es la potencia de ningún órgano corpóreo”²⁶; “con su potencia excede tanto a la materia corpórea, que tiene una operación y energía (*virtus*) en la que no comunica de ninguna manera con el cuerpo”²⁷.

No entraré en esta contribución en el detalle de los argumentos en los que el Aquinate observa una tal desproporción entre la potencia intelectual y la materialidad orgánica que le mueve a concluir que no es posible establecer una correspondencia adecuada con un dinamismo corpóreo (Oderberg 2007, 250-255; Schmitz 2007, 200-220). Así como la percepción esquemática de un paisaje, de otro animal, de una acción concreta o de un símbolo suponen una radicación en un circuito cerebral, la captación de nociones abstractas y universales, con una potencialidad infinita, como las de temporalidad, relación, causalidad, justicia, posibilidad, necesidad, ser, etc., no puede tener una base física *adecuada* o proporcionada.

Para entender mejor este punto, puede servir la analogía de la correspondencia entre un concepto y la palabra o símbolo que lo expresan. La distancia entre el símbolo, absolutamente concreto y físico, y su significado universal y abstracto es infinita. Es desde luego sorprendente el hecho de que para comprender un significado universal necesitemos de la humildad de un símbolo oral o escrito, y que la sola presentación de tal símbolo suscite en nosotros el pensamiento abstracto. Este fenómeno nos está señalando la coexistencia de dos propiedades que parecerían contradictorias, la trascendencia e inmaterialidad absoluta del pensamiento y su carácter informador de la sensibilidad, que es acto o formalización del cerebro.

La inmaterialidad total del pensamiento y, en consecuencia, de la voluntad, que es el fundamento de nuestra libertad, es la dimensión espiritual de la persona. Es más, esto es lo que permite llamar *persona* al sujeto humano, con su capacidad de autoconciencia completa y de poder decisorio y responsable. ¿Es dualista sostener

²² Aquí no puedo considerar cómo la información de un órgano vital complejo da lugar a actos cognitivos subjetivos que son distintos de las operaciones informáticas de un dispositivo computacional, incapaz de realizar acciones inmanentes.

²³ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 25.

²⁵ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2.

²⁶ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 1.

²⁷ *S. Th.*, I, q. 76, a. 1. Esta afirmación se sitúa en un contexto donde Tomás de Aquino menciona los grados de excedencia de las formas sobre la materia, como vimos en el n. 2 de este artículo. Cfr. también Q. D. *De anima*, q. un., a. 1.

que en la operación intelectual no comparece el cuerpo, o que es una operación propia de la persona que se ejerce no como un acto orgánico, sino plenamente trans-orgánico?

La respuesta a esta pregunta depende de las aclaraciones que vimos al principio de estas páginas. No habría inconveniente en llamar “dualista” a la posición del Aquinate, si esto supone una alternativa al materialismo, y también porque la existencia de las realidades espirituales, como Dios y los ángeles, no tiene nada de impresentable o de anticientífico, si tenemos en cuenta, además, que la biología es una ciencia parcial incapaz de dar razón de toda la realidad. Sin embargo, la etiqueta de dualismo no es justa, a mi modo de ver, si con ella se diera a entender que la relación del alma humana con el cuerpo sería, según Santo Tomás, accidental o extrínseca. Lo mismo cabe decir de la relación entre el pensamiento y la sensibilidad, como veremos a continuación.

4. Pensamiento y corporalidad

La tesis del Aquinate sobre la relación del pensamiento con el cuerpo es la siguiente: “el cuerpo es necesario para la acción del entendimiento no en cuanto órgano por el que tal acción se realizaría, sino en razón del objeto, y así el fantasma [aquí podríamos incluir también a la experiencia] se relaciona con el intelecto como el color con la vista”²⁸. Es decir, lo que se le ofrece para entender a nuestra inteligencia es la experiencia sensible. Es ahí donde capta lo inteligible contenido en lo sensible. Nuestra alma “nada puede entender sino convirtiéndose a la experiencia”²⁹.

En el núcleo de la misma experiencia se produce la iluminación del intelecto agente. La experiencia iluminada permite que en ella se capte lo inteligible. La experiencia misma resulta así potenciada y llevada a la inteligibilidad en acto³⁰. Estamos ante una elevación intrínseca de la sensibilidad a inteligibilidad, de modo que el acto de sentir es a la vez el acto de entender (sin un sentido de reducción de un término a otro). Mantener la distinción entre el acto intelectual y el acto sensitivo, con su distancia infinita, no obsta para que ambos actos puedan unificarse en una única operación sensitivo-intelectual.

Cuando vemos a una persona humana, la vemos y la entendemos en *un único acto* que une participativamente a la inteligencia con la visión: “entender con el fantasma es la operación propia del alma en cuanto está unida al cuerpo”³¹. No estamos aquí ante una mera unidad de atribución a un mismo sujeto –pero de modo distinto al caso del acto psicossomático sensitivo que consideramos arriba–, sino ante una única acción de carácter participativo. Esta tesis es difícilmente comprensible para la mentalidad propia de la filosofía moderna, tanto dualista como materialista, porque según ella no se entiende cómo un acto puede aunar por participación varias formalidades.

²⁸ *S. Th.*, I, q. 75, a. 2, ad 3.

²⁹ *S. Th.*, I, q. 89, a. 1.

³⁰ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 1, ad 4.

³¹ *S. Th.*, I, q. 75, a. 6, ad 3.

El acto de comprensión intelectual no sólo tiene que ser precedido por una preparación experiencial adecuada³², sino que además debe contar con ella en el mismo momento en que se realiza³³. Tomás considera que este fenómeno es de experiencia. “Cada uno puede experimentar en sí mismo que, cuando se esfuerza por entender algo, forma algunos fantasmas a modo de ejemplo, en los cuales es como si observara lo que procura entender (*in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet*). Y también por eso, cuando queremos hacer entender alguna cosa a alguien, le proponemos ejemplos, para que a partir de ellos él pueda formar imágenes para poder entender”³⁴.

Dicho en términos actuales, para entender necesitamos trabajar con la imaginación y la experiencia, al menos con símbolos y lenguaje, y lo mismo para comunicar a otros nuestras ideas. Distanciándose del platonismo, Tomás de Aquino señala en ese mismo sitio que “para que nuestro intelecto entienda en acto su objeto propio, hace falta que se convierta a la experiencia (*ad phantasmata*), para que allí contemple la naturaleza universal como existente en los particulares (*ut speculetur naturam universalem in particulari existentem*)”³⁵. El motivo en este caso no es sólo gnoseológico, sino ontológico, porque de este modo referimos naturalmente lo abstracto a lo concreto en cuanto existente en las cosas físicas particulares. El contacto con la experiencia garantiza la existencia de lo que se piensa en abstracto.

La facultad sensitiva a la que el Aquinate asigna una participación en la comprensión intelectual del universal es la cogitativa, gracias a la cual se capta al individuo en cuanto poseído por una naturaleza universal: “la cogitativa aprehende al individuo como existente bajo una naturaleza común (...) Conoce a este hombre en cuanto es este hombre”³⁶. Pero según Santo Tomás la cogitativa tiene como órgano específico la parte central del cerebro (el ventrículo medio, según la antigua medicina aviceniana)³⁷. Por tanto, puede concluirse que según el Aquinate el cerebro, según una localización específica, es el órgano que permite la intelección del individuo físico singular, es decir, la captación de una naturaleza universal individualizada, como este pan, este río o esta persona.

5. Aspectos ontológicos: hombre y mundo físico

La relación de nuestra mente con la experiencia corpórea es esencial porque lo propio e inmediato de nuestra naturaleza espiritual/corpórea es que entendamos primariamente las cosas materiales aprehendidas por la experiencia. Según Tomás, “el objeto propio [de nuestro intelecto] es la esencia o la naturaleza existente en la

³² Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 3, ad 2: “intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur”.

³³ “Ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et ceterarum virtutum”: *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

³⁴ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

³⁵ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

³⁶ *In II De Anima*, lect. 13.

³⁷ Cfr. *S. Th.*, I, q. 78, a. 4.

materia corporal”³⁸. Leemos también: “el objeto propio de nuestro intelecto es proporcionado a la naturaleza de las cosas sensibles”³⁹.

El objeto proporcionado de nuestro entendimiento no es, pues, el ente abstracto, ni el ser ideal, ni el ser irrestricto, ni el ser pensado, sino el ser o el ente existente en cuanto nos viene dado en la experiencia exterior. Nuestra mente, aun siendo espiritual, está esencialmente enfrentada con el mundo de la experiencia sensible, y sólo desde ahí puede elevarse al conocimiento de las realidades espirituales, como Dios, o al de los seres ideales, o, en fin, al propio autoconocimiento de nuestro espíritu. “Según la tesis de Aristóteles, que concuerda más con lo que experimentamos, nuestro intelecto, en el estado de la vida presente, tiene una natural respectividad con las naturalezas de las cosas materiales, y por eso nada entiende sino convirtiéndose a los fantasmas”⁴⁰.

La experiencia primaria en el Aquinate, como en Aristóteles, no es, entonces, la de una conciencia inextensa que se auto-observa como habitando un cuerpo. Pero si no podemos entender sino en vinculación con la sensibilidad, se concluye que nuestra facultad intelectual está esencialmente arraigada en el cerebro en cuanto órgano de la sensibilidad, precisamente porque nuestra alma está esencialmente en el cuerpo como su acto o forma ontológica.

¿Es justo llamar a esto dualismo? Si lo fuera, se trataría de una postura muy lejana de los dualistas a los que suelen referirse los filósofos de la mente, dualistas que acentúan que la conciencia no es corpórea, pero que silencian o no dan cuenta de la corporalización de la conciencia y así dan del cuerpo una versión empobrecida, limitada a sus aspectos empíricos observables desde fuera.

Generalizando, existe una relación esencial del ser humano, animal racional, con el mundo físico, cosa que nada tiene que ver con el materialismo. Dicho en términos fenomenológicos, cuando nuestra inteligencia está operando o es consciente, aún de modo habitual y no necesariamente actual, está siempre en presencia del mundo (*ens sensible*), de modo más directo incluso que su auto-presencia o presencia a sí misma. Sin esta presencia inmediata, no seríamos conscientes.

El mundo se nos da como el primer presente cognitivo, como el primer referente existencial, pero no al modo de los animales, sino precisamente en tanto que lo comprendemos como existente, con su inteligibilidad o verdad, que es correlativa con su carácter ontológico. El mundo se nos da, dicho de otro modo, en su carácter trascendental u ontológico.

La tesis gnoseológica del conocimiento intelectual en cuanto esencialmente unido a la sensibilidad, distinta del platonismo y del agustinismo, es correlativa en Tomás de Aquino con la tesis antropológica de la unidad natural de nuestra alma espiritual – como su forma substancial– con nuestro cuerpo personal⁴¹. En virtud de esta unidad somos personas pertenecientes a la especie humana.

³⁸ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

³⁹ *S. Th.*, I, q. 84, a. 8.

⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 88, a. 1.

⁴¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 1.

La facultad intelectual es la dimensión incorpórea del alma humana, la cual es la forma substancial del cuerpo. “El intelecto humano (...) no es el acto de un órgano, pero sí es una potencia del alma, que es forma del cuerpo”⁴². El alma humana es espiritual en cuanto tiene la potencia intelectual, y está en la materia en cuanto es forma del cuerpo⁴³.

Podríamos decir, para ser más precisos, que el alma es forma o acto substancial de nuestro cuerpo personal en cuanto constituye como viviente vegetativo a nuestro entero organismo. Lo hace como un todo, pero no indistintamente, porque lo que físicamente mantiene en unidad funcional viviente a nuestro cuerpo –numérica y específicamente– es nuestro cerebro en cuanto órgano de control vegetativo de todo el cuerpo (en este punto, en cambio, Tomás de Aquino daba un papel regulador primario al corazón, según la fisiología de su época, tomada de Aristóteles⁴⁴). En cambio, la facultad intelectual, no siendo orgánica, sobrepasa a la corporalidad y no es *como tal* la forma del cuerpo, pero sí pertenece esencialmente a un alma que tiene la función de animar al cuerpo.

La esencialidad de la unión alma/cuerpo e intelecto/sensibilidad es tal que, según el Aquinate, aunque el alma humana sea capaz de subsistir en el ser separada del cuerpo, en ese estado no se encuentra en su situación natural⁴⁵. Esto no significa que entonces no persista en su identidad personal (Quitterer 2006; Oderberg 2007, Stump 2006). El conocimiento intelectual del alma separada, si dejamos de lado la potenciación que pueda recibir en la visión beatífica, según Tomás de Aquino en principio es confuso y genérico⁴⁶ porque le falta la base sensible. Ésta no es un obstáculo para la comprensión, sino una ayuda. Es obstáculo sólo cuando el cuerpo (el cerebro) se encuentra indispuerto por enfermedad, vejez, por otros límites

⁴² *S. Th.*, I, q. 85, a. 1. A veces Tomás llama indistintamente al intelecto “alma intelectual”, pasando así de la potencia del alma al alma misma, y entonces llega a afirmar que el intelecto es forma del cuerpo: “este principio por el que entendemos primariamente, llámese intelecto o alma intelectual, es la forma del cuerpo”: *S. Th.*, I, q. 76, a. 1. Este modo de expresarse se debe a que en este sitio el Aquinate, contra Averroes, está insistiendo en que el intelecto forma parte de la naturaleza del hombre concreto, con su cuerpo, y que no es un elemento extraño a nuestra persona física y concreta: “hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius” (*ibid.*). Este sitio de la *Suma Teológica* es uno de los más densos y articulados en la exposición del anti-dualismo del Aquinate.

⁴³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1, ad 1.

⁴⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1; *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 9; q. 24, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 26, a. 3 *Q. D. De anima*, q. un., a. 9; *De Motu Cordis*. Ver en Aristóteles, *De Causa Motus Animalium*, XI, 703 b 23. La vida vegetativa, por otra parte, es la que mantiene al cuerpo en vida sin más. Ella determina la continuidad de la vida de una persona y, al cesar, constituye su muerte.

⁴⁵ Cfr. *Compendium theologiae*, c. 152.

⁴⁶ Cfr. *S. Th.*, I, q. 89, a. 1; *Q. D. De anima*, q. un., a. 18 (ese conocimiento, conjetura el Aquinate, se daría *in quadam universitate et confusione*, con cierta generalidad y confusión).

naturales⁴⁷ o por diversos motivos accidentales (como las distracciones, las ocupaciones en ciertas tareas)⁴⁸.

A causa de esos límites muchas veces experimentamos al cuerpo como un peso que impide las prestaciones mentales, cosa que antiguamente dio pie a ciertas formas de dualismo. Pero la importancia de la corporalidad puede verse, si pasamos al plano de la fe teológica, cuando consideramos que el alma humana reunida con el cuerpo glorioso después de la resurrección entenderá mucho mejor que separada del cuerpo. Más aún porque en el estado de gloria se producirá, según santo Tomás, una refluencia (*redundantia*) de la visión beatífica sobre el cuerpo y sobre la experiencia sensible⁴⁹.

6. Intelecto y cerebro

La inteligencia, vimos en el apartado anterior, no es “como tal” la forma animante del cuerpo. Pero sí mantiene una vinculación esencial con el cerebro en cuanto éste es el órgano de las funciones sensitivas superiores. Este vínculo no es “animante” –es decir, no es constituyente de sus funciones vegetativas–, sino que es “informador” –suministra información–, si podemos hablar así, en el sentido de que actúa al modo de una luz intelectual que ilumina la experiencia radicada en ciertas áreas cerebrales.

La experiencia sensitiva puede ser perceptiva o afectiva, o ambas cosas a la vez asociadas. Cuando la percepción conecta con la dimensión afectiva –es decir, con la emotiva–, puede abrir paso a las vías motoras intencionales, es decir, a la conducta externa voluntaria. El pensamiento unido a la voluntariedad ilumina la percepción emotiva cerebral –también a las imaginaciones, recuerdos, símbolos– y a través de ello puede mover al cuerpo de un modo intencional (Sanguineti 2007, 196-204 y 247-258; Sanguineti 2014, 195-198). En un proceso “causal” inverso, las predisposiciones sensitivas –imaginaciones, recuerdos, afectos, símbolos– suscitan actos intelectivos o volitivos: ayudan a que afloren ideas de modo natural, e invitan a la voluntad a poner el acto personal de querer algún bien y de tomar decisiones al respecto.

Sería largo exponer estos puntos detalladamente y tratar de ver hasta qué punto los textos tomistas ayudan a precisarlos. Santo Tomás no se los plantea con relación al cerebro de un modo directo, pero da pie para que esto pueda hacerse, si aplicamos con coherencia sus principios. Por eso, pondré fin a este artículo presentando algunos sitios donde el Aquinate se refiere al papel del cerebro en el psiquismo.

Un punto central de su visión fisiológica, tomado de Aristóteles y de la medicina de su tiempo, es el de las condiciones físicas necesarias para que puedan producirse los actos intelectuales, cosa que vale en universal, es decir, en cuanto a los requisitos

⁴⁷ Cfr. Q. D. *De anima*, q. un., a. 8; *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2, ad 7: “quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex eius natura, sed ex eius corruptione”.

⁴⁸ Cfr. Q. D. *De anima*, q. un., a. 15. Sólo en casos “accidentales”, como los que pueden darse en situaciones paranormales o en sueños, admite Tomás de Aquino que el intelecto humano pueda conocer con especiales inspiraciones agudas o profundas. Lo normal es que el conocimiento intelectual *perfecto* requiera el pleno uso de los sentidos (cfr. *ibid.*).

⁴⁹ “Post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, et usque ad corpus. Unde, secundum ipsam regulam divinae visionis, anima intendet et phantasmatis et sensibilibus”: *S. Th.*, II-II, q. 175, a. 4, ad 1.

fisiológicos de un organismo para que sea humano, y en particular, respecto a las características que hacen que algunos individuos sean más inteligentes que otros.

En la cuestión disputada sobre el alma explica estos puntos con detenimiento⁵⁰. El cuerpo humano, para ser tal, debe tener ciertas condiciones que permitan una fina sensibilidad⁵¹ cosa que según el Aquinate, conforme a la visión antigua, está vinculado a la finura del tacto. Además, “las relaciones óptimas entre las potencias sensitivas interiores, como la imaginación, la memoria y la cogitativa, exigen una buena conformación del cerebro. Vemos por eso que el hombre, entre los demás animales, tiene un cerebro más voluminoso, según la proporción de su cantidad”⁵².

De aquí concluye el Aquinate que las personas que están fisiológicamente mejor dotadas, por lo que se refiere a los órganos sensoriales y al cerebro, gozan de una inteligencia más aguda⁵³. El uso incipiente de la razón en los niños, así como sus dificultades motoras, se explica por la inmadurez de su cerebro⁵⁴. El principio general es siempre el mismo: “las potencias sensitivas son potencias de ciertos órganos corpóreos. Si estos órganos están impedidos, necesariamente quedan impedidos sus actos, y por tanto también el uso de la razón”⁵⁵.

Por eso, “la lesión de ciertos órganos corpóreos hace que el alma no pueda directamente ni auto-entenderse, ni entender otras cosas, como sucede cuando está dañado el cerebro”⁵⁶. De este modo, las patologías psíquicas cognitivas –también apetitivas– muchas veces se deben a lesiones cerebrales: “al quedar impedidas las operaciones de la potencia imaginativa a causa de una lesión orgánica, como sucede en los frenéticos, o las operaciones de la potencia mnemónica, como sucede en los letárgicos, el hombre queda inhabilitado para entender en acto incluso en las cosas que ya había aprendido”⁵⁷.

Según Tomás de Aquino, lo más afectado por la pérdida del uso de los sentidos externos, que nos comunica con el mundo real, es la capacidad de juicio perceptivo. “Es imposible que tengamos un juicio perfecto del intelecto si están bloqueados los sentidos, por los que conocemos las cosas sensibles”⁵⁸. Así se explican, por un lado, las anomalías perceptivas en casos patológicos, pero también la deficiencia del uso de la razón en los sueños, en los que de todos modos aparecen contenidos representativos y se dan incluso ciertas formas de raciocinio⁵⁹.

⁵⁰ Cfr. Q. D. *De anima*, q. un., a. 8.

⁵¹ Q. D. *De anima*, q. un., a. 8: “oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum”.

⁵² Q. D. *De anima*, q. un., a. 8. Seguidamente añade otras notas fisiológicas que permitan la actividad racional, como la posición erecta del cuerpo y ciertas condiciones cardíacas, siempre según la biología de los antiguos.

⁵³ Cfr. *S. Th.*, I, q. 85, a. 7; Q. D. *De anima*, q. un., a. 8.

⁵⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 99, a. 1; q. 101, a. 2.

⁵⁵ *S. Th.*, I, q. 101, a. 2.

⁵⁶ *De spiritualibus creaturis*, q. un., a. 2, ad 7. *De veritate*, q. 26, a. 3: “laeso organo virtutis imaginativae, intellectus operatio impeditur”.

⁵⁷ *S. Th.*, I, q. 84, a. 7.

⁵⁸ *S. Th.*, I, q. 84, a. 8.

⁵⁹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 101, a. 2; Q. D. *De Anima*, q. un., a. 8.

Inspirándose en Aristóteles –concretamente en el *De Somno et Vigilia*–, el Aquinate sostiene una teoría naturalista de los sueños y de las alucinaciones (lo que hoy llamamos, en general, los diversos estados de conciencia, algunos de los cuales son patológicos, otros paranormales y otros normales). Las imaginaciones oníricas se deben a procesos fisiológicos humorales complejos en los que intervienen el cerebro y el corazón, que al alterarse en ciertos aspectos dan origen ya no sólo a los sueños, sino a las alucinaciones⁶⁰. Con un nivel de detalle sorprendente, siempre en un contexto fisiológico antiguo, Tomás de Aquino intenta explicar la variedad y gradualidad de los estados de conciencia tal como eran conocidos en su época, por ejemplo, imaginaciones más o menos distorsionadas, delirios, o estados semiconscientes en los que se mantiene cierto sentido de la realidad⁶¹.

La situación cerebral tiene que ver también con la dimensión afectiva, puesto que las pasiones son eventos psíquicos orgánicos⁶². Siguiendo las pautas biológicas antiguas, el Aquinate presenta explicaciones muy fisiológicas, y no sólo psicológicas, de pasiones como el miedo, la vergüenza, la cólera, la tristeza, el placer⁶³. Según la dirección causal, las situaciones pasionales pueden tener repercusiones corpóreas, o también afectan al juicio racional y por tanto a la voluntad⁶⁴. Se reconoce una mutua interacción entre situaciones físicas que producen emociones y emociones que tienen repercusiones en el estado físico (hoy diríamos causalidades *upward* y *downward*)⁶⁵.

Con una notable comprensión de la complejidad del tema, el Aquinate indica cómo ciertas situaciones y dinamismos fisiológicos o psíquicos pueden ser naturales para la especie, otros son sólo individuales (incluso patológicos), y otros pueden deberse a influjos ambientales combinados con predisposiciones naturales específicas o individuales. Los ejemplos que pone al respecto se sitúan en un contexto médico⁶⁶.

A continuación se refiere a los hábitos, en cuyo dinamismo distingue formas y gradualidades (*latitudo*). Ciertas predisposiciones pueden ser naturales, o bien adquiridas, y pueden verse favorecidas –o no– por intervenciones educativas o técnicas (*ars*). Pertenecen al dominio del cuerpo o bien a la vida psíquica cognitiva o apetitiva. Respecto al conocimiento, la inteligencia humana está dotada del hábito de los primeros principios. Es un hábito natural específico, pero para desarrollarse necesita de la experiencia y de conocimientos adquiridos. Además, atendiendo a las características individuales, algunos sujetos son más inteligentes a causa de su constitución física, si poseen una sensibilidad interna y externa más fina.

Algo semejante vale respecto a los primeros principios éticos incoativos naturales (“semillas de virtudes”) propios de todos los humanos y que deben desarrollarse personalmente. Por su constitución biológica, algunos individuos pueden tener cierta

⁶⁰ Cfr. *S. Th.*, I, 111, a. 3 y a. 4.

⁶¹ Cfr. *S. Th.*, I, q. 84, a. 8, ad 2.

⁶² *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 5, ad 3: “appetitus sensitivus est actus organi corporalis”.

⁶³ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 37, a. 4; q. 44, a. 1, a. 3, a. 4; q. 46, a. 5; q. 47, a. 2.

⁶⁴ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 47, a. 3; q. 77, a. 1; *De veritate*, q. 26, a. 3.

⁶⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 7, ad 2.

⁶⁶ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 51, a. 1.

inclinación o predisposiciones hacia determinadas virtudes, como la castidad o la mansedumbre⁶⁷.

La última observación no es casual. Según Tomás de Aquino, la constitución fisiológica de una persona puede inclinarle de alguna manera a ciertas virtudes o vicios, por ejemplo a la agresividad, a una concupiscencia más fuerte, o a ciertas emociones o estados de ánimo⁶⁸, si bien en estos aspectos intervienen también las costumbres y la educación⁶⁹. No se elimina con esto la responsabilidad personal de la conducta ética. Cada uno cuenta con un bagaje natural y cultural propio sobre el cual debe edificar su personalidad moral.

Este punto se relaciona con las llamadas “bases biológicas” –psicobiológicas– de la vida moral, sobre lo que, no sin cierta sorpresa, leemos en el Aquinate:

Según la constitución corpórea, algunos tienen mejores o peores disposiciones con respecto a ciertas virtudes, porque ciertas potencias sensitivas son actos de determinadas partes del cuerpo, cuya conformación ayuda u obstaculiza a tales potencias en sus operaciones, y por tanto a las facultades racionales, a las que esas potencias sensitivas sirven. Según esto, un individuo tiene una aptitud natural para la ciencia, otro para la fortaleza, otro para la templanza. Es así como tanto las virtudes intelectuales como las morales, en cuanto a cierta aptitud incoativa, nos son naturales. Pero no ocurre así con su perfeccionamiento (*consummatio*)⁷⁰.

El influjo de la pasionalidad (emotividad) sobre la razón es conocido desde antiguo y fue siempre comentado por los teólogos morales. En esta línea el Aquinate distingue tres posibilidades:

- a) la fuerza emotiva, o ciertas perturbaciones físicas ligadas a ellas, bloquean del todo el uso racional, como sucede en los casos patológicos (*amentes, furiosi*), en los que la conducta se parece a la de los animales irracionales;
- b) la emotividad obstaculiza parcialmente a la razón, como acontece en la gente carente de virtudes;
- c) la parte afectiva se encuentra del todo conformada a la racionalidad. Esto es propio de las personas virtuosas, que así gozan plenamente del libre arbitrio⁷¹. Son, pues, tres casos muy distintos que admiten grados: las enfermedades psíquicas, los vicios y las virtudes.

Una última cuestión vinculada a esta temática es la de la motricidad. El principio general que sigue Tomás de Aquino es que la racionalidad voluntaria mueve al cuerpo a través de los apetitos sensibles coordinados con la sensibilidad (sentidos

⁶⁷ Cfr. *ibid.* Recomendando a los lectores la lectura de este extenso artículo, denso y muy rico por la cantidad de relaciones que contempla entre diversos aspectos.

⁶⁸ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 9, a. 5, ad 3; II-II, q. 155, a. 4; q. 156, a. 1.

⁶⁹ Cfr., al respecto, el entero comentario al libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

⁷⁰ *S. Th.*, I-II, q. 63, a. 1. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 1, donde señala que las virtudes morales tienen una dimensión formal, que es el orden de la razón, y una dimensión material, que es la inclinación sensitiva o pasionalidad.

⁷¹ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 3, corpus y ad 2.

externos e internos, especialmente la cogitativa)⁷². Es significativa la síntesis que presenta el siguiente texto:

El apetito intelectual, llamado voluntad, mueve en nosotros a través del apetito sensitivo. Por tanto, el movente próximo del cuerpo en nosotros es el apetito sensitivo. Pero el acto de este apetito es siempre concomitante con una transmutación corpórea, especialmente en el corazón, que es el primer principio del movimiento en el animal. Los actos del apetito sensitivo, en cuanto tienen aneja una transmutación corpórea, se llaman pasiones⁷³.

Lo que Tomás de Aquino atribuye al corazón como primera causa de la motricidad sensitiva hoy sabemos que debe referirse a los comandos motores corticales.

La explicación tomista de la motricidad animal y humana respeta las mediaciones fisiológicas y sensitivas. Es una explicación que está muy en la línea de la unidad entre alma y cuerpo que he intentado exponer en este trabajo. Una vez más se confirma nuestra tesis de que difícilmente podríamos llamar dualista a esta postura.

Concluyo. La finura de los análisis con que santo Tomás ha estudiado las relaciones entre intelecto, voluntad, sensibilidad, pasiones y organismo no lo hacen del todo extraño a los conocimientos neurofisiológicos actuales. Respetando las distancias, podemos decir que sus observaciones están más cercanas a estos conocimientos, al menos a nivel de principios y también en el plano fenomenológico, que muchos planteamientos dualistas clásicos y contemporáneos.

Referencias

Basti, Gianfranco. 1992. *Il rapporto mente-corpo nella filosofia e nella scienza*. Bolonia: Edizioni Studio Domenicano.

Feser, Edward. 2006. *Philosophy of Mind*. Oxford: One World.

Freddoso, Alfred. 2015. *No room at the inn: contemporary philosophy of mind meets Thomistic Philosophical Anthropology*, «Acta Philosophica», 24 (2015), 15-30.

Lowe, Jonathan. 2000. *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Madden, James. 2013. *Mind, Matter & Nature*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

⁷² Cfr. *S. Th.*, I, q. 76, a. 1: “intellectus non movet corpus nisi per appetitum”.

⁷³ *S. Th.*, I, q. 20, a. 1, ad 1. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 17, a. 9, ad 2 y ad 3, y *De veritate*, q. 26, a. 3, sobre el carácter primario de los automovimientos cardíacos en el conjunto de la motricidad vital y su conexión con las pasiones, que mueven también al corazón a través de procesos fisiológicos y así influyen en todo el cuerpo.

Meixner, Uwe. 2006. *The Indispensability of the Soul*. En Niederbacher y Runggaldier 2006, 19-40.

Niederbacher, Bruno, y Edmund Runggaldier. 2006 (eds.). *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Frankfurt: Ontos.

Oderberg, David. 2007. *Real Essentialism*. New York y Londres: Routledge.

Polo, Leonardo. 1984. *Curso de teoría del conocimiento*, vol. 1. Pamplona: Eunsa.

Quitterer, Josef. 2006. *Ich bin keine gestige Substanz*. En Niederbacher y Runggaldier 2006, 61-74.

Reimers, Adrian. J. 2006. *The Soul of the Person*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

Runggaldier, Edmund. 2006. *The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism*. En Niederbacher y Runggaldier 2006, 221-248.

Sanguinetti, Juan José. 2007. *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra.

Sanguinetti, Juan José. 2009. *Automovimiento y crecimiento como características de la vida según Leonardo Polo*, «Studia Poliana», 11 (2009), 111-131.

Sanguinetti, Juan José. 2014. *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra.

Sanguinetti, Juan José. 2015. *The Unity of Biological Systems in Polo's Philosophy*, «Journal of Polian Studies», 2 (2015), 87-108.

Sanguinetti, Juan José y Marcelo José Villar. 2016. *¿Es posible hablar de alma o espíritu en el contexto de la neurociencia?*, en *¿Determinismo o indeterminismo? Grandes preguntas de la ciencia a la filosofía*, Claudia E. Vanney, Juan F. Franck (eds.), Rosario (Argentina), Logos, 513-534.

Schmitz, Kenneth L. 2007. *The Texture of Being. Essays in First Philosophy*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.

Stump, Eleonore. 2006. *Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul*. En Niederbacher y Runggaldier 2006, 153-174.

Swinburne, Richard. 2006. *Wodurch ich ich bin – Eine Verteidigung des Substanzdualismus*. En Niederbacher y Runggaldier 2006, 41-59.

Van Inwagen, Peter. 1997. *The Evolution of the Soul*, Oxford: Clarendon Press.