



Una recepción heterodoxa de Tomás de Aquino de la teoría del alma aristotélica

A heterodox Reception by Thomas Aquinas of the Aristotelian
Theory of the Soul

Jorge Martínez

 <https://orcid.org/0000-0001-6137-6237>

Universidad Gabriela Mistral
Chile

jorge.martinezbarrera6@gmail.com

Sumario

1. Introducción
2. Definición del alma
3. El intelecto y su carácter de “separado”
4. Conclusión

Resumen: En este trabajo me propongo abordar de manera breve y esquemática dos asuntos importantes aludidos por Aristóteles en el *Tratado sobre el alma* y la interpretación que de ellos efectúa Tomás de Aquino en algunos pasajes de su obra. Estos dos asuntos son: uno, el de la definición misma del alma propuesta por Aristóteles al comienzo del Libro II del *De anima* y la versión que Santo Tomás ofrece de esa definición. El otro asunto es el carácter del intelecto como parte del alma, y a la vez su carácter de “separado” del alma y del compuesto, o sea, del hombre mismo. Esta última separación queda puesta de manifiesto en el momento de la muerte, cuando lo único inmortal que permanece es el intelecto o mente.

Palabras clave: alma, intelecto, intelecto separado, inmortalidad

Abstract: In this paper I propose to deal briefly and schematically with two important issues alluded to by Aristotle in the *Treatise on the Soul* and the interpretation that Thomas Aquinas makes of them in some passages of his work. These two issues are: one, that of the very definition of the soul proposed by Aristotle at the beginning of Book II of *De anima* and the version that St. Thomas offers of that definition. The other issue is the character of the intellect as part of the soul, and at the same time its character as "separate" from the soul and the compound, that is, from man himself. This latter separation is made manifest at the moment of death, when the only immortal thing that remains is the intellect or mind.

Keywords : soul, mind, separated mind, immortality

1. Introducción

La apropiación tomasiana del *Tratado sobre el alma* de Aristóteles no está exenta de algunas dificultades. En este breve trabajo me concentro especialmente en dos de ellas. La primera es la definición misma del alma en el comentario de Santo Tomás. La definición aristotélica del alma subraya su carácter de substancia en el sentido de la forma, es decir, se trata de una "substancia formal". En el comentario al mismo pasaje donde Aristóteles define el alma Tomás de Aquino no introduce ninguna modificación, pero unas líneas más abajo sí lo hace. El Aquinate invierte esa definición sin justificación explícita y la reemplaza por "forma substancial". Creo que hay buenas razones para explicar este cambio.

El otro asunto "heterodoxo" es la interpretación tomasiana del carácter de "separado" del intelecto, que Aristóteles entiende en un sentido mucho más radical que Santo Tomás. Estimo que esos dos temas están motivados por la perspectiva finalística de Santo Tomás, que obviamente no coincide con la de Aristóteles. Para este último no es posible defender la inmortalidad del alma (más abajo expondré las razones por las cuales estimo que Aristóteles no puede suscribir a una teoría de la inmortalidad del alma), y de

ahí esa curiosa posición del intelecto “separado”, que Santo Tomás interpreta a favor de la tradición cristiana y en contra de los averroístas de su tiempo, pero insistiendo, erróneamente a mi juicio, en que ésa es también la posición de Aristóteles. Los pasajes en donde el Aquinate es muy explícito en cuanto al modo en que debe entenderse la separabilidad de la mente se concentran en la *Suma de Teología*¹ antes que en el comentario al *De anima*, aunque también cabe mencionar el opúsculo *De unitate intellectus contra averroistas* como uno de los lugares en donde Santo Tomás es muy enfático en atribuir a Aristóteles una teoría débil de la separación, es decir, no *in re*. No debemos dejar de mencionar tampoco las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, en donde entre otros muchos temas, se analiza también la posibilidad de que el cuerpo haya sido creado incorruptible, esepjando la incorruptibilidad del alma.²

2. Definición del alma

Después de algunos tanteos al comienzo del Libro II del *DA*, tanteos en los cuales el elemento común es el del carácter de *substancia* del alma, Aristóteles se decide por una definición. En ella quisiera resaltar el hecho de que el tipo de substancia que el alma es pertenece al orden de la *especie*. Y es una conclusión *necesaria*, nos dice el Estagirita:

(...) es forzoso <o necesario: *anankaïon*> entonces que el alma sea una substancia (*ousía*) en el sentido de la especie³ (*éidos*) de

¹ Por ejemplo: *STh* Ia, q. 76, a.1 ad 1.

² *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción, introducción y notas de Donato González Reviriego, O.P., en Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe (Madrid: B.A.C, 2001). Ver: Q. 1, ad 5.

³ Unas líneas más arriba (412a 7) Aristóteles ha hablado de la substancia en un doble sentido: “forma” (*morphé*) y “especie” (*éidos*), pero al momento de definir al alma, prefiere “especie” (*éidos*).

un cuerpo natural (*sómatos physikoû*) que posee la vida en potencia (*dynámei zoén éjontos*).⁴

Que Aristóteles haya dicho que entre los modos de comprender la substancia estén la forma (*morphé*) y la especie (*eídos*), no impide que en la acepción principal del término la substancia es el sujeto concreto, es decir, el conjunto de forma y materia, el *sýnolon* o la *ousía synamphóteros*.⁵ Y ciertamente el alma no es el compuesto, es decir, el alma no es el hombre. “(...) es evidente que el hombre no es sólo el alma, sino algo compuesto de alma y cuerpo”, escribe por su parte Santo Tomás.⁶

Ahora bien, si hablamos del alma como una substancia, lo hacemos en una acepción que no es la principal, asunto que está claramente expuesto en *Metafísica* 1029a 1-2: “el sujeto primero (*tò hypokeímenon prôton*) parece ser substancia en sumo grado (*málista gàr dokeî ênain ousía*)”. Claro que esto no excluye que la especie sea anterior a la materia (por cierto, la materia sólo puede definirse en relación a la especie) y es “más ente que ella” (*tò eídos tês hýles próteron kai mâllon ón: Met. 1029a 6*) y por eso es incluso anterior al compuesto.

En fin, no se ve claramente en el texto por qué Aristóteles, en la definición del alma, prefiere el término “especie” en vez de “forma”, pero sí está claro que ambos parecen ser sinónimos y que la acepción de “substancia” empleada no es la principal.⁷ En todo caso lo que realmente importa para el asunto tratado aquí,

⁴ Sigo la traducción de Boeri modificada, y he preferido el término “especie” en vez de “forma”, ya que así lo dice el texto aristotélico. Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010). El texto está en 412a 19-20.

⁵ Aristote, *Traité de l'âme*. Commentaire par. G. Rodier (Paris: Vrin, 1985), 165.

⁶ *Summa Theologiae*, Ia, q.75, a.4 c.

⁷ Hermann Bonitz, *Index aristotelicus*. Vol. V de las obras completas de Aristóteles, editadas por la Academia Regia Borussica (Berlín: 1870), 217-218. Ver también Jorge Evans Cívot, *Antología del Index aristotelicus de H. Bonitz* (Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2010), 154-170.

es que ya sea como forma o como especie, el alma es una substancia para Aristóteles y si quisiéramos conservar la otra nomenclatura, la de forma, diríamos que el alma es una *substancia formal*.

De hecho, ése es el modo como traduce E. Barbotin en la edición *Belles Lettres* del *DA*⁸. Barbotin traduce el nudo término *ousía* del texto griego como *substance formelle* (p.30). En el comentario específico a ese pasaje, que a mi juicio se parece más a una “expositio” que a una “sententia”, Tomás de Aquino no se separa del texto:

Sic igitur, cum sit triplex substantia, scilicet compositum, materia, et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam: neque est materia, quae est corpus subiectum vitae: relinquitur, per locum a divisione, quod anima sit substantia, sicut forma vel species talis corporis, scilicet corporis physici habentis in potentia vitam.⁹

Lo que no deja de llamar la atención es que Tomás de Aquino, sin que nada preanuncie su cambio, nos hable de “forma substancial” y no de “substancia formal”, invirtiendo la fórmula

⁸ Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin (Paris: Les belles lettres, 1989).

⁹ *Sent. De anima*, Lib.2, lect. 1, n.11 (Editio Leonina): “Así pues, al ser triple <el modo de entender> la substancia, a saber, el compuesto, la materia y la forma, y no siendo el alma el compuesto mismo, el cual es el cuerpo que posee la vida, ni la materia, que es el cuerpo sujeto de la vida, queda por descarte que el alma es substancia como forma o especie de tal cuerpo, a saber, del cuerpo natural que tiene la vida en potencia.” En estos pasajes que tratan esencialmente de la definición del alma, la *sententia* de Tomás de Aquino en poco difiere, tanto en el estilo como en el contenido, del comentario largo de Averroes. Ver: Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor (New Haven & London: Yale University Press, 2009). Las mayores diferencias aparecen en el comentario al Libro III, especialmente a partir del pasaje 430a 20-25, cuando Averroes emplea la discutible expresión “intelecto material”. Aunque él aclara en qué sentido ha de entenderse esta “materialidad” del intelecto, Tomás de Aquino se ensaña contra él por emplear esta expresión. Lo que Averroes entiende por “intelecto material” es exactamente lo mismo que el Aquinate entiende por “intelecto posible”, pero en fin, hay un mar de fondo con los averroístas que no le permite al de Aquino tomarse las cosas con un poco más de calma.

aristotélica sin dar mayores explicaciones. Este deslizarse hacia la expresión “forma substantialis” es progresivo, pero rápido y en el mismo *passus* comentado, y ya con un decidido carácter de “sententia”:

Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum, subdit quod anima est sic actus, sicut substantia est actus, id est sicut forma. Et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis, quale dictum est.¹⁰

Una rápida mirada a la expresión “forma substantialis” en el *Index Thomisticus* nos da un resultado de 361 empleos de la expresión en 228 lugares diferentes, lo cual habla de manera bastante elocuente de la importancia que la expresión tiene para el Aquinate. La dificultad que se nos presenta es que el Aquinate se refiere una y otra vez al alma humana como *forma substancial*, y atribuye esa expresión a Aristóteles. El hecho de intercambiar un adjetivo por un sustantivo no es un asunto menor, al menos en este tema.

La estrategia argumentativa seguida por Santo Tomás para deslizarse decididamente hacia la expresión “forma substancial” para referirse al alma, en vez de “substancia formal” o “substancia en el sentido de la especie”, que es la expresión aristotélica, se centra en la distinción entre la forma accidental y la forma substancial:

Sciendum autem est quod haec est differentia formae substantialis ad formam accidentalem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, sed ens actu tale vel tantum, utputa magnum vel album vel aliquid aliud huiusmodi. Forma autem substantialis facit esse actu simpliciter. Unde forma

¹⁰ Ibid. N. 13: “Y para que alguien no crea que el alma es acto a la manera de una forma accidental, agrega que el alma es acto, pero a la manera de la substancia, es decir, como forma. Y puesto que toda forma se da en una determinada materia, se sigue que ella es forma de un cuerpo, tal como se ha dicho.”

accidentalis advenit subiecto iam praeexistenti actu. Forma autem substantialis non advenit subiecto iam praeexistenti in actu, sed existenti in potentia tantum, scilicet materiae primae. Ex quo patet, quod impossibile est unius rei esse plures formas substantiales; quia prima faceret ens actu simpliciter, et omnes aliae advenirent subiecto iam existenti in actu, unde accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu, non enim facerent ens actu simpliciter sed secundum quid.¹¹

En cuanto a las razones que pudo haber tenido Santo Tomás para realizar esa inversión de la expresión aristotélica, no podemos sino suponerlas a manera de hipótesis, ya que no contamos con ninguna explicación de su parte. Y precisamente, a manera de hipótesis, quisiera sugerir que al hablar de “forma substancial” en vez de “substancia formal”, queda asegurada la individualidad del alma con mayor firmeza. Y esto es importante porque el tipo de alma que interesa al Aquinate es la humana, y no cualquier alma. Es posible que a Aristóteles también le interese prioritariamente el alma humana, pero respecto de ella se presentará una dificultad, a saber, la de su inmortalidad, para la cual el Estagirita no tiene una respuesta concluyente.¹² Y esto nos lleva al segundo asunto.

¹¹ Ibid. N. 14: “Es preciso saber que entre la forma accidental y la forma substancial existe esta diferencia: la forma accidental no produce un ente en acto sin más, sino un ente en acto de tal cualidad o cantidad, como por ejemplo grande o blanco o alguna cosa parecida. La forma substancial en cambio produce el ser en acto sin más; por consiguiente, la forma accidental sobreviene a un sujeto ya existente en acto. La forma substancial no sobreviene a un sujeto preexistente en acto, sino a un sujeto existente en potencia solamente, a saber, la materia prima. Así pues, es imposible que haya muchas formas substanciales de un mismo ser, pues la primera produciría un ente en acto sin más, y todas las otras formas sobrevendrían a un sujeto preexistente en acto, y por lo tanto ellas sobrevendrían a este sujeto accidentalmente. En efecto, ellas no producirían un ente sin más, sino de acuerdo con algún aspecto accidental.”

¹² Estoy de acuerdo en lo esencial con Matías Leiva, pero mi discrepancia mayor es que él supone que la inmortalidad del alma queda sin respuesta para Aristóteles, mientras que yo sostengo que no es posible afirmar esa inmortalidad desde Aristóteles, y que para hacerlo, necesariamente se debe tergiversar su texto, como de hecho hace Santo Tomás. Matías Leiva, “Aporetic immortality: From Aristotle to Thomas Aquinas”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 15, n. 2 (2022): 129-152.

3. El intelecto y su carácter de “separado”

En cuanto al segundo tópico, es decir, si el intelecto es una parte del alma, los textos aristotélicos expresan una doctrina que por momentos parece algo ambigua. Podríamos reunir dos grandes grupos de textos, en los cuales en unos el intelecto es tratado como una parte del alma, y en otros el intelecto *no* es una parte del alma, sino que está “separado” de ella. No es difícil establecer este inventario bivalente, cosa que nos deja en cierto estado de perplejidad. De todos modos, la sentencia definitiva parece inclinarse más bien por la idea de que el intelecto *sí* es una parte del alma, pero el modo en que lo es no permitiría hacer de él una forma del cuerpo, y por eso se habla de él como algo “separado”. Sin ánimo de adelantar conclusiones, diré que para Tomás de Aquino la separabilidad de la cual habla Aristóteles no impide que el intelecto *sí* sea forma del cuerpo, contraviniendo expresamente el texto aristotélico.

Probablemente el pasaje aristotélico más representativo de que el intelecto *sí* es una parte del alma está al comienzo mismo del Libro III, en 429a 10-24:

En cuanto a la parte del alma con la cual el alma conoce y piensa, ya sea que se trate de algo que es separable o de algo que no es separable en magnitud, sino conceptualmente, debemos examinar en qué consiste su diferencia y cómo a veces se produce el inteligir (...). Por consiguiente, el denominado ‘intelecto del alma’ -me refiero al intelecto con el cual el alma piensa y hace juicios- no es nada en acto antes de inteligir.

No queda claro aquí cómo el intelecto podría ser separable según la cosa en sí misma y a la vez ser parte del alma.

Como quiera que sea, el texto aristotélico es muy claro en cuanto a las dos modalidades de la separación, es decir, una según el concepto (*katà lógon*), otra según la “magnitud” (*mégethos*), es decir, *in re*. Llama la atención que, ya en el último libro del *DA*,

Aristóteles no parece decidirse aún respecto del tipo de separabilidad del intelecto. Hay que esperar todavía al capítulo 5 de este libro III para saber cuál es la posición final del Estagirita, pero citaré ese pasaje más adelante.

El concepto de “separado”, del cual se ocupa Tomás de Aquino no solamente en el *Comentario*, sino de manera más sistemática en la *Suma de Teología* y en su Opúsculo *De unitate intellectus* escrito contra los averroístas, es entendido por el Aquinate en un sentido que podríamos llamar *débil*, no *in re*.

Vemos sumariamente algunos de esos pasajes.

ST, Ia, q.76, a.1: “El principio intelectual, ¿se une o no se une al cuerpo como forma?”.

En el argumento *Sed contra*, el Aquinate parece poner a Aristóteles contra sí mismo:

En cambio, según el Filósofo en *Met.* VIII (1043a 19) la diferencia procede de la forma. Pero la diferencia constitutiva del hombre es *racional*; y le corresponde al hombre en virtud del principio intelectual. Por lo tanto, el principio intelectual es la forma del hombre.

En la respuesta al primer argumento de ese artículo, el Aquinate entiende esta separación por el hecho de que, efectivamente, el intelecto no es facultad de ningún órgano corporal. “Sin embargo, escribe, está en la materia por cuanto que la propia alma, a quien pertenece tal facultad, es forma del cuerpo y término de la generación humana”.

No obstante, de los textos aristotélicos que estamos considerando, no aparece esta idea de que el intelecto esté en la materia. Hay un pasaje de la *Física* (194b 12ss.) en donde Aristóteles menciona esa posibilidad, pero lo hace de un modo que no autoriza una extrapolación al asunto de la separabilidad del intelecto. Es decir, si está separado, ¿cómo podría argumentarse que está en la

materia? Esto último no resulta lo suficientemente claro y en todo caso, es una propuesta de indagación formulada por Aristóteles. Es decir, se trata de investigar el modo en que podría afirmarse que una forma está en la materia, lo cual en el caso del intelecto presenta no pocas dificultades reconocidas por el mismo Aristóteles en *De anima* 403a 5: “Por cierto que entender (*labéin*) esto es necesario, pero difícil”.

Sin embargo, para Aristóteles, esta separación del intelecto es entendida en un sentido radical, no meramente conceptual, como cree Tomás de Aquino. No entraré aquí en la polémica del intelecto agente o el intelecto pasivo ya que el trabajo de François Nuyens¹³ nos muestra que este es un asunto no desarrollado por Aristóteles, sino por comentaristas posteriores. En todo caso, creo que tiene razón Boeri cuando comenta que el Estagirita no se está refiriendo a dos tipos de intelecto, sino a dos usos o funciones del mismo intelecto¹⁴.

Quisiera sugerir que la idea de que la mente o intelecto es una parte del alma, pero no forma del cuerpo, es una concepción a la cual Aristóteles se ve llevado por necesidad, aun cuando en principio suena un tanto absurda. ¿Por qué el intelecto no puede considerarse una parte plena del alma, entendiendo lo de “parte” en un sentido débil, como lo hace Santo Tomás? Citaré unos pocos pasajes del *De anima* y propondré una posible respuesta a esta pregunta.

En *De anima* 408b 18 ss. leemos que

el intelecto, por su parte, que es una cierta substancia (*ousía tís ousa*), parece sobrevenir (a nosotros) y no estar sujeto a destrucción. (...) Es también por eso que, una vez que éste (el

¹³ François Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Préface par Augustin Mansion (Louvain-La Haye-Paris: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1948).

¹⁴ Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri (Buenos Aires: Colihue, 2010). Nota 340.

compuesto) es destruido, no recuerda ni ama, pues (aquellas actividades) no lo eran del inteligir, sino del individuo que pereció. El intelecto es sin duda algo más divino (*theióteron*) e impasible (*apathés*).

Más divino e impasible que el alma y el individuo, podríamos suponer.¹⁵

Y en 413a 4 ss. leemos:

Hay en efecto partes del alma cuya entelequia es la de los órganos del cuerpo. Pero no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación porque no son entelequia de ningún órgano corporal.

Esta última observación, como bien señala la nota de Barbotin al pasaje citado¹⁶, prepara la teoría del intelecto separado que es explícita y fuertemente afirmada en el capítulo 5 del libro III, que citaré en un momento más.

Pero continuemos ahora con 413b 25 ss:

En cuanto al intelecto y la facultad especulativa, el asunto no es evidente, pero parece que sea otro género de alma (*psychés génos héteron einai*), y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible.¹⁷

¹⁵ Escribe Boeri, *ibid.* nota 125: “Como he tratado de mostrar en la Introducción, sección 1.1, hay una razón sistemática de fondo dentro del *DA* que va en contra de suponer que Aristóteles sostiene que el alma es inmortal: se trataría de una forma separada (y no sólo conceptualmente) del compuesto, con lo cual se iría en contra de uno de los principios fundamentales del hilemorfismo (*i.e.* la forma se da *en* el compuesto).

¹⁶ Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin (Paris: Les belles lettres, 1989). Nota 2, p. 81

¹⁷ Ver nota 172 de Boeri al texto traducido (p. 66): “Se refiere, claro está, al alma racional. Sobre las dudas que manifiesta Aristóteles a lo largo de todo el tratado respecto de la posibilidad de que pueda existir este tipo de alma separada del cuerpo me permito remitir a la Introducción, sección 1.1, donde presento un argumento conceptual y textual para mostrar que hay más razones para creer que Aristóteles *no* suscribe la inmortalidad del alma después de la muerte, que sería un caso de ‘separabilidad’ o, más precisamente, un caso de una forma que no se da en un compuesto, violando un principio básico del hilemorfismo (...)” (itálicas de Boeri).

En 415a 11-12, leemos: “En cuanto al intelecto, eso pertenece a otro discurso”. El *héteros lógos*, evidentemente es otro distinto al discurso sobre el alma.

Y ahora sí, vamos a lo que parece ser la sentencia definitiva de Aristóteles en cuanto a si la mente o intelecto es una parte del alma o no, y especialmente si le cabe un papel de entelequia del cuerpo o de alguna parte del cuerpo. El pasaje decisivo que ha venido preparándose, puede verse a partir del capítulo 4 del Libro III del *De anima*:

429b 5: “La facultad sensitiva en efecto, no se da sin un cuerpo (*ouk áneu sómatos*), en tanto que el intelecto está separado (*hó de noús choristós*).

430a 17: “Y este intelecto es separado (*choristós*), sin mezcla (*amigués*) e imposible (*apathés*), siendo sustancialmente (*ousía*) en acto” (*ón enérgueia*).

Y en el contundente pasaje que remata todo lo anterior, 430a 22-25 leemos: “Una vez separado, sin embargo, eso solo es lo que precisamente es, y eso solo es inmortal y eterno”. Tal como señala el traductor Barbotin, esta separación es la que sucede en un momento dado de la existencia humana: el momento de la muerte.¹⁸

Enfatizo la expresión “esto solo es inmortal y eterno” (*toúto mónon mèn athánaton kai áidion*). Esto solo, es decir, la mente, no el alma. Creo que ésta es la posición final de Aristóteles respecto del tipo de separación del intelecto, y si esto es así, el intelecto no puede ser forma del cuerpo. Y si no lo es, no se ve de qué manera puede ser una parte del alma.

En una palabra, para Aristóteles la inmortalidad de la mente es algo innegociable, pero ¿se sigue de eso que el alma también lo sea? Creo que no, ya que él ha afirmado que el alma no es cuerpo

¹⁸ Barbotin, nota 4 a la p. 82, que se lee en la p. 107.

ni se da sin el cuerpo (*De anima* 414a 19-20: *met'áneu sómatos éinai méte sóma ti hé psyché*), pero después de la muerte ya no hay cuerpo. En esto hay perfecta coherencia con el carácter de *forma* del alma, ya que la forma no se da sin el compuesto. Y el compuesto ya no es tal después de la muerte, con lo cual no hay razón alguna para suponer la inmortalidad del alma, ya que ésta, como acabamos de ver, *no se da sin el cuerpo*. Esta última es una tesis fuertemente defendida y con buenos argumentos por Boeri a lo largo de toda su traducción y en la Introducción de su trabajo.

Tomás de Aquino en cambio defiende la inmortalidad del alma humana, ya que se trata de una entidad espiritual, subsistente, y por lo tanto no sujeta al cambio substancial implicado en la muerte. Como quiera que sea, después de la muerte, el alma no pierde su carácter de forma del cuerpo, aunque ya no haya cuerpo. Con toda razón el Aquinate escribe que el alma conserva su “apitud e inclinación natural a unirse a un cuerpo”.¹⁹

Ciertamente, es impensable un alma sin el cuerpo, pero no estoy seguro de que esto sea argumento suficiente para afirmar su inmortalidad, si es que ésta debemos entenderla desde Aristóteles. Quisiera dejar en claro que hay buenas razones para suponer la inmortalidad del alma, pero esas razones no deberían acudir a Aristóteles.

La razón por la cual Tomás de Aquino puede defender la inmortalidad del alma es la misma por la cual el intelecto es forma del cuerpo; es decir, al ser el intelecto inmortal, hace que el alma humana en su totalidad también lo sea. Sin embargo, si el alma humana, o principio intelectual, como también la llama el Aquinate, es inmortal, el cuerpo también puede serlo.

Estoy sugiriendo que el dogma de la resurrección no podría tener sustento en una teoría que afirme la separación *in re* del

¹⁹ *Summa Theol.* Ia, q. 76, a.1 ad 6.

intelecto, pero naturalmente, esto ya nos pone a una distancia abismal de Aristóteles. En suma, *estimo que la teoría absurda de la separación real del intelecto respecto del alma es una conclusión a la cual se ve obligado el Estagirita porque no puede dar razón de la muerte humana* (¡y obviamente mucho menos de una posible resurrección después de la muerte!).

Así entonces, desde el punto de vista de la fidelidad al texto aristotélico, los pasajes de Santo Tomás son deficientes. Pero desde el punto de vista de la coherencia doctrinaria, o incluso desde el mismo sentido común, los argumentos del Aquinate son inatacables, por lo cual podríamos concluir que el destino del hombre no es la muerte, sino la vida eterna.

4. Conclusión

Toda esta discusión acerca del carácter de forma del cuerpo que posee el intelecto se enmarca en la polémica contra los averroístas parisinos, quienes parecen objetar a Santo Tomás su más que elástica apropiación del *DA*, especialmente en lo que hace al asunto de la mente. Por eso, desde el punto de vista de la fidelidad al texto aristotélico, tienen razón los averroístas, inspirados en los lúcidos comentarios de Averroes, a quien el Aquinate debe nada menos, entre otras cosas, que el estilo mismo de comentario. Pero desde el punto de vista de la doctrina e incluso del sentido común, tiene razón Santo Tomás contra los averroístas y contra Averroes. Finalmente, es evidente que hay mucho en juego aquí, ya que es difícil de aceptar que el Aquinate se permita un juego de palabras sumamente vulgar con el nombre de Averroes, el cual emparenta con la acción de aberrar.²⁰

²⁰ *De unitate intellectus*, 59 (Ed. B.A.C.): (...) Unde miror est quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse gloriantur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroeo oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae peripateticae depravator. (“Por lo tanto me sorprende de qué Peripatéticos

Con todo, es preciso concluir que la apropiación del texto aristotélico por parte de Santo Tomás no está exenta de dificultades, y no deja de llamar la atención su insistencia en tomar sólo aquellos pasajes que apoyan sus conclusiones cristianas y negar enfáticamente los otros que no las apoyan. Estos últimos, sin embargo, como bien señalan los averroístas y Averroes, son los que reflejan el pensamiento final de Aristóteles. El Estagirita seguramente hubiera aprobado el desdén con el que los filósofos del Areópago trataron a San Pablo cuando en su discurso apareció el asunto de la resurrección.²¹

Referencias bibliográficas

- Aristote, *De l'âme*. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes par E. Barbotin. Paris: Les belles lettres, 1989.
- Aristóteles, *Física*. Libros I – II. Traducción, introducción y comentario: Marcelo D. Boeri. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1993.
- Aristote, *Traité de l'âme*. Commentaire par G. Rodier. Paris : Vrin, 1985.
- Aristóteles, *Acerca del alma*. Traducción, notas, prólogo e introducción: Marcelo Boeri. Buenos Aires: Colihue, 2010.
- Aristóteles, *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987.
- Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*. Translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart, subeditor. New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- Bonitz, Hermann. *Index aristotelicus*. Vol. V de las *Obras Completas* de Aristóteles editadas por la Academia Regia Borussica. Berlín: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1870.
- Evans Civit, Jorge, *Antología del Index aristotelicus de H. Bonitz*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2010.
- Leiva, Matías, “Aporetic immortality: From Aristotle to Thomas Aquinas”. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 15, n. 2 (2022): 129-152.
- Nuyens, François, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Préface par Augustin Mansion. Louvain-La Haye-Paris: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université catholique de Louvain, 1948.

pueden presumir <los averroístas> haber tomado ese error <el de la unidad del intelecto>, a no ser que tengan en menos juzgar rectamente con los demás Peripatéticos, y prefieran aberrar con Averroes, que más bien que Peripatético ha sido un corruptor de la filosofía peripatética”.

²¹ *Hechos de los Apóstoles*, 17: 22-33.

Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité de l'âme d'Aristote*. Introduction, traduction et notes par Jean-Marie Vernier. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2007.

Tomás de Aquino, *Sentencia libri De anima*, liber II, <https://www.corpusthomicum.org/can2.html>.

Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. Cura Fratrum eiusdem Ordinis. Madrid: B.A.C, 1978.

Tomás de Aquino, *De la unidad del entendimiento*. Traducción, Introducción y Notas de Ableardo Lobato, O.P. en *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: B.A.C., 2001, Vol. 1.

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*. Traducción, introducción y notas de Donato González Reviriego, O.P., en Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas*. Edición bilingüe. Madrid: B.A.C., 2001

El autor

Jorge Martínez es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). *Master of Arts* y Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica). Actualmente es profesor a tiempo completo en la Universidad Gabriela Mistral, Santiago de Chile.

jorge.martinezbarrera6@gmail.com