

El sentimiento corpóreo entre la teoría hilemórfica y la perspectiva cartesiana

The Bodily Feeling between Hylomorphism and the Cartesian Perspective

Juan Francisco Franck

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina)

jffranck@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7480-0188>

Resumen: El trabajo realiza un aporte a la ontología de primera persona reclamada por Searle para lo mental. Recurre a la filosofía de Antonio Rosmini sobre el *sentimiento fundamental corpóreo*, correspondiente a lo que se suele llamar cuerpo vivido o subjetivo (*Leib*). Tras revisar diversas formulaciones contemporáneas del hilemorfismo, se concluye que no cualquier versión resulta convincente para una filosofía de la mente. Mediante las nociones de *principio* y *término* Rosmini amplía el repertorio ontológico capaz de dar cuenta de la unidad del hombre, incorporando las nociones de materia y forma desde una perspectiva *lato sensu* cartesiana.

Palabras clave: hilemorfismo, sentimiento corpóreo, Aristóteles, Rosmini.

Abstract: The present article offers a contribution to a first-person ontology, as required by Searle for the mental. It takes recourse to Antonio Rosmini's philosophy of the *fundamental bodily feeling*, which corresponds to what is usually called lived or subjective body (*Leib*). After revising several contemporary versions of hylomorphism, I conclude that not just any of them is convincing for the philosophy of mind. With the notions of *principle* and *term* Rosmini widens the

ontological repertory in order to explicate the unity of the human being, incorporating those of matter and form from a *lato sensu* Cartesian perspective.

Keywords: hylomorphism, bodily feeling, Aristotle, Rosmini.

Introducción

Pocos en el ámbito de la filosofía analítica han argumentado tan insistentemente como John Searle que a los actos mentales debe corresponder una ontología de primera persona. Sentimientos, percepciones, valoraciones, etc. son siempre actos de alguien, de un sujeto, irreductibles por consiguiente a la llamada perspectiva de tercera persona, la que corresponde a fenómenos físicos y neurofisiológicos, por ejemplo, cuya existencia es independiente de la subjetividad. Sin embargo, Searle concibe las propiedades mentales como causadas por procesos físicos en el cerebro; la conciencia sería una “característica superficial de ciertos sistemas físicos”,¹ de los cuales emergería. En su opinión, eso no implica un reduccionismo por razones de pragmática lingüística. Reducir es explicar la apariencia por una realidad oculta, mientras que, en la mente, en la conciencia, hay identidad entre apariencia y realidad. Podría haber entonces reduccionismo causal sin reduccionismo ontológico. No obstante, entre quienes señalan la heterogeneidad de lo mental respecto de lo físico es más común dar un paso decidido hacia el dualismo sustancial.²

Los partidarios del hilemorfismo sostienen en cambio que la filosofía de la mente contemporánea se encuentra en un atasco por presuponer una distinción radical entre materia y espíritu, herencia del planteo cartesiano del problema alma-cuerpo, luego convertido en el de mente-

1) John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 193.

2) Richard Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford: OUP, 1986). E. J. Lowe, “Non-Cartesian substance dualism and the problem of mental causation”, *Erkenntnis* 65 (1996): 5-23. Jonathan J. Loose, Angus J. L. Menuge y J. P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Substance Dualism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2018).

cuerpo o mente-cerebro.³ De ahí la oscilación entre el materialismo y el dualismo. En términos generales la filosofía moderna coloca la línea ontológica divisoria en la conciencia y por eso extrema naturalmente los argumentos a favor del dualismo, pero para el hilemorfismo la distinción principal sería entre viviente y no viviente.⁴ Si por un lado la vida supone una constitución material y, por otro lado, sentir y pensar son actos de un determinado tipo de vivientes, no es necesario plantear en la conciencia un corte que obligue a erigir un reino ontológico totalmente independiente. El hilemorfismo se presenta como una alternativa poco explorada que evitaría tanto el materialismo como el dualismo sustancial, al explicar lo corpóreo y lo espiritual como co-principios de una única sustancia. Aunque sin invalidar la especulación acerca de la naturaleza de lo mental, la subordina a un planteo más amplio, propio de la filosofía de la naturaleza, en particular de lo viviente.⁵

Ciertamente, aunque no concluyan necesariamente en un dualismo sustancial, muchos argumentos anti-reduccionistas acusan en buena parte esa herencia moderna, pero es importante distinguir entre el dualismo sustancial y la perspectiva cartesiana, insoslayable en la filosofía de la mente.⁶ No sólo las sensaciones, sino cualquier acto mental, cualquier lenguaje, cualquier afirmación, cualquier teoría o explicación, tienen sentido y son lo que son para un sujeto. El presupuesto de que reconocer como determinante el punto de partida llamado cartesiano deriva forzosamente en un dualismo sustancial es desmentido por varios planteos de la filosofía fenomenológica, comenzando por el mismo Husserl, a quien debemos la ya canónica distinción entre *Leib* y *Körper*, junto a finos análisis de la vivencia de la corporeidad, la temporalidad y la

3) William Jaworski, *The Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction* (New York: Blackwell, 2011). Robert Koons, "The ontological and epistemological superiority of hylomorphism", *Synthese* 198, Suppl 3 (2017): 885-903. Max Bennett y Peter M. S. Hacker, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (Oxford: Blackwell, 2003). Daniel D. De Haan, "Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience", *Scientia et Fides* 5:2 (2017): 1-30.

4) Georg Gasser, "Is Hylomorphism a Neglected Option in Philosophy of Mind?", en *Soul. A comparative approach*, eds. C. Kanzian y M. Legenhausen (Heusenstamm bei Frankfurt - Lancaster: Ontos-Verlag, 2010), 43-61.

5) James Madden, *Mind, Matter & Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind* (Washington, D.C.: CUA Press, 2013).

6) Howard Robinson, "Naturalism and the Unavoidability of the Cartesian Perspective", en *Contemporary Dualism. A Defense*, eds. A. Lavazza y H. Robinson (Abingdon: Routledge, 2014), 154-170.

intersubjetividad. Es también significativo que Paul Ricoeur vea un comienzo de superación del dualismo en el mismo Descartes, cuando este reconoce que el alma siente un cuerpo como propio, integrando así lo que podría llamarse la subjetividad corporal.⁷

Presenta un interés especial en este contexto el filósofo del siglo XIX Maine de Biran, al menos por dos motivos: por establecer la perspectiva de primera persona como imprescindible para arribar a una adecuada noción de sustancia, y por distinguir claramente entre las nociones de cuerpo objetivo y cuerpo subjetivo, es decir el cuerpo propio tal como el sujeto lo percibe.⁸ Pero de mayor interés para una ontología de primera persona es otro filósofo del mismo siglo, Antonio Rosmini, quien dedicó largas páginas a lo que denominó *sentimiento fundamental corpóreo*.⁹ Como tantos otros filósofos modernos, en el estudio de la naturaleza humana Rosmini parte decididamente de la conciencia, aunque sin descuidar la corporeidad, que llamaba *animalidad*. El tratamiento rosminiano de la naturaleza de la mente y del alma, de su distinción y relación con el cuerpo, y de la unidad que hay entre ambos, es muy extenso y variado.¹⁰ En su obra se encuentran una filosofía del cuerpo y la perspectiva cartesiana, gracias a una ontología que en términos actuales se podría llamar de primera persona.

A fin de apreciar este aporte de la ontología rosminiana al tema mente-cuerpo, pasaré revista primero a diversas propuestas recientes de la teoría hilemórfica, sin pretender ofrecer un estado completo de la cuestión, que ocuparía mucho más espacio y quizás no sea necesario.¹¹ Presentaré luego algunos aspectos de la concepción rosminiana del sentimiento corpóreo, que a través de la distinción entre *principio* y

7) Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la norma* (México: FCE, 2001), 43-44.

8) Marie-François Maine de Biran, "Note sur l'idée d'existence", en *Œuvres*, vol. X-1, ed. B. Baertschi (París: Vrin, 1989), 211-299. Bernard Baertschi, *L'ontologie de Maine de Biran* (Fribourg: Presses Universitaires, 1982). Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essais sur l'ontologie biranienne* (París: PUF, 2011).

9) Filippo Piemontese, *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini* (Milán: Sodalitas, 1966).

10) Silvio Spiri, *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini* (Città Nuova: Roma, 2004).

11) Andrew Bailey y Shane M. Wilkins, "Contemporary Hylomorphism", *Oxford Bibliographies* (2018).

término permite incorporar las nociones de materia y forma en una perspectiva *lato sensu* cartesiana. La distinción resulta esclarecedora para dar razón tanto de la unidad como de la distinción entre alma y cuerpo, así como de la posibilidad de la subsistencia del alma. Pero me concentraré principalmente en el primer punto. Todos los temas mencionados serían ocasión de más de un trabajo; aquí solamente se ofrece un primer estudio a modo de gozne entre dos tradiciones filosóficas independientes e igualmente importantes.

El hilemorfismo y el intelecto

Los términos *hilemorfismo* e *hilemórfico* para referirse a la concepción aristotélica de las cosas materiales son relativamente recientes. Su origen está en conexión con el resurgimiento de la neoescolástica durante la segunda mitad del siglo XIX. Así, por ejemplo, en la obra de Tilmann Pesch, quien presenta el hilemorfismo como una teoría capaz de dar una explicación filosófica de los cambios químicos.¹² A comienzos del siglo XX el Cardenal Mercier ofreció una caracterización más precisa y pronto los términos designaron indistintamente la teoría aristotélica de la naturaleza y su lectura escolástica, en particular la de Tomás de Aquino.¹³ Una dificultad obvia en la asunción del término reside en que existen distintas lecturas de la obra de Aristóteles, ya desde sus primeros intérpretes, pero también en la Edad Media y en la época moderna. A pesar de que en términos generales todas admiten la concepción de lo corpóreo como un compuesto de dos principios –uno formal y activo o actual; otro material y pasivo o potencial– no sería correcto decir que hay una doctrina peripatética claramente definida y única sobre la materia y la forma que haya tenido una vigencia histórica continua.¹⁴ Esta diversidad es aún más patente en la actualidad, con las distintas versiones del denominado neo-aristotelismo.

12) Tilmann Pesch, *Institutiones Philosophiae Naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis* (Freiburg an Main: Herder, 1880). D. Nys, "L'hylémorphisme dans le monde inorganique", *Revue néo-scolastique* 11:41 (1904): 35-57.

13) Désiré Mercier et al., *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* (Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1906).

14) Gideon Manning, "The History of «Hylomorphism»", *Journal of the History of Ideas* 74:2 (2013): 173-187. Robert Pasnau, "Mind and Hylomorphism", en *The Oxford Handbook to Medieval Philosophy*, ed. J. Marenbon (Oxford: OUP, 2012), 486-504.

En la discusión más reciente de la filosofía de la mente se hace valer que la conciencia fenomenal, el tener un punto de vista, etc., son propiedades inconciliables con la materia, entendida de modo mecanicista, y que exigirían, en consecuencia, una sustancia diferente. Eso mueve tal vez a algunos intérpretes de Aristóteles a rechazar o desconfiar del tema del intelecto agente (*noûs poiêtikós*), que estaría separado (*chôrismós*), ya que parecería introducir un principio irreducible al hilemorfismo y afín al dualismo. El lamento de Wilkes, por ejemplo, de que Aristóteles haya siquiera introducido el tema del *noûs* en el *De Anima* es sintomático de una lectura sesgada del conjunto del texto aristotélico, tanto de los famosos pasajes del tercer libro como del resto de su obra.¹⁵ Esa lectura parcial y empobrecedora se ve en Marie McGinn, para quien no habría sustancias inmateriales en la ontología aristotélica. Todas las formas se fundarían en la materia, incluyendo las psicológicas y racionales. Un organismo capaz de estas funciones consiste solo en “materiales de un cierto tipo organizados de una determinada manera”.¹⁶ Lo psicológico o racional sería un nivel de explicación distinto del material. También Wilkes había dicho algo semejante: “Nada puede existir sin forma y materia; eso es verdad para el ojo, así como para la persona que tiene ese ojo”.¹⁷

Otros lectores, como Christofidou, hacen ver que la posición aristotélica no evita del todo las mismas dificultades de Descartes en torno al dualismo alma-cuerpo. Lejos de ser un cuerpo extraño en Aristóteles, el *noûs* es un elemento esencial de su concepción del alma humana. En cualquier caso, habría que decir que su comprensión de la naturaleza del hombre no se agota en la tesis hilemórfica. La *psyche* es forma del cuerpo, pero el *noûs* es separable, ya que su acto no está sometido a la corrupción del cuerpo. Se refiere, claro está, al *noûs poiêtikos*, que según Aristóteles es perfectamente él mismo cuando está separado del cuerpo, es decir cuando su acto no depende de este. Para Christofidou la temática fenomenológica del cuerpo propio es también insuficiente para resolver el

15) Kathleen V. Wilkes, “*Psuchê versus the Mind*”, en *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. M. Nussbaum y A. Rorty (Oxford: OUP, 1992), 109-127; 125.

16) Marie McGinn, “*Real Things and the Mind Body Problem*”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 100:1 (2000): 303-317; 313.

17) Wilkes, “*Psuchê versus the Mind*”, 111.

problema del dualismo, ya que deja de lado por completo el tema del pensamiento conceptual y en ese sentido arrastraría las mismas dificultades que el hilemorfismo. La conclusión que permite sacar el trabajo de Christofidou no es ni la equiparación del pensamiento de Aristóteles al de Descartes, ni la afirmación de un dualismo sustancial, pero sí que la tesis del hilemorfismo por sí sola no da razón ni de la existencia ni de la naturaleza de un sujeto de experiencia, y que la posición de Aristóteles sobre el alma humana no se deja circunscribir en los límites de la teoría hilemórfica, entendida como una teoría de los seres corpóreos.¹⁸

Martínez Barrera resalta también las dificultades de Aristóteles para entender el intelecto en el marco de una teoría hilemórfica, ya que el carácter separado del *noûs* impide ver de qué parte del cuerpo sería la actualidad: “En una palabra, si el alma humana, como cualquier otra alma, es en su totalidad el principio informador de un cuerpo que tiene la vida en potencia, no aparece claramente la relación con el intelecto, pues éste es independiente del cuerpo”.¹⁹ El alma humana no se agotaría en su función de forma; dicho de otro modo, la noción de forma propia del hilemorfismo no expresa toda la esencia del alma humana.

Hilemorfismo aristotélico y tomista

En muchos autores recientes que recuperan el hilemorfismo se da una lectura más bien tomista que aristotélica. En un influyente artículo, Bazán analiza la posición definitiva de Tomás de Aquino sobre la naturaleza del alma humana –en la cuestión disputada *De anima*– y llega a la conclusión de que para el filósofo medieval no es una sustancia en sí misma, sino una forma sustancial auto-subsistente en virtud de una operación independiente de la materia, la intelección. Es forma de la materia, pero no una forma material. Sería un tipo de forma sustancial consistente con los principios aristotélicos pero que no se encuentra en el mismo Aristóteles, teorizada mediante una especie de *Aufhebung*, una

18) Andrea Christofidou, “Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality”, *Philosophical Investigations* 32:2 (2009): 134-162.

19) Jorge Martínez Barrera, “El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino”, *Hypnos* 10:14 (2005): 39-55; 44. Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 73 (411b 14-18).

superación de esos principios sin negarlos.²⁰ El alma solo sería sustancia (*hoc aliquid*) en un sentido derivado y no correspondería decir propiamente que el hombre es un espíritu encarnado, sino “la más elevada de las formas sustanciales” ya que, aunque recibe el ser, no es completa al nivel de la esencia. “Para el alma humana, ser una forma no es una función (*officium*), sino su misma naturaleza”.²¹

El ser del alma no es resultado de la generación a partir de la materia, porque el ser de lo generado es propio de la sustancia generada y se pierde con su corrupción. Pero en virtud del intelecto el alma humana no puede tener su ser en el compuesto, sino en sí misma. Aunque la tesis resulta bastante inescrutable, quizás como la misma alma humana, la solución de Tomás de Aquino es de gran originalidad. Encontró dentro de la filosofía aristotélica un lugar para el alma humana como principio formal y al mismo tiempo como subsistente, reuniendo las dos piezas aparentemente incompatibles del *Peri psychês*: la noción de forma y el *noûs*, y evitando las teorías neoplatónicas de tendencia dualista para las que el hombre sería en el fondo un compuesto accidental de dos sustancias independientes. Claro que para eso debía sostener la tesis de la creación del alma individual, ya que, al exceder la potencialidad de la materia, no podría generarse a partir de ella –no podría emerger, se diría tal vez hoy– sino que sería creada como la forma de un cuerpo.

Dos observaciones se desprenden de este planteo. La primera es que tal concepto de forma excede ya la teoría hilemórfica, aun cuando pueda referirse de un modo genérico a la obra de Aristóteles. Nuevamente, surge la dificultad de identificar aristotelismo con hilemorfismo. La segunda es que se hace forzoso investigar más detenidamente la naturaleza del alma, a fin de concluir tanto su subsistencia como su ser creada inmediatamente por Dios.

Siguiendo a Tomás de Aquino, también Feser explica el alma humana en términos de una forma en parte material, en parte inmaterial, que

20) Carlos Bazán, “The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas’ Critique of Eclectic Aristotelianism”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 64 (1997): 95-126; 117 y 97.

21) *Ibid.*, 123 y 126.

puede existir separadamente como una sustancia; pero incompleta, ya que en su naturaleza está informar un cuerpo. Reconoce en el par de nociones materia y forma un caso particular del más amplio de potencia y acto. Puesto que ninguna cosa puede tener dos formas sustanciales, el alma intelectual es la actualidad del cuerpo humano, que se comporta a modo de potencia respecto de ella. Feser se limita a describir la teoría, sin argumentar específicamente cómo puede una forma poseer la doble característica de ser material e inmaterial a la vez, y la llama dualismo hilemórfico o dualismo tomista.²² Sanguineti, a quien se volverá a comentar, prefiere hablar de “dualismo con base hilemórfica”.²³

De acuerdo con la lectura de Eleonore Stump la noción de forma para caracterizar al alma humana presenta una ambigüedad. Por un lado, el alma asumiría un carácter configurador, como cuando decimos que es forma del cuerpo, pero por otro, al ser subsistente tendría un carácter configurado, como algo ya hecho y que existe con independencia de la materia. Estas dos cualidades no serían compatibles. Lo curioso es que Stump sostiene que Tomás de Aquino se equivocó al pensar que la razón o el intelecto no requieren órgano corporal. La neurociencia nos proporcionaría evidencia de lo contrario, lo que reforzaría la concepción del alma como forma, es decir su relación con la materia. Así y todo, para Stump Tomás aceptaría que “la mente emerge del funcionamiento del cerebro”,²⁴ contradiciendo así la idea de la independencia. La ambigüedad de la noción de forma permitiría acomodar tanto las intuiciones del materialismo como las del dualismo, mostrando que esa contraposición no es del todo adecuada. Sin embargo, característicamente llama a su posición “dualismo sustancial no-cartesiano”. William Hasker, por su parte, ve en estas fluctuaciones de la lectura tomista un argumento en favor de una resolución dualista del emergentismo, así como del tomismo: lo que emerge es un individuo sustancial, que sin perder su conexión con

22) Edward Feser, *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide* (London: Oneworld, 2005) y “Aquinas on the Human Soul”, en Loose et al., *Companion to Substance Dualism*, 88-101. Ver Jeffrey Brower, *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, & Material Objects* (Oxford: OUP, 2014).

23) Juan José Sanguineti, “Intelecto y sensibilidad. ¿Es dualista Tomás de Aquino?”, en *Sobre los tipos y actos de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, ed. C. A. Casanova Guerra e I. Serrano del Pozo (Ril Editores: Santiago de Chile, 2018), 527-553.

24) Eleonore Stump, “Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism”, *Faith and Philosophy* 12 (1995): 505-531; 520.

el cerebro del que emerge posee igualmente una autonomía causal, capaz de decisiones libres en sentido libertario.²⁵ Esta categorización se aleja tanto de la posición aristotélica como de la tomista, y es discutible también que se mantenga dentro del emergentismo.

Hasta aquí podemos ver que hay una posible lectura funcional de la forma, en relación a la materia, y una posible lectura que abstrae de esa funcionalidad (*configurational* y *configured*, en términos de Stump), que es otra manera de expresar la tensión propia de toda teoría hilemórfica.

David Oderberg mantiene en cambio su adhesión al hilemorfismo como la teoría filosófica que da explicación del ser humano y no ve una particular ambigüedad en el concepto de forma. En su opinión, todo compuesto es una especie de dualismo entre materia prima y forma sustancial, de modo que el dualismo no implicaría un compromiso con una sustancia inmaterial distinta del cuerpo, sino que se sigue de la misma composición hilemórfica, que en el caso del hombre implica una forma inmaterial capaz de subsistir por sí misma. Si las operaciones que realiza el hombre no son totalmente explicables por su relación a la materia, el alma humana, su principio formal, deberá entonces ser inmaterial. Pero “si el alma es inmaterial, se sigue que la naturaleza humana es inmaterial”.²⁶ Oderberg atribuye a Aristóteles la idea de que dentro de la teoría hilemórfica, el intelecto humano debe ser inmaterial, aclarando sin embargo que no es el hilemorfismo la tesis que justifica esa inmaterialidad. Aunque no hay que olvidar tampoco que la posición aristotélica precisamente en este punto no es tan fácil de definir, este último paso es importante, ya que es un reconocimiento de la dificultad de pensar el alma humana exclusivamente en el marco del hilemorfismo. La de Oderberg podrá ser una lectura del conjunto del pensamiento aristotélico –siempre apoyada en la posición de Tomás de Aquino– pero de ella se desprende que el hilemorfismo sería un aspecto importantísimo

25) William Hasker, *The Emergent Self* (Ithaca-London: Cornell University Press, 1998), 188-197.

26) David Oderberg, *Real Essentialism* (London: Routledge, 2007), 251.

para la comprensión del intelecto humano, en cuanto implica el cuerpo en muchas de sus operaciones, pero al mismo tiempo insuficiente.

Quizás sea en las contribuciones de Jaworski donde más se revele esta insuficiencia. Para Jaworski hay que entender el hilemorfismo en términos de estructuras y de individuos que generan su propia estructura. Y en todos los casos vale que esa estructura está compuesta de partes materiales, en virtud de las cuales un individuo puede realizar una actividad determinada. Esta tesis de la corporización (*embodiment*) destaca también en la propuesta de Jaworski, hasta el punto de que lo lleva a eliminar la especificidad de lo mental, transformándolo en una disposición de partes materiales y, en el mejor de los casos, una conducta en el ámbito de lo corpóreo. Unas pocas frases bastan para comprobar esa impresión: “Si la tesis de la corporización es verdadera, entonces pensar, sentir, percibir, actuar intencionalmente y otros fenómenos que los filósofos categorizan típicamente como mentales, son todos manifestaciones coordinadas de las facultades de nuestras partes y de los individuos y materiales que nos rodean”; “los fenómenos mentales son especies de fenómenos estructurales”; “en la visión hilemórfica, los pensamientos, sentimientos y percepciones son actividades estructuradas”.²⁷

Jaworski rechaza el clásico argumento del *noûs* como suficiente para abandonar el hilemorfismo, colocando en un mismo plano la actividad sensitiva y la intelectual, que el mismo Aristóteles había puesto especial cuidado en no confundir.²⁸ La radicalización de la tesis hilemórfica en Jaworski se opone a la más amplia y matizada teorización aristotélica, y hace ver la dificultad del hilemorfismo entendido de modo rígido y unívoco para explicar con sus solos principios una actividad independiente de lo corpóreo, y tal vez tampoco la misma vida sensitiva. A fin de dar cuenta de la experiencia humana en su totalidad, debe ser susceptible de un

27) William Jaworski, “Hylomorphism: Emergence Properties without Emergentism”, en *Biology and Subjectivity. Philosophical Contributions to Non-reductive Neuroscience*, eds. M. García-Valdecasas, J. I. Murillo y N. F. Barrett (Switzerland: Springer, 2016), 41-61; 55, 58 y 59.

28) William Jaworski, *Structure and the Metaphysics of Mind* (Washington DC: CUA Press, 2016), 162-170.

tratamiento analógico y abierto a una posible expansión de las categorías ontológicas que emplea.

Aunque prefiere mantener la cualificación de *tomismo hilemórfico*, a veces también llamado neo-aristotélico, De Haan parece ir algo más allá del hilemorfismo. Su preocupación es abandonar la visión cartesiana (o cripto-cartesiana, como la llama) de la mente, propia de muchos planteos filosóficos contemporáneos, notablemente de aquellos que buscan integrar los conocimientos de la neurociencia. El componente hilemórfico está reconocido sobre todo en las operaciones psicosomáticas, sensitivas, donde no hay interacción entre un acto mental y un fenómeno físico o neural, como si fueran dos realidades que habría que coordinar, sino que ambos son dimensiones de una única operación. Se podría observar que la misma conciencia sensitiva o fenomenalidad significa ya una excedencia respecto de la organización biológica, pero aceptando que está limitada exclusivamente a lo animal y corpóreo, podría hablarse también de una composición hilemórfica a nivel sensitivo.²⁹

De Haan reconoce la superioridad e inmaterialidad de las operaciones noéticas y basándose en James Ross propone una forma tanto de distinguirlas de las sensitivas como de mostrar su manifestación a través de estas. La interacción se da entre lo noético y lo psicosomático, no directamente con lo neural, o sub-psicológico. Este paso es importante porque coloca el problema de la unidad del lado del sujeto mismo de la experiencia, no en el plano del hilemorfismo rígido o unívoco (forma substancial–materia prima), habilitando así una investigación en términos de la primera persona. También señala De Haan que la causalidad que hay que esperar entre lo noético y lo psicosomático no es de tipo eficiente, sino formal y final, que es otro paso fundamental para reconocer principios de distinta naturaleza con una relación esencial entre sí. Una dificultad, en mi opinión, es que precisamente la relación entre el intelecto y las facultades sensitivas no sería hilemórfica, al menos no en el mismo sentido en que es hilemórfica la composición psicosomática, ya que serían facultades de un mismo sujeto, no co-principios de una sustancia.

29) Daniel D. De Haan, "Hylomorphic Animalism"; "The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomist Hylomorphic Anthropology", *Scientia et Fides* 6:2 (2018): 1-29.

Nuevamente, se hace necesaria una comprensión analógica del hilemorfismo, centrada en las nociones de acto y potencia, curiosamente no en las de materia y forma.

Tres condiciones para una posición hilemórfica en filosofía de la mente

De la consideración de estas diversas versiones del hilemorfismo creo poder inferir tres condiciones para que la teoría resulte fructífera en las discusiones de filosofía de la mente: 1) entender materia y forma como principios de distinto orden; 2) comprender las diversas instancias análogas de relación entre el principio formal y el principio material, según el tipo de excedencia del primero respecto del segundo; 3) reconocer que el carácter funcional de esas nociones expresa una fuerte unidad en el hombre, pero no aclara específicamente la naturaleza del principio formal. Esto se hace especialmente evidente si se le atribuye alguna subsistencia o independencia de lo corpóreo, como sugiere la naturaleza del intelecto y admiten también tanto Aristóteles como algunos autores que acuden al hilemorfismo como marco alternativo. Es inherente a esta posición que su ventaja en un sentido (la expresión de la unidad) se vuelva problemática en el otro (la naturaleza propia del alma).

La primera condición se puede ilustrar con un artículo de Anna Marmodoro, en el que rechaza tres reinterpretaciones mereológicas del hilemorfismo: las de Kathrin Koslicki, Jonathan Lowe y Michael Rea. Koslicki entiende que la unidad de la sustancia está dada por una de sus partes, que es ulteriormente indivisible y por eso llama átomo mereológico.³⁰ Sería este átomo lo que relaciona las partes de la sustancia, dándoles unidad. Pero lo cierto es que así entendido un tal átomo sería una parte más de la sustancia, generando un regreso en la explicación, como ya había visto Aristóteles al poner el ejemplo de las sílabas. Dice Marmodoro: “La unificación de las partes de una sustancia no se alcanza por ninguna cosa que las relacione, o cubra la brecha entre

30) Kathrin Koslicki, *The Structure of Objects* (New York: Oxford University Press, 2008), 159-162.

ellas, o que en general esté entre las partes y las reúna de algún modo en un todo".³¹

La observación valdría también para Lowe. Tras rechazar justamente que haya que entender la sustancia material como una especie de mezcla de materia y forma, Lowe propone una noción de forma como combinación entre partes materiales que permanecerían idénticas. Así, el átomo de hidrógeno sería una particular combinación entre un protón y un electrón. El problema con esa caracterización es que deja afuera la noción aristotélica de materia, según la cual esta recibe una nueva forma en la nueva sustancia (la forma del protón en el átomo de hidrógeno ya no es la de protón, sino la del hidrógeno), mientras que para Lowe la nueva forma está en la combinación, permaneciendo idénticas las partes materiales. Por semejantes razones, Marmodoro rechaza la relectura del hilemorfismo de Rea en términos de potencias o disposiciones que unificarían otras potencias o disposiciones.

A las tres versiones se aplica que "el paso de la potencialidad [el poder ser hidrógeno del protón] a la actualidad [el ser hidrógeno en acto] es un cambio, no una conexión", y en general que "una sustancia *no* es sus partes (sea o no una forma una de sus partes), y *no* es sus partes más una forma (de un tipo ontológico distinto al de sus partes). *Una sustancia es todas sus partes, re-identificadas*".³² Las lecturas mereológicas no distinguen suficientemente el tipo de partes, o más bien principios, que son la materia y la forma. La forma da unidad e identidad al compuesto entero y los elementos o partes materiales que pueda contener están en él de manera virtual, precisamente porque su forma no existe de manera autónoma.

Sin embargo, parece claro que el principio material no pierde del todo su naturaleza en el compuesto que integra, sino que esta es subsumida por el principio formal, y en cierto sentido también influye sobre este comunicándose: aquello *de lo que* una cosa está hecha incide

31) Anna Marmodoro, "Aristotle's hylomorphism, without reconditioning", *Philosophical Inquiry* 36 (2013): 5-22; 17.

32) *Ibid.*, 19 y 18.

naturalmente en las propiedades de esa cosa. Se podría objetar que esta explicación encuentra un límite en el concepto aristotélico de materia prima, pero además de que el concepto de una materia completamente indeterminada es problemático, la relación entre materia prima y forma sustancial no sería en todo caso el único modo de relación entre principio material y principio formal, sobre todo cuando analizamos la realidad humana. Esta consideración abre paso a la segunda condición.

Haberla resaltado es mérito de la propuesta hilemórfica de Juan José Sanguinetti,³³ que resumiré en los párrafos siguientes. Para Sanguinetti el problema es simultáneamente ontológico, epistemológico y lingüístico. Se dan distintos niveles de comprensión, pero estos remiten a principios ontológicos diversos. El lenguaje que empleamos no siempre es rigurosamente técnico, sino que admite una comprensión analógica y en ocasiones metafórica, como cuando decimos del código genético que es *leído*. Cada nivel se relaciona con el inmediatamente superior como la potencia respecto del acto, y esa relación potencia-acto es distinta en cada caso, incluso dentro de la unidad de una misma sustancia. Veamos esa multiplicidad de niveles en el ser humano.

Aunque las partes que componen el organismo vivo siguen leyes físicas y químicas, el criterio principal de inteligibilidad de la vida no es físico-químico. La vida se caracteriza por la auto-referencia, el finalismo, el auto-movimiento y la reproducción, y no tiene sentido desde una perspectiva puramente física o mecanicista. La sensación inaugura luego la dimensión subjetiva de la realidad. Es un dato primitivo, de orden cognitivo y dotado de conciencia. No es reducible a otros órdenes, ya que tiene sentido en sí mismo y no solamente en función de las otras actividades vitales. Sin embargo, tiene una relación con el principio vital, que se comprueba en que se siente el propio cuerpo al ejecutar algunas de sus funciones orgánicas.

El acto sensitivo es intencional y finalizado: se refiere al mundo circundante y a otros individuos de la especie, admitiendo también aprendizaje. Excede así claramente el nivel de la organización, aunque lo

33) Juan José Sanguinetti, *Filosofía de la mente. Un enfoque biológico y antropológico* (Madrid: Palabra, 2007), 47-96; *Cuerpo, mente y ser personal* (Logos: Pilar-Rosario, 2019).

requiera, especialmente un sistema nervioso central capaz de coordinar las distintas fuentes y modalidades de la experiencia con el comportamiento y los movimientos del animal. Podría decirse que la actividad sensitiva es una forma que *satura* la materia y que se da en ella un exceso formal, una primera forma de verdadera inmaterialidad. Para Sanguineti, el acto psicosomático de la sensación, y con mayor razón la inteligencia, debería por eso llamarse supra-hilemórfico.

Una mucha mayor autonomía respecto de la materia se da en el ser humano, dotado de razón. Sin embargo, esa distancia no implica una oposición o total independencia, ya que el hombre comparte la vida intencional con los animales. Que la comparta no quiere decir que le añada simplemente lo racional como algo extrínseco, sino que su misma racionalidad está condicionada por la intencionalidad sensitiva, al menos en gran medida. Lo percibido sensitivamente puede ser juzgado y analizado por el mismo sujeto de la percepción. La experiencia sensitiva no es entonces el último nivel de referencia del ser humano, ya que se subordina a fines más altos: intelectuales, artísticos, políticos, morales, religiosos. Además, el cuerpo humano está verdadera y realmente personalizado. La cultura y las costumbres que rodean al comer son una prueba evidente de que el cuerpo integra la vida de un ser inteligente, que establece sus propios fines en base a un pensamiento racional y libre, y a una cultura compartida. La racionalidad alcanza entonces al cuerpo actualizándolo a un nuevo nivel, personalizándolo, sin saltarse los anteriores (la materia, la vida, la sensación). Aunque el problema del dualismo pueda hacerse máximamente agudo a este nivel, se comprueba también una relación acto-potencial.

Sin una aplicación analógica entre los diversos niveles, el hilemorfismo no sería una buena alternativa ni al materialismo ni al dualismo. El orden de los niveles manifiesta a la vez continuidad y discontinuidad, y ambas podrían expresarse en términos de principio formal y principio material. Pero la manera en que una actualidad superior informa una actualidad inferior varía en cada caso. La mente, el intelecto, no actualizan un sujeto sensitivo del mismo modo que el sujeto sensitivo actualiza un cuerpo viviente, o un principio de vida actualiza un organismo, menos aún como

una configuración o estructura determinada actualiza los niveles más elementales de la materia, que probablemente tampoco conozcamos todavía de manera suficiente.

Vale la pena recordar que la teoría hilemórfica fue reconstruida en el ámbito de la química, y también que se desprende de las observaciones de Aristóteles en el ámbito de la biología.³⁴ En una primera aproximación, por consiguiente, el hilemorfismo en cuanto tal implica una relación esencial con la materia y, por consiguiente, su ámbito de aplicación más propio es el de los cuerpos inertes y los seres vivos, en el que rigen principalmente conceptos como los de estructura y organismo. Sin embargo, dos nociones clave para entender la teoría hilemórfica –acto y potencia– permiten entender que la experiencia sensitiva y el pensamiento conceptual, si bien exceden el cuadro del hilemorfismo más básico, pueden informar también la dimensión material y orgánica.

Al implicar una unidad de principios de diversa naturaleza, el hilemorfismo permite expresar un aspecto esencial de la realidad humana, pero no resuelve el problema de la naturaleza de la mente ni el de un alma que, siendo forma del cuerpo, sería también subsistente. En este caso, decir que el alma es forma del cuerpo serviría más para entender el cuerpo que el alma. Es decir, a la pregunta: “¿cuál es la forma (actualidad) del cuerpo humano?” sería correcto responder: “la forma (actualidad) del cuerpo humano es el alma intelectual o racional”, porque se excluye así que el cuerpo sea humano por otra forma o por otro principio distinto. Pero decir que “el alma intelectual es la actualidad del cuerpo humano” no puede ser respuesta suficiente a la pregunta: “¿cuál es la naturaleza del alma intelectual?”, porque no se define así toda el alma, sino solamente en su relación con el cuerpo.

Así, tercera condición, el hilemorfismo aporta un elemento esencial para la comprensión de la mente humana, pero necesariamente abierto a otras conceptualizaciones. Un aporte significativo del modo de pensar hilemórfico es la idea de co-principio, que se define por su intrínseca

34) Christopher J. Austin, “A Biologically Informed Hylomorphism”, en *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. W. M. Simpson, R. C. Koons y N. The (London: Routledge, 2017), 185-210.

relación a otro co-principio en la constitución de determinada cosa. Los co-principios no son conceptos universales o abstractos, ni entes de razón, como por ejemplo el género y la diferencia de una determinada especie. Los co-principios son entidades que no existen separadamente de la cosa que integran, es decir que no serían una realidad completa por sí mismos fuera de esa cosa. Ahora bien, si se afirma la subsistencia del alma humana en sí misma, no es suficiente decir que es co-principio del cuerpo ni de nada material, puesto que sobreviviría a su corrupción. En todo caso, su naturaleza no podría estar suficientemente expresada diciendo que es un co-principio, puesto que retornaría la duplicidad o ambigüedad que señala Stump.

El apartado siguiente explorará un aspecto del modo de entender la relación del alma con el cuerpo que ofrece Rosmini a partir de la naturaleza del sentimiento. Sin remover todas las dificultades, los conceptos resultantes de la observación y del análisis del sentimiento corpóreo se inscriben en esa ontología de primera persona ineludible para comprender la naturaleza humana y toda realidad consciente. La teorización rosminiana tiene la ventaja, además, de incorporar los conceptos de forma y materia, respecto de los cuales mantiene una gran libertad.

Principio, término y sentimiento fundamental corpóreo

Al comienzo de su reflexión, Rosmini observa que un sentimiento es en sí mismo una realidad simple e indivisible, pero por su misma estructura está compuesto de dos elementos distintos y opuestos, aunque inseparables: el sintiente y lo sentido. No existe uno sin otro, puesto que sería absurdo un sintiente que no sintiera nada, así como es absurdo que a lo sentido no corresponda un sintiente que lo sienta.³⁵ Rosmini llama a esto un caso de la ley del sintesismo, que define de diversos modos: “dos entidades sumamente diferentes y opuestas entre sí están sin embargo condicionadas de modo que una no puede estar ni se puede concebir sin

35) Antonio Rosmini, *Psicología*, vol. I, en *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 9, ed. V. Sala (Roma-Stresa: Città Nuova), §§ 147ss.

la otra”,³⁶ o también: “dos cosas están inseparablemente unidas sin confundirse”.³⁷ El sentimiento resulta de esa peculiar unión, en la que se conserva también la distinción. Por consiguiente, el sintiente y lo sentido podrían llamarse también co-principios de una única realidad, el sentimiento.

Vale la pena insistir en que no hay que pensar esta unión como si fuera entre dos cosas que pudieran existir como tal con independencia una de la otra, como un sujeto y una cosa cualquiera que en determinadas circunstancias fuera percibida sensitivamente por ese sujeto. La distinción de la que se trata se verifica en el sentimiento mismo en acto. Sin negar su originalidad, la reflexión siguiente puede entenderse como una profundización de la conocida observación aristotélica de que “uno es el acto del sentido y de lo sensible”.³⁸

Siempre dentro del orden del sentimiento, el sentir es una actividad del sintiente, que es también pasivo respecto de lo sentido, ya que lo sentido lo actúa o determina. Lo sentido, sin embargo, no es ni activo ni pasivo: no siente él mismo ni tampoco recibe una acción de parte del sintiente.³⁹ Rosmini propone una nueva distinción para expresar esta peculiar relación, llamando *principio* al sintiente y *término* a lo sentido.⁴⁰ El término del sentir no es la cosa, distinta del sujeto, que modifica el órgano con su actividad, ya que en cuanto tal ella existe con independencia del sentimiento en acto. El término es un elemento de la realidad misma del sentimiento y es inseparable de él, puesto que sería absurdo pensar un término del sentir sin un sentir real en acto. El sol que es causa del calor o la luz reflejada que actualiza la potencia visiva no son parte del sentimiento. Lo *sentido* no es entonces el sol, sino el calor; no es la luz ni las cosas que la reflejan, sino los colores vistos. No hay nada de idealismo en una observación así, aunque se podría decir, como hace Rosmini, que el idealismo –en algunas de sus variantes– hizo un uso

36) Antonio Rosmini, *Epistolario filosófico*, ed. G. Bonafede (Palermo: Fiamma Seráfica, 1968), 534.

37) Rosmini, *Psicología*, § 165.

38) Aristóteles, *Acerca del alma*, 131 (426a16).

39) Rosmini, *Psicología*, § 152.

40) *Ibid.*, § 153.

abusivo de tal observación,⁴¹ que se restringe al ámbito del sentir, mientras que no tiene nada de absurdo pensar una realidad con existencia independiente del sentir.

Ahora bien, un sentir particular no es el principio del sentir, sino un determinado acto suyo. El sentir varía al variar el término, pero el principio permanece el mismo. De hecho, para advertir una modificación del sentimiento es necesario que algo permanezca inmutable, a saber, lo que llamamos el principio del sentir. De lo contrario, algo sentiría de un modo determinado, dejaría de ser y luego comenzaría a existir otra cosa que sentiría algo distinto. Pero así no se advertiría modificación alguna, sino que habría una sucesión inconexa de sujetos, no solo de actos, de manera que tampoco la sucesión sería percibida, por las mismas razones. Y es lógico pensar que el principio del sentir pueda ser también principio de diversos actos, es decir, que pueda ser actuado por diversos términos – un mismo principio puede ver, oír, tocar, etc.– y no solo en el orden del sentimiento,⁴² sino también del pensamiento, la afectividad, la voluntad, etc.

Entre el principio del sentir y el sentir particular hay una relación de sintesismo también, ya que, aunque el principio no pueda separarse del acto –mucho menos este de aquel– sí se distingue realmente de él. Ese principio reúne las características de la sustancia –o más bien sujeto de experiencia– ya que no es necesario remontarse más allá para dar cuenta del acto de sentir particular.⁴³ Se podría decir también que el sentir es una realidad sustancial modificada de una determinada manera, según su término.

Es posible dar un paso más en esta argumentación. Si el sintiente y lo sentido se distinguen pero no pueden separarse sin dejar de ser, y si el principio sintiente se mantiene idéntico en los distintos actos de sentir, entonces debe haber un término sentido de manera permanente, cuyas modificaciones den cuenta de esos diversos actos particulares del

41) Antonio Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, vol. 1, en *Opere di Antonio Rosmini*, ed. G. Messina (Roma-Stresa: Città Nuova, 2003), § 879.

42) Rosmini, *Psicologia*, § 165.

43) *Ibid.*, § 166.

sentimiento. Un cambio total y absoluto del término sentido traería como consecuencia la aniquilación de un principio sintiente y su reemplazo por otro. Hay por consiguiente un término inmanente que corresponde al principio sustancial, sujeto del sentir. La expresión *sentimiento fundamental corpóreo* designa ese sentir primitivo, que tiene como término el “cuerpo propio, sensible en el espacio”.⁴⁴

Pero el hombre no tiene solamente como término un sentido primitivo corpóreo, sino que también es inteligente. Si no lo fuera, no podría afirmarse como dotado de un cuerpo, o de un sentimiento fundamental corpóreo, ya que dicha afirmación, que es acto de un sujeto inteligente, recae sobre el sujeto de ambos actos –del sentir y del afirmar– solo que bajo respectos distintos. Decir: “tengo un cuerpo” significa tanto como decir: “yo *afirmo* que *siento* un cuerpo como propio”. El mismo que afirma, siente.⁴⁵ Si solo sintiera, no podría afirmarse como sintiente; es lo que sucede presumiblemente con los animales, que solo están dotados de un sentimiento corpóreo. Por otra parte, si solo entendiera, sin poseer un término sentido corpóreo, no podría decir con verdad: “siento un cuerpo como propio”. Además, la distinción entre principio y término del sentir es hecha por la inteligencia, porque ambos, sintiente y sentido, forman un único sentimiento, y el sentir no distingue de sí lo sentido, únicamente lo siente.⁴⁶

Rosmini llama *sentido primitivo* al término permanentemente sentido. Dice que es forma del sentimiento en acto, porque por él el sentimiento se cumple y perfecciona,⁴⁷ pero que puede entenderse también como materia de la potencia o facultad de sentir, porque constituye al principio sintiente como algo distinto de él, y al mismo tiempo se debe a la actividad de ese principio, ya que es sentido por este. Lo que llamamos *cuerpo* es entonces algo esencialmente sentido. Pero este es producido a su vez por una fuerza distinta, que produce justamente las modificaciones en el término sentido. Esa fuerza puede llamarse *materia* del cuerpo, ya que, de modo semejante a la relación anteriormente mencionada entre el

44) *Ibid.*, § 178.

45) *Ibid.*, §§ 171-173.

46) *Ibid.*, § 210.

47) *Ibid.*, § 216.

término sentido primitivo y el sentimiento en acto, siendo algo distinto del cuerpo, sin embargo, lo constituye.⁴⁸ Así, las partículas y los tejidos materiales podrían ser sustituidos sin que tal cambio sea advertido, porque la advertencia –el sentir– recae en todo caso sobre el término sentido. En cualquier caso, cabe distinguir entre una modificación del cuerpo sentido y esos cambios materiales.⁴⁹

Según esta forma de ver las cosas, la definición aristotélica del alma como acto del cuerpo tiene la dificultad de confundir el alma con la animación.⁵⁰ El alma sería el principio de la animación, pero no la animación misma. Los fenómenos de nutrición, crecimiento y reproducción responden a una determinada organización, pero no suponen ni requieren un principio sensitivo. Por esta razón Rosmini rechaza que las plantas tengan alma, ya que no hay nada subjetivo en ellas, no hay un sujeto propiamente hablando. El acto del cuerpo es la animación, producida por el alma. Y el cuerpo así animado, que coincide con el término primitivamente sentido, produce el sentimiento, del cual es materia. El sentimiento tiene como principio al alma, que no es un acto del cuerpo, propiamente hablando. Sin embargo, Rosmini suele ser flexible en el uso de las palabras y dice que podría llamarse también *acto del cuerpo* si por acto se entendiera “principio del cuerpo, que respectivamente es su término”.⁵¹

Una primera consecuencia es que lo que se suele llamar unión de alma y cuerpo no podría consistir principalmente en una estructuración de la materia, sino que se haría por medio del sentimiento, que es la formalidad propia del alma, siempre a nivel sensitivo. Es decir, el alma se une al cuerpo que anima sintiéndolo.⁵² Así, la realidad misma del sentimiento corpóreo es ya una prueba de que alma y cuerpo conforman una unidad de principio sintiente y término sentido. Esa unidad implica una materia cuyos estados dan cuenta de sus variaciones, sin confundirse con

48) Ibid., §§ 219-222.

49) Ibid., § 217, nota 28.

50) Ibid., §§ 223-224. Ver Aristóteles, *Acerca del alma*, 78 (412a 19-22).

51) Rosmini, *Psicología*, § 657.

52) Ibid., §§ 249-251.

él. En otras palabras, el cuerpo es siempre cuerpo sentido (vividio, propio, subjetivo), distinto de la materia, concebida como inerte.

Otra consecuencia es que se explica así la doble percepción del propio cuerpo, que Rosmini denomina subjetiva y extra-subjetiva.⁵³ La primera corresponde al sentimiento fundamental corpóreo y a sus modificaciones (perspectiva de primera persona), mientras que en la segunda el cuerpo propio es percibido de la misma manera que cualquier otra cosa material (perspectiva de tercera persona). En la filosofía contemporánea se suele hablar de un cuerpo subjetivo y un cuerpo objetivo, pero Rosmini prefiere reservar la palabra *objeto* para el término de la inteligencia. *Objetivo* significa lo opuesto al sujeto, aquello en cuya naturaleza no interviene ni se mezcla la naturaleza del sujeto. Ahora bien, mientras que es propio de la inteligencia considerar algo en sí mismo, no únicamente con relación al sujeto inteligente, la percepción sensitiva implica esencialmente una modificación en el sentimiento del sujeto que percibe. Por eso el sentimiento es subjetivo, la percepción de los cuerpos externos es extra-subjetiva, y el pensamiento propiamente hablando es objetivo.⁵⁴

Observaciones sobre la ontología de primera persona y el hilemorfismo

Quien quiera justificar la unidad del ser humano debería también señalar en la experiencia alguna razón de esa unidad. A menudo la reflexividad o autoconciencia se presenta como opuesta o ajena a lo corpóreo, sugiriendo alguna forma fuerte de dualismo. Como se ha visto, sin embargo, la misma experiencia revela inequívocamente que el mismo sujeto que reflexiona sobre sí —llamándose *yo*— se atribuye una dimensión corporal, es decir siente un cuerpo como propio.

La debilidad del dualismo sustancial consiste justamente en no ahondar en la naturaleza del cuerpo sentido, no en la afirmación de una sustancia o sujeto mental, algo que no debería ser tan problemático. Mi sugerencia es que los argumentos a favor del dualismo sustancial en la actual filosofía de la mente no fallan en concluir la existencia de una

53) Rosmini, *Nuovo saggio*, vol. 2 (2004), §§ 701ss.

54) *Ibid.*, §§ 702-704; 983, nota.

sustancia inmaterial –se la llame mente, sujeto, persona o de cualquier otra manera–, sino en una inadecuada conceptualización del cuerpo humano, heredera en buena medida del planteo cartesiano. Por eso, la mayoría de las críticas al dualismo no afectan propiamente a esa conclusión. En otras palabras, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo permite pensar que su realidad en cuanto sujeto de actos mentales, y también en cuanto dotado de un cuerpo propio, exige un principio verdaderamente inmaterial. Y no debería ser un inconveniente que tal principio sea punto de partida de una teorización de la realidad humana, también de la corpórea.

El hilemorfismo ofrece una conceptualización adecuada para pensar la realidad de lo físico y de lo biológico, pero no le es tan fácil abordar la naturaleza de lo no físico o la experiencia del propio cuerpo en cuanto tales. Las observaciones de Rosmini muestran que es posible admitir lo que en términos generales, y tal vez un tanto equívocos, se podría llamar el punto de partida cartesiano o moderno, y alejarse al mismo tiempo de la deriva hacia el dualismo, ya que en su entender el cuerpo físico –la materia– es condición necesaria de la actuación y determinación del principio sensitivo o sintiente, mediante el término sentido. La distinción entre principio y término puede verse como un ulterior análisis del tipo de forma que corresponde a los seres dotados de conciencia o sentimiento. La distinción ahonda en la estructura ontológica del alma, y en un aspecto ulterior de la relación forma-materia, que el hilemorfismo no ha explorado, a saber, el modo específico en que el alma sensitiva informa el cuerpo orgánico: sintiéndolo. No se presenta como una crítica a la teoría hilemórfica, pero sí como un análisis ulterior, necesario para comprender la naturaleza del ser sensitivo, en primer lugar, y también del ser inteligente. Dicho más claramente, una ontología desarrollada desde una perspectiva de primera persona parece requerida para alcanzar una visión completa del hombre.

La extensamente desarrollada teorización rosminiana del sentimiento fundamental corpóreo se adelanta al tema fenomenológico del *Leib*. Por otra parte, el mismo par de nociones (principio-término) que permitió a Rosmini elaborar una ontología apropiada de la experiencia del propio

cuerpo también le permitió elaborar una ontología de la inteligencia capaz de responder a la preocupación por la subsistencia del alma. No hay espacio para desarrollar aquí el alcance metafísico y antropológico de su famosa tesis del ser ideal como forma objetiva de la inteligencia. Baste decir, en relación a la tradición fenomenológica, que ofrece interesantísimos puntos de contacto que podrían dar unidad al tema de lo eidético.⁵⁵

Es posible entonces asumir el hilemorfismo, o más bien el aspecto propiamente material o corpóreo de un ser dotado de conciencia, en la perspectiva cartesiana, desarrollando así no una ontología a partir de la observación de la naturaleza física, sino de los actos propios de la conciencia, tanto sensitiva como intelectual. Aunque la diferencia entre ambas formas de conciencia es sumamente relevante, es posible una ontología que dé razón tanto de lo que tienen en común como de lo que las distingue. Y si lo que tienen en común es el principio de los actos sensitivos e intelectivos, indicado inequívocamente por el *yo*, se habría encontrado lo que da unidad a lo corpóreo y lo espiritual en el ser humano, precisa y sorprendentemente tomando la perspectiva cartesiana como punto de partida.⁵⁶

Bibliografía

Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2000.

Austin, Christopher J. "A Biologically Informed Hylomorphism". En *Neo-Aristotelian Perspectives on Contemporary Science*, eds. W. M. R. Simpson, R. C. Koons y N. J. The, 185-210. London: Routledge, 2017.

Baertschi, Bernard. *L'ontologie de Maine de Biran*. Fribourg: Presses Universitaires, 1982.

55) Mauro Nobile (ed.), *Rosmini e la fenomenologia* (Trento: Università degli Studi di Trento, 2020).

56) El presente trabajo ha sido escrito en el marco del proyecto "Hilemorfismo y dualismo en la filosofía contemporánea de la mente" de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (2018-2020).

Bailey, Andrew y Wilkins, Shane Maxwell. "Contemporary Hylomorphism", *Oxford Bibliographies* (2018). Doi: 10.1093/OBO/9780195396577-0363.

Bazán, Carlos. "The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 64 (1997): 95-126.

Bennett, Max R. y Hacker, Peter M. S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell, 2003.

Brower, Jeffrey. *Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, & Material Objects*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul. *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la norma*. México: FCE, 2001.

Christofidou, Andrea. "Self and Self-Consciousness: Aristotelian Ontology and Cartesian Duality", *Philosophical Investigations*, 32:2 (2009): 134-162. Doi: 10.1111/j.1467-9205.2008.01367.x

De Haan, Daniel D. "Hylomorphic Animalism, Emergentism, and the Challenge of the New Mechanist Philosophy of Neuroscience", *Scientia et Fides*, 5:2 (2017): 1-30.

De Haan, Daniel D. "The Interaction of Noetic and Psychosomatic Operations in a Thomist Hylomorphic Anthropology", *Scientia et Fides*, 6:2 (2018): 1-29.

Feser, Edward. *Philosophy of Mind. A Beginner's Guide*. London: Oneworld, 2005.

Feser, Edward. "Aquinas on the Human Soul". En *The Blackwell Companion to Substance Dualism*, eds. J. J. Loose, A. J. L. Menuge y J. P. Moreland, 88-101. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.

Gasser, Georg. "Is Hylomorphism a Neglected Option in Philosophy of Mind?". En *Soul. A comparative approach*, eds. Ch. Kanzian y M. Legenhausen, 43-61. Heusenstamm bei Frankfurt - Lancaster: Ontos-Verlag, 2010.

Hasker, William. *The Emergent Self*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1998.

Henry, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps. Essais sur l'ontologie biranienne*. París: PUF, 2011 [1965¹].

Jaworski, William. *The Philosophy of Mind: A Comprehensive Introduction*. New York: Blackwell, 2011.

Jaworski, William. "Hylomorphism: Emergence Properties without Emergentism". En *Biology and Subjectivity. Philosophical Contributions to Non-reductive Neuroscience*, eds. M. García-Valdecasas, J. I. Murillo y N. F. Barrett, 41-61. Switzerland: Springer, 2016.

Jaworski, William. *Structure and the Metaphysics of Mind*. Washington D.C.: CUA Press, 2016.

Koons, Robert C. "The ontological and epistemological superiority of hylomorphism", *Synthese*, 198, Suppl 3 (2017): 885-903. Doi: 10.1007/s11229-016-1295-6.

Koslicki, Kathrin. *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press, 2008.

Loose, Jonathan J., Menuge, A. J. L. y Moreland, J. P. (eds.). *The Blackwell Companion to Substance Dualism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2018.

Lowe, E. J. "Non-Cartesian substance dualism and the problem of mental causation", *Erkenntnis*, 65 (2006): 5-23.

Madden, James. *Mind, Matter & Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*. Washington, D.C.: CUA Press, 2013.

Maine de Biran, Marie-François. "Note sur l'idée d'existence". En *Œuvres*, vol. X-1, ed. B. Baertschi, 211-299. París: Vrin, 1989.

Manning, Gideon. "The History of «Hylomorphism»", *Journal of the History of Ideas*, 74:2 (2013): 173-187. Doi: 10.1353/jhi.2013.0018.

Marmodoro, Anna. "Aristotle's hylomorphism, without reconditioning", *Philosophical Inquiry*, 36 (2013): 5-22. Doi: 10.5840/philinquiry2013371/28.

Martínez Barrera, Jorge. "El alma y su persona. La relación mente-cuerpo según Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino", *Hypnos*, 10:14 (2005): 39-55.

McGinn, Marie. "Real Things and the Mind Body Problem", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100:1 (2000): 303-317. Doi: 10.1111/j.0066-7372.2003.00018.x

Mercier, Désiré et al. *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1906.

Nobile, Mauro (ed.). *Rosmini e la fenomenologia*. Trento: Università degli Studi di Trento, 2020.

Nys D. "L'hylémorphisme dans le monde inorganique", *Revue néo-scholastique*, 11:41 (1904): 35-57.

Oderberg, David S. *Real Essentialism*, London: Routledge, 2007.

Pasnau, Robert. "Form, Substance, and Mechanism", *The Philosophical Review*, 113:1 (2004): 31-88.

Pasnau, Robert. "Mind and Hylomorphism". En *The Oxford Handbook to Medieval Philosophy*, ed. J. Marenbon, 486-504. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Pesch, Tilmann. *Institutiones Philosophiae Naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis*. Freiburg an Main: Herder, 1880.

Piemontese, Filippo. *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*. Milán: Sodalitas, 1966.

Robinson, Howard. "Naturalism and the Unavoidability of the Cartesian Perspective". En *Contemporary Dualism. A Defense*, eds. A. Lavazza y H. Robinson, 154-170. Abingdon: Routledge, 2014.

Rosmini, Antonio. *Epistolario filosófico*, ed. G. Bonafede. Palermo: Fiamma Serafica, 1968.

Rosmini, Antonio. *Psicologia*, vol. I. En *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 9, ed. V. Sala. Roma-Stresa: Città Nuova, 1988.

Rosmini, Antonio. *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. En *Opere di Antonio Rosmini*, vols. 3-5, ed. G. Messina. Roma-Stresa: Città Nuova, 2003-2005.

Sanguinetti, Juan José. *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, 2007.

Sanguinetti, Juan José. "Intelecto y sensibilidad. ¿Es dualista Tomás de Aquino?". En *Sobre los tipos y actos de conocimiento. Cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu*, eds. C. A. Casanova Guerra e I. Serrano del Pozo, 527-553. Santiago (Chile): Ril Editores, 2018.

Sanguinetti, Juan José. *Cuerpo, mente y ser personal*. Logos: Pilar-Rosario, 2019.

Searle, John. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Spiri, Silvio. *Essere e sentimento. La persona nella filosofia di Antonio Rosmini*. Roma: Città Nuova, 2004.

Stump, Eleonore. "Non-Cartesian Substance Dualism and Materialism without Reductionism", *Faith and Philosophy*, 12 (1995): 505-531. Doi: 10.5840/faithphil199512430.

Swinburne, Richard. *The Evolution of the Soul*. Oxford: OUP, 1986.

Wilkes, Kathleen V. "Psuchē versus the Mind". En *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. M. Nussbaum y A. Rorty, 109-127. Oxford: Oxford University Press, 1992.

El autor es Doctor en Filosofía por la Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein). Es investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral, con foco en la intersección de la filosofía de la mente y de la persona y las ciencias cognitivas. También enseña Filosofía Moderna en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.