

Apuntes comparativos sobre la unión del alma y el cuerpo según Santo Tomás y Spinoza

Luis Omar Díaz Chocobar \*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen:

En la presente investigación, daremos cuenta de los principales articuladores conceptuales en los sistemas de santo Tomás y Spinoza, respecto a la problemática de la unidad alma-cuerpo. Se recolectarán los puntos de encuentro entre ambas visiones para, desde ahí, actualizarlas en torno al actual dilema mente-cerebro. Se constatará que –a pesar de la controversia transcendencia/inmanencia, finalidad/eficiencia, hilemorfismo/materialismo y perfección relativa/perfección absoluta– santo Tomás y Spinoza coinciden en (1) recalcar la necesaria unidad entre alma y cuerpo, (2) basándose en la perfección inherente a toda la Naturaleza, en tanto *creación* (santo Tomás) o *expresión* (Spinoza) de Dios.

Palabras Claves: Alma, cuerpo, inmanencia, Spinoza, Tomás de Aquino.

Abstract:

In the present investigation, we will expose the main conceptual articulators of Aquinas's and Spinoza's systems, regarding the problem of the unity between soul and body. It will collect the points of intersection between both philosophies to update them and approaching the current mind-brain dilemma. It will be recognized that -despite the controversy transcendence/immanence, purpose/efficiency, hylomorphism/materialism and relative perfection/absolute perfection- St. Thomas Aquinas and Spinoza agree (1) to emphasize the necessary unity between soul and body, (2) based on the inherent perfection of all nature, as *creation* (St. Thomas) or *expression* (Spinoza) of God.

Keywords: Body, immanence, soul, Spinoza, Thomas Aquinas.

---

\* Candidato a Doctor, Becario CONICYT.

## Introducción

Ante la problemática actual de la relación alma-cuerpo, Martínez Barrera<sup>1</sup> señala que posiciones teóricas como la de Francis Crick (desde el ámbito de la neurología), a partir del desentrañamiento de la hélice del ADN, tienden o quieren eliminar nociones como “alma”, “espíritu”, etc.<sup>2</sup> En efecto, en medicina y en ciencias, la palabra “conciencia” ha devenido en la noción más empirista de “mente” (para así conjurar las posibles referencias a lo religioso y lo pseudo-científico). Ahora bien, el peligro subyacente a dicha visión es reducir lo mental a lo cerebral-corporal, estableciendo un nexo causal de estímulo-respuesta entre los elementos de dicho binomio. Esto tendría consecuencias fuertes, por ejemplo en ética, pues se anularía toda posible o actual libertad del ser humano: si toda acción, reacción y pasión se sigue necesariamente de un estímulo externo, seríamos ontológicamente inerciales, sin posibilidad de decisión.

Para Martínez Barrera, dicho *fisicalismo* extremo es puesto en entredicho por autores como el psicólogo Michael Gazzaniga o el filósofo Jaegwon Kim, quienes, retomando la noción de neuroética (acuñada por el ensayista W. Safire), indican que, si bien “la parte de la actividad mental cognitiva e intencional vinculada con el comportamiento sería reducible a lo neuronal [...] no sucedería lo mismo con los *qualia* [las afecciones derivadas de la sensibilidad, ya

---

<sup>1</sup> Cf. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. “Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos”, en *Sapientia*, vol. 67, (2011), p. 235. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alma-cuerpo-mente-santo-tomas.pdf> - Consultado 10-05-2013. Martínez señala que el nacimiento oficial de la cuestión mente-cerebro se remonta a dos artículos pioneros aparecidos en 1958 y en 1959 escritos por Herbert Feigl el primero y J.J.C. Smart el segundo” [Cf. FEIGL, Herbert. “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Ed. Herbert Feigl, Grover Maxwell and Michael Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958) II; Cf. SMART, J. J. C., “Sensations and Brain Processes”, en *Philosophical Review*, n° 68 (1959), pp. 141-156].

<sup>2</sup> Crick fue un físico, biólogo molecular y neurocientífico británico, quien pensaba que no somos más que un paquete de neuronas [Cf. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (Touchstone, London- New York, 1995), p. 3]. También podemos colocar en la línea physicalista al neurólogo portugués Antonio Damasio y al filósofo norteamericano John Searle (con su *naturalismo biológico*), para quienes la “conciencia”, *grosso modo*, sería un proceso emergente de matriz biológica, química y física, pero irreductible a ésta. Sin embargo, para ambos autores la estructura y “nacimiento” de la conciencia nos será incognoscible hasta que la ciencia logre el “mapeo” completo de la actividad cerebral.

perceptivas, ya reflexivas]”.<sup>3</sup> Por otra parte, a partir de una distinción entre la mente como una capacidad del alma, y ésta como una actividad vital más amplia, y contra a la ontología que opera tras una postura *fisicalista* dura, autores como Beuchot, apoyándose en A. Kenny y Wittgenstein, adhieren a los argumentos que ven a los eventos mentales como no-reducibles al cuerpo, pero tampoco absolutamente separables de éste. Tanto para Beuchot como para Kenny, no es lo mismo *criterio* que *síntoma*: los actos cerebrales son síntomas de cierta actividad mental; en tanto que el criterio es la ejecución de la actividad.<sup>4</sup> Siguiendo esta línea, N. Malcolm dirá, contra el materialismo monista,<sup>5</sup> que la identidad cerebralmente que éste postula es sólo contingente, pero no “estricta”;<sup>6</sup> de lo contrario, tal como apunta Beuchot, un evento mental y uno cerebral tendrían el mismo espacio-tiempo, lo cual haría verificable a la mente de modo empírico. Este hecho es poco plausible, aún para los materialistas nombrados.<sup>7</sup> Con todo, aun cuando se sostenga la identidad contingente y la posibilidad empírica de verificar un proceso cerebral, no hay método posible para corroborar que un pensamiento ocurrió dentro del cráneo. En conclusión, y siguiendo a Beuchot, creemos que actualmente sólo podemos dar cuenta de manera insatisfactoria de los procesos mentales (mediante signos expresivos exteriorizables), lo cual es algo conceptualmente diferente al mapeo cerebral.<sup>8</sup>

Ahora bien, entre ambos extremos de la discusión actual sobre alma, en general y paradójicamente, no se habla de alma o espíritu, sino de mente, por las razones vistas más arriba. Creemos que retomar la noción de alma, tal y como la tradición filosófica escolástica y moderna la elaboró, daría luces nuevas a dicha problemática, con la ventaja de no caer en reducciones materialistas o idealistas y

---

<sup>3</sup> MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Op. cit. (1), p. 237; Cf. KIM, Jaegwon, *Physicalism, or something near enough* (Princeton University Press, Princeton-Oxford, 2005); Cf. GAZZANIGA, Michael, *The Ethical Brain* (New York- Dana Press, Washington, 2005).

<sup>4</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomas de Aquino* (Editorial San Esteban, Salamanca, 2008), p. 48; Cf. KENNY, Anthony. *Metaphysics of the Mind*, (Clarendon Press, Oxford, 1989), p. 5.

<sup>5</sup> En especial el de J. J. C Smart [“Sensations and Brain Processes”, en *Philosophical Review*, n° 68 (1959); “Materialism”, en *Journal of Philosophy*, n° 60 (1963)] y de U. T. Place [“Is Consciousness a Brain Process”, en *British Journal of Psychology*, n° 47 (1956)].

<sup>6</sup> Cf. NORMAN, Malcolm. *Problems of Mind. From Descartes to Wittgenstein* (Harper & Row, New York, 1971), pp. 65-66.

<sup>7</sup> Cf. BEUCHOT, Mauricio. Op. cit. (4), p. 49.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.* p. 50.

de retomar un concepto ontológico sólido desde donde establecer, claramente, la implicancia mutua entre lo intangible y lo tangible. Es por esto que revisaremos y contrastaremos dos posiciones opuestas, pero cuyo factor común es el desarrollo de unas ontologías donde cuerpo y alma son inescindibles en el ser humano: la posición presentada por santo Tomás en la cuestión cinco de *De potentia Dei* (1265-67), y la expuesta por Spinoza en *Ethica more geometrico demonstrata* (1637).<sup>9</sup> Adelantando conclusiones, diremos que la postura tomasiana asegura la unidad esencial cuerpo-alma por la acción creadora de Dios, en tanto causa trascendente que hace al cuerpo tan necesario como el alma, a pesar de la prerrogativa divina de ésta; por su parte, Spinoza asegura la unidad esencial de cuerpo-alma por la acción productora de un Dios que es homologado con la Naturaleza, en tanto causa inmanente que hace del cuerpo y el alma ámbitos equivalentes y perfectos, a pesar de la prerrogativa epistemológica de la última. Aunque las diferencias entre ambos filósofos son fuertes, nuestro propósito es suspenderlas y tomar los puntos en común que puedan tener, para así detectar argumentos que nos ayuden a esclarecer porqué cuerpo y alma, o cerebro y mente, son inescindibles y a la vez irreductibles entre sí.

En vistas a lograr nuestro objetivo, primero analizaremos la expresión tomasiana: “el alma unida al cuerpo es más semejante a Dios”, presente en *De potentia Dei* (cuestión quinta, artículo 10). Luego analizaremos la noción del alma como idea del cuerpo, tal y como se encuentra en la segunda parte de la *Ethica* de Spinoza. Por último, contrastaremos las conclusiones de ambas posturas y enfocándonos en los puntos en común, trazaremos una serie de argumentos que, esperamos, sirvan para actualizar la necesaria unidad, irreductibilidad e implicancia mutua entre cuerpo y alma.

## I. Alma, cuerpo y perfección en santo Tomás

Las *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei* (1265- 1266/67) se insertan en la llamada segunda etapa del pensamiento del Doctor Angelical (1259–1273),

---

<sup>9</sup> Utilizaremos la edición y traducción preparada por Vidal Peña (Editorial Nacional, Madrid, 1984), por ser la más accesible en habla hispana. A lo largo de nuestro artículo representaremos esta obra como *Ética*, y utilizaremos el modo ya tradicional de citas por libro (por ejemplo, libro I), proposición (prop.), demostración (dem.), corolarios (col.), definición (def.), lema (lem.), etc.

mientras este realizaba su magisterio en Roma,<sup>10</sup> época que se caracteriza por la subsunción de las ideas de corte agustiniano, platónico y neo platónico, por y dentro de un aristotelismo remendado a la luz de la fe católica. Tanto *De Veritate* como *De potentia Dei*, se incluyen dentro del grupo de las cuestiones disputadas.<sup>11</sup> Ésta última habla sobre la simplicidad de Dios y la Trinidad de las personas, siendo antecedente directo de la *prima pars* de la *Summa Theologica* y marca, además, la madurez del pensamiento de Santo Tomás.<sup>12</sup> Así, la *Summa* aparece como el resultado sintético de la tarea investigativa del Aquinate; en tanto que *De Potentia* sería la expresión del proceso mismo de dichas investigaciones.<sup>13</sup>

La cuestión quinta de *De potentia* trata sobre la conservación en el ser (*esse*) de lo creado, por parte de Dios. Los diez artículos que la constituyen se pueden agrupar en tres sub temáticas: sobre la conservación *per se* (artículos 1 y 2), sobre la aniquilación (artículos 3 y 4), y sobre el fin del mundo (los restantes seis artículos).<sup>14</sup> El artículo diez, el cual nos compete, se encuentra en este último grupo, y versa sobre la permanencia de los cuerpos humanos cuando cese el movimiento del cielo. Siguiendo la dialéctica medieval, el Aquinate presenta

---

<sup>10</sup> Cf. BALLESTEROS, L., MOROS, E. “Introducción”, en Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, (Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 124 (2001), Pamplona), p. 5.

<sup>11</sup> Cf. Las “cuestiones disputadas”, como señala Alberto Relancio, eran verdaderos eventos intelectuales, propios de las universidades del siglo XII y XIII. Se trataban de una discusión oral entre *magistros*, basada en la silogística aristotélica, donde imperaba la dialéctica, es decir, la presentación de tesis contrarias a las que se defendían para reducirlas al absurdo, mediante una compleja argumentación con apelación a las “autoridades” y a la razón. El objetivo de las disputas era resolver las contradicciones, teóricas o prácticas, de modo que las posibles soluciones siempre debían responder a un cuerpo doctrinal coherente y universal [Cf. BALLESTEROS, L., MOROS, E. “Introducción”, Op. cit. (10), pp. 5-6; Cf. RELANCIO, Alberto. “Las universidades medievales”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media, Actas VIII y X* (Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, Canarias, 2007) p. 330].

<sup>12</sup> Cf. WEISHEIPL, James. *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*. (Eunsa, Pamplona, 1994), p. 237.

<sup>13</sup> Cf. FUSTER PERELLÓ, S. “La Naturaleza Divina. Introducción a las cuestiones 2 a 26”, en Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (BAC, Madrid, 2001), p. 104; Cf. LAFONT, Ghislain. *Estructuras y método en la Suma Teológica de santo Tomás de Aquino* (Rialp, Madrid, 1964), p. 80. Sobre la unidad teórica y formal de las diez cuestiones de *De potentia*, en tanto respuesta integral al emanacionismo de Avicena, ver: ZEDLER, Beatrice. “Saint Thomas and Avicena in the *De potentia Dei*”, en *Traditio*, n° 6 (1948), p. 109.

<sup>14</sup> Cf. PRIETO, Nicolás. “Nota introductoria”, en Tomás de Aquino, *De potentia, 5. La conservación*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico* (Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 184 (2005), Pamplona), p. 5.

primero las objeciones, de las cuales la quinta niega que el cuerpo sobreviva al fin del mundo, pues la perfección del hombre es asemejarse a su fin máximo, a Dios, y en tanto Él es incorpóreo, sólo como alma el ser humano alcanzará la bienaventuranza del paraíso.<sup>15</sup>

Esto se refuerza además con dos postulados ontológicos fuertes: la necesidad absoluta de la materia, por la cual todo cuerpo no puede escapar a la corrupción (objeción tres), y la necesaria separación del alma y el cuerpo para la perfección del intelecto, pues las formas separadas de la materia son más unidas en sí que las que están unidas a un cuerpo (objeción seis).<sup>16</sup> De las muchas aristas de tales argumentos, la que nos compete y aparece como fundamental es la superioridad ontológica del alma-forma-intelecto respecto al cuerpo-materia, cuestión que tiene sus principales raíces en la obra de Platón (quien se nutre de orfismo y pitagorismo) y de san Agustín (que retoma tesis claves del neoplatonismo).<sup>17</sup> Revisemos brevemente las notas características de estos filósofos en relación a la relación alma-cuerpo.

### **I.1. El trasfondo platónico-agustiniano de las objeciones contra el cuerpo**

Santo Tomás retoma de Platón la distinción entre el alma y el cuerpo, según la cual el alma *es* el hombre (visión a la que adherirá san Agustín), y cuyo fin es hacer que tendamos a la Verdad.<sup>18</sup> Estamos frente a un dualismo antropológico, pues el alma pertenece al mundo inteligible y es semejante a las Ideas (eterna, inmaterial, simple e inmortal), en tanto que el cuerpo es parte del mundo sensible (temporal, material, compuesto y mortal).<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. q5, a10, ob.5. Op. cit. (10) p. 91.

<sup>16</sup> Cf. Ibid. q5, a10, ob.3, 6. pp. 91-92.

<sup>17</sup> Filósofos que el Aquinate cita en la respuesta general a las objeciones del artículo que estamos analizando, y que (además de referencias a Porfirio -232-304-, Orígenes -185-254- y Pseudo Gregorio de Nisa -335-394-), son la piedra angular de la concepción espiritualista del ser humano, la cual concibe la unión cuerpo-alma como accidental [Cf. Ibid. pp. 93-94]. Es notable indicar que el “espiritualismo” aún persiste, pero en su forma degradada, guardando algunos de sus puntos esenciales, por ejemplo cuando hablamos de los muertos como si aún estuvieran “por ahí”, pensando, mirando e incluso con voluntad de contactarnos.

<sup>18</sup> Cf. PLATÓN, *Fedro*, 279 b 8-c 3, en *Obras completas*. (Edición de Patricio de Azcárate, Madrid, 1871) II; Cf. GRABMANN, Martín. *Santo Tomás de Aquino* (Labor, Barcelona, 1952), p. 109.

<sup>19</sup> Cf. PLATÓN, *Timeo*, 46 d 5-7, en *Obras completas*, Op. cit. (18), VI. En el libro IV de la *República*, Platón da a entender que el alma posee tres “partes” o “funciones”: la racional, la irascible y la concupiscible; en el *Timeo*, parece que entiende esas “partes” como tres tipos de almas. Sin

Así, la unión del alma y el cuerpo será contingente, ya que éste vendría a ser la prisión de aquella, castigo por una “falta” cometida en el mundo inteligible (noción de evidente influencia órfico-pitagórica), por esto la vuelta al mundo eidético (mediante la *anámnesis* o recuerdo de las ideas “ejemplares”) será un proceso de purificación contra lo corporal. Si el alma no logra purificarse, una vez muerto el cuerpo, se reencarnará (*metempsicosis*) en otros cuerpos hasta lograr la *anámnesis*. Esto significa que ella puede existir sin el soporte material del cuerpo, luego, no tiene por qué desaparecer tras la muerte de éste. Por ende, el alma en su parte o “función” racional es una substancia necesaria en sí, respecto a la cual el cuerpo y la unión con éste sólo tienen un papel negativo y accidental.

San Agustín, asumiendo lo anterior (así como la influencia neoplatónica), dirá que el ser humano es el alma racional (la cual es substancia simple por derecho propio),<sup>20</sup> y, por lo tanto, no puede ser forma del cuerpo, sino que lo utiliza. Si bien el obispo de Hipona entenderá al hombre como un compuesto de cuerpo y alma,<sup>21</sup> ésta será superior, plena, inmaterial e inmortal;<sup>22</sup> siendo la unión de esos principios ontológicamente accidental. A partir de la teología de la Gracia y del Pecado Original, san Agustín constatará que el cuerpo es la prisión de alma, su castigo por el pecado primigenio, cuya salvación es la ascensión mediante la fe y la razón, guiada *por* el amor de Dios.<sup>23</sup> Sin embargo, la unidad del ser humano

embargo, en *Fedro* se sostiene la unidad del alma, a la vez que su parte racional es la más divina y eminente: “[...] el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero, los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza, pero, en los demás seres, su naturaleza está mezclada de bien y de mal. Por esta razón, en la especie humana, el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente; y un tronco semejante no puede dejar de ser penoso y difícil de guiar” [246 a. Op. cit. (18) pp. 291-292]. Como sea, sólo la “parte” o el alma racional es inmortal y las otras dos son de naturaleza material, mueren con el cuerpo [Cf. PLATÓN, *Timeo*. 69 d 6-70 a 7; 69 c 2-e 4, Op. cit. (18)]. Esto dará pie a un dualismo psicológico, pues el alma sería a la vez “principio automotor” y el único “lugar” de la inteligencia [Cf. PLATÓN, *Fedro*, 245 c. Op. cit. (18); Cf. *Leyes*, 775 b y ss.; Cfr. *Timeo*, 86 b y ss. Op. cit. (18)].

<sup>20</sup> SAN AGUSTÍN, *De Quantitate Animae*, 13, 22; Cf. *De moribus ecl.*, 1, 27, 52: “Homo igitur, ut homini apperet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore”.

<sup>21</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *In Joan. Evang.*, XIX, 5, 15: “Anima rationalis habens corpus non facit dua persona sed unum hominem”

<sup>22</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De Immortalitate Animae*, capítulos 1-6. Para Agustín, el alma no puede sentir la acción corporal, sino que percibe los cambios en el cuerpo debido a un estímulo externo, y aunque anime al cuerpo, nunca se confundirá con éste.

<sup>23</sup> Cf. SAN AGUSTÍN, *De spiritu et littera.*, 19-34.

no queda del todo clara en esta filosofía, característica que la doctrina franciscana también heredaría.<sup>24</sup>

A grandes rasgos, tal es el trasfondo filosófico-salvífico de los argumentos en contra de la supervivencia del cuerpo en el Reino de Dios. Es interesante notar que la depreciación ontológica y epistemológica de lo material, por parte de las posturas “espiritualistas”, tiene su clave de bóveda en una reflexión basada en la condición humana más allá de “toda experiencia posible” (el mundo eidético, el fin del mundo y el advenimiento del Paraíso), como dirá Kant siglos más tarde, lo cual invalidaría de entrada, en lo estrictamente filosófico, las visiones que desprecian el cuerpo. Tal vez Tomás haya advertido dicha falencia -hipótesis que sólo enunciaremos-, pero que nos parece bastante plausible, dada la respuesta del Aquinate a las objeciones contra la supervivencia del cuerpo después que “cese el movimiento del cielo”.

## **I.2. La substancialidad natural de la unión entre el alma y el cuerpo**

Santo Tomás, contra las objeciones indicadas, argumentará que la unidad cuerpo-alma es necesaria para la perfección del ser humano, y que esta unidad es natural, tanto en su estado mundano como en el reino de la bienaventuranza, “pues no puede haber beatitud donde falta la perfección de la naturaleza” [luego], “no puede ser perfecta la naturaleza del alma si no está unida al cuerpo. Por esto, el alma separada del cuerpo no puede obtener la última perfección de la

---

<sup>24</sup> San Buenaventura de Fidanza (1221-1274), continuando la doctrina agustiniana y el dualismo substancial respecto al ser humano, entenderá al alma como una substancia racional que subsiste, obra, padece, mueve y se mueve por sí, pues participa del ser de Dios en tanto fue creada por Él [Cf. SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium*, parte II, Cap. IX, No. 1 (B. A. C. Madrid, 1968), I, p. 237]. Ahora bien, el alma racional posee un principio material y uno formal, pues nada que existe en el mundo lo hace sin materia (incluso los ángeles estarían conformados de materia sutil) [Cf. *Ibid.* parte III. Cap. 1, No. 1, p. 251]. Esto da pie a un *hylomorfismo* universal y una pluralidad de formas en el Hombre, pues tenemos, por un lado, una materia sutil y la forma substancial que componen el alma racional; y por otro, una materia prima y una forma material que componen el cuerpo humano. Esto ayuda a Buenaventura a explicar la “mudabilidad” del alma humana y su inmortalidad, pero genera grandes problemas para dar cuenta de la unidad de la pluralidad formal, en vistas a la conformación del hombre en su individualidad [Cf. FLORES BLANCAS, Luis. *El Alma humana según san Buenaventura en la obras Breviloquio; Itinerarium mentis in Deum.* (Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla de los Ángeles, 2002), p. 27].



bienaventuranza”.<sup>25</sup> Además, y por lo recién dicho, el alma racional hace del ser humano un ser esencial dentro del universo, pues ella es creación directa de Dios, no perteneciendo a los cuerpos celestes ni al reino animal; por ende, al unirse al cuerpo, hace de éste también una substancia única, no reducible al mundo animal. Debido a esta unión esencial, ambos términos se potencian, y en el momento del cese del movimiento celeste, el cuerpo humano no se aniquilará sino que se “sobre-naturaliza” por la perfección que le dona el alma espiritual, deviniendo lo corruptible en incorruptible.<sup>26</sup>

Como bien indica Martínez Barrera,<sup>27</sup> la reivindicación del cuerpo que efectúa santo Tomás, se basa en la antropología y física “biológica” aristotélica.<sup>28</sup> El Filósofo critica los análisis pitagórico-platónicos del alma, donde ésta sería una sustancia inmaterial que “vehicula” una substancialidad corporal, haciendo del

---

<sup>25</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. Op. cit. (10), p. 93; Cf. FILIPPI, Silvana “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios: Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista”, en *Enfoques* [online], vol. 24, n° 2 (2012), pp. 53-62. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso) – Consultado: 20-06-2013.

Santo Tomás critica la concepción platónica del ser humano, cuyas notas características repasamos en el ítem I.1. del presente artículo.

<sup>26</sup> Referencia a *I Corintios*, XV, 53, citado por santo Tomás, que dice así: “Conviene que esto corruptible se vista de incorrupción” [Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*. 5, a10, respuesta. Op. cit. (10), p. 94]. Ahora bien, lo dicho hasta acá no quita la preeminencia ontológica y gnoseológica del alma por sobre el cuerpo. Esto se sustenta sobre el principio de subordinación de lo inferior a lo superior, que implica la supeditación de las cosas materiales al alma espiritual. Por ende, el cuerpo en tanto materia, es una cosa, y deberá ponerse bajo la legislación del alma espiritual [Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. (Eunsa, Pamplona, 2001), pp. 85-86].

<sup>27</sup> Cf. MARTÍNEZ BARRERA, Jorge. Op. cit. (1), p. 245.

<sup>28</sup> Como dice Pouivet: “Aquinas discovered in Aristotle a new anthropology that was able to give a fundamental role to the body without ignoring what make us human beings: speaking rational creatures. This new anthropology made it possible to understand why salvation was not only the salvation of souls, but of the whole of humanity: of each individual human being, with his body, and as a concrete creature. Probably Aquinas thought that Aristotle's account of the soul was fundamentally better than Plato's because it fitted better with Christian theology. The immortality of soul was evident to philosophers in the thirteenth century. What was difficult to understand was that soul is not a separable entity, something internal imprisoned in a corporeal entity. But Aquinas did it perfectly” [POUIVET, Roger, “Aristotle and Aquinas on soul”, Lectura realizada en Thomistic Institute, University of Notre Dame, (Julio-2000), pp. 14-21. Disponible en [http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm#N\\_3\\_](http://www3.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/pouivet.htm#N_3_) - Consultado: 08-06-2013].

ser humano un alma caída que maneja un cuerpo defectuoso.<sup>29</sup> Es más, para Aristóteles no se trata tanto de saber qué es el alma, sino de investigar el porqué de la compleja *forma* del cuerpo humano, comparado con otros cuerpos naturales. Esto contrasta con la filosofía de Plotino y san Agustín, pues se hace necesario el cuerpo si se quiere comprender la naturaleza del alma y el modo cómo se unen ambos principios. Sobre esta problemática, el Aquinate adherirá a casi la totalidad de la teoría hilemórfica, la cual, *grosso modo*, establece que todo cuerpo es un compuesto de materia (*hylé*) y forma (*morphe*), y, en el caso de los organismos vivos, su forma será el alma (*psyché*), en tanto acto primero de un cuerpo organizado que tiene en potencia la vida.<sup>30</sup> Como Platón, el Filósofo habla de tres tipos de almas: vegetativa, sensitiva y racional, esta última será propia del hombre y asumirá las cualidades de las otros dos.<sup>31</sup> Sin embargo, Aristóteles entiende la unión alma-cuerpo como necesaria y esencial, pues el alma es la forma substancial o el acto/formal que actualiza la materia/potencial para conformar el compuesto substancial que es el ser humano (pero si la forma no existe sin el cuerpo, una vez muerto el cuerpo muere también el alma, sólo el *noús poietikós*, el entendimiento agente, sería totalmente independiente de lo material, por lo tanto, inmortal).<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*. 407b 12-26. (Introducción y notas de Edwin Wallace, Cambridge University Press, Cambridge, 1882), p. 35.

<sup>30</sup> Cfr. Ibid. 412a 27 - b 4, pág. 61; Cf. ARAYA VEGA, Eval. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomás de Aquino”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, vol. 29, n° 69 (1991), p. 91.

<sup>31</sup> Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, 434a 22 – 435a 10. Op. cit. (29), pp. 184-191.

<sup>32</sup> Cfr. Ibid. 430a 10 - 25. pp. 158- 161. De ese modo, sólo el alma en tanto *noús poietikós* (o *choristós*, separado) sería una entidad necesaria en y por sí misma. Lo cual está abierto a la interpretación, pues el Estagirita nunca zanjó con claridad tal problemática. A partir del comentario del *De Anima* que realiza Averroes (Ibn Rushd), y de su interpretación del entendimiento agente como siendo común a todos los hombres y lo único que les sobrevive (en tanto que es la parte divina del alma), Sigerio de Bravante (maestro de la Facultad de Artes de París) y Boecio de Dacia (filósofo y gramático, 1200-1299) alrededor del año 1270, ayudan a elaborar lo que se conoce como “averroísmo latino”; movimiento intelectual que santo Tomás de Aquino critica notablemente en su texto *De unitate intellectus contra averroístas* (1270). 219 tesis averroístas fueron condenadas entre 1270 y 1277, por el obispo parisino Étienne Tempier, a causa de su incompatibilidad con la doctrina católica. Pese a la condena, dichas tesis influyeron en el pensamiento de Giordano Bruno y Pico della Mirandola [Cfr. BARRIO MAESTRE, J. M. “La disputa averroísmo-tomismo en el op. «De unitate intellectus contra averroístas», de Tomás de Aquino”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Ed. Univ. Complutense, Madrid, 1986-1989), VI, pp. 131-141].

Santo Tomás, desde la solidez de la teoría hilemórfica, podrá aunar el “elogio” platónico y agustiniano del alma racional con la innegable presencia del cuerpo en la vida humana. Como indica Araya Vega, la unión substancial entre esos dos principios, permite atribuir el conocimiento intelectual no al alma sola sino al hombre entero, cuestión que se deduce “del acto de conocer mismo, ya que por experiencia sabemos que es el hombre el cognoscente y no una de sus partes”.<sup>33</sup> Todo lo cual es posible porque el alma se ha unido al cuerpo por mandato divino (luego, ordenado y natural), que es el bien primario de la perfección substancial y el bien secundario de la perfección accidental, esto es, de la función intelectual propia del alma, que necesita de los datos sensibles que sólo un cuerpo puede otorgarle.<sup>34</sup>

### **I.3. La unión substancial como perfección del alma y el cuerpo**

La respuesta del Aquinate a las objeciones presentadas anteriormente, no sólo es lógica y consistente, también es revolucionaria para su época: “[...] el alma se asemeja más a Dios (*plus assimilatur Deo*) unida al cuerpo que separada del cuerpo, porque tiene su naturaleza más perfecta (*quia perfectius habet suam naturam*)”,<sup>35</sup> pues cada criatura se asemeja más a Dios cuanto más perfecta, aunque su perfección no se compare con la de Él. La perfección es la última noción clave que analizaremos, para comprender suficientemente la reivindicación del cuerpo realizada por Santo Tomás. Las nociones de finalidad y de perfección, tradicionalmente van de la mano. Así, la finalidad se entiende como la necesaria unión ( semejanza o tendencia) de una cosa o acontecer

---

<sup>33</sup> ARAYA VEGA, Eval. Op. cit. (30), p. 92.

<sup>34</sup> En efecto, el alma es la última en el orden de las substancias intelectivas, y no posee la potencia del primer inteligente, Dios, el cual por la sola forma de su esencia conoce todas las cosas perfectamente. Así, el alma necesita de muchas especies o formas inteligibles para conocer las cosas; de lo contrario, y en tanto substancia intelectual inferior e “incompleta”, si tuviera formas tan universales como la de Dios, al no tener su potencia intelectual, captaría sólo lo universal y no podría obtener de dicho conocimiento el otro conocimiento necesario para una ciencia completa, a saber, el de las cosas en singular. Luego, para que su ciencia pueda ser completa, el alma debe unirse al cuerpo, así adquirirá la verdad de cada cosa (mediante el intelecto agente, para que las formas se reciban en el alma de un modo más alto que están en la materia) [Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, a15 (Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz, Eunsá, Pamplona, 2001), pp. 227-238; Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. Op. cit. (26), p. 486].

<sup>35</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q 5, a10, ad 5. Op. cit. (10), p. 95.

respecto a una idea o a un ideal trascendente, que es puesto como principio y causa de dicha cosa o acontecimiento.<sup>36</sup> Por su parte, y en primer lugar, lo perfecto será lo máximamente acabado, lo que está o tiene su fin más propio (tal como lo indica el término griego *entelecheía*<sup>37</sup> y el latino de *per-factum*).<sup>38</sup> Por lo tanto, y secundariamente, la perfección propia de cada ser será el “asemejarse” a Dios dentro del orden y naturaleza dados por Él.

Por lo anterior (y por lo expuesto en el apartado I.1.), el alma humana será más perfecta (es decir, logrará su fin propio y natural) unida al cuerpo humano que separada de él; a su vez, éste se verá elevado como lo más perfecto del mundo material (por lo tanto, no estará absolutamente regido por la necesidad mecánica propia de los cuerpos) y, en la bienaventuranza, será “vestido de incorrupción” por la unión substancial con el alma racional. Así, se constata que en el hombre no hay nada que estorbe, pues su singularidad recae en que es el “anillo” que une los dos ámbitos del ser: lo inteligible y lo material.<sup>39</sup>

De lo dicho, y comparándolo con el libro III, 65 de la *Suma Contra los Gentiles*, podemos ver por qué la perfección es el fin último realizado por Dios, la bondad divina según la cual todas las cosas se ordenan porque existen y obran. Por el existir o ser, poseen el vestigio de la divina bondad, del fin de todo. Así, tocará a la divina providencia conservar las cosas en su ser.<sup>40</sup> Entonces, a partir de la *similitud* para con lo divino que posee y a la que debe tender toda creatura, podemos entrever las causas por las que el Aquinate estima al cuerpo humano – tanto en el mundo actual como en el reino de Dios– como necesario: 1) es o

---

<sup>36</sup> Cf. LERUSSI, Natalia. “Sobre la perfección de lo sin-finalidad o Contra la subestimación”, en *Spinoza. Primer Coloquio* (Diego Tatián (comp.), Altamira, Bs. As., 2005), p. 191.

<sup>37</sup> Término supuestamente inventado por Aristóteles a partir de *Metafísica V*: “[En efecto, la forma es el fin], y perfecto es lo que tiene alcanzado el fin (*τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος*)” [ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 24, 1023 a 34 (Traducción, introducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994), p. 253; Cf. DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: exposición e interpretación de su pensamiento* (UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México D. F. 2005)].

<sup>38</sup> Cf. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. Op. cit. (26), pág. 597.

<sup>39</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, II, 68 (BAC, Madrid, 2007), pp. 513-516; Cf. FILIPPI, Silvana. Op. cit.

<sup>40</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, III, 65 (Hanover House, New York, 1955-57); Cf. *Hebreos*, 1, 3-4: “[...] y quien sustenta todas las cosas con la palabra de su poder, habiendo efectuado la purificación de nuestros pecados por medio de sí mismo, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas / hecho tanto superior a los ángeles, cuanto heredó más excelente nombre que ellos.”

existe; 2) es esencial para que el alma realice su función natural; y 3) es la expresión corporal más lograda de toda la creación.

Por último, las consecuencias escatológicas de todo lo anterior son contundentes: lo natural será asumido (no suprimido) por lo divino en el Reino de Dios: “todos los miembros del cuerpo permanecerán, no por la necesidad de la vida animal, sino por la perfección de la naturaleza del hombre”,<sup>41</sup> lo cual establece, expresa y demuestra el infinito poder de Dios sobre y en lo creado, ya que como primer Principio Activo o Agente (Acto Puro, Causa Ejemplar suprema y Causa final universal) creo al ser humano

[...] de modo tal que si en toda la Creación se encuentran vestigios de la divinidad, con más razón aún está presente primordialmente en el hombre el Dios Uno y Trino, pues sobre él ha dicho Dios ‘hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza’. Nadie podría negar sino contra la letra y el sentido de la propia Escritura que no sólo el alma humana sino también la corporeidad que le copertenece esencialmente queda incluida en esa imagen, tanto que bien puede decirse acerca del cuerpo humano que ‘es la obra maestra de la creación en el mundo visible’.<sup>42</sup>

## II. El alma o espíritu como idea del cuerpo según Spinoza

---

<sup>41</sup> TOMAS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, q5, a10, ad 9. Op. cit. (10), p. 95. Además, debemos tener en cuenta lo dicho en la *Suma de Teología*, q. 104, a. 4. ad. 3: “El hecho de que las cosas hayan sido producidas a la existencia después de no haber existido, manifiesta el poder de quien las produjo. En cambio, el que fuesen reducidas a la nada después de existir, sería un obstáculo para esta manifestación, ya que el poder de Dios se revela sobre todo en conservar las cosas en la existencia, según aquello del Apóstol en Heb. 1, 3: ‘con su palabra poderosa todo lo sustenta’ ” [(Edición de los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicas en España, BAC, Madrid, 2001), p. 896]. “Tomás creía –dice A. Kenny– que el alma supervivía al cuerpo después de la muerte, y que podía seguir pensando y queriendo en el intertanto antes de la resurrección. Sin embargo, no creía que el alma superviviera como la persona que era cuando estaba unida a su cuerpo, como o en un yo distinto al cuerpo, pues para Tomás la persona es la unión del alma espiritual con el cuerpo organizado orgánicamente. Así, el alma que quedaba después de la muerte del cuerpo era tal porque había sido el alma de ese cuerpo en particular. La supervivencia personal plena sólo era posible para Tomás con la resurrección del cuerpo después del juicio final” [KENNY, Anthony. *The Metaphysics of the Mind*. Op. cit. (4), p. 31].

<sup>42</sup> FILIPPI, Silvana. Op. cit. (25); Cf. LOBATO, Abelardo (Dir.). “El hombre en cuerpo y alma”, en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (Edicep, Valencia, 1994), I, p. 146.

La obra de Spinoza (1632-1677) se enmarca en el seno de la época barroca del siglo XVII, -heredera del movimiento renacentista- la cual se caracteriza por un vuelco general a lo humano, en especial a lo corpóreo, para dar cuenta de la naturaleza y Dios. Así, las ciencias (entre ellas la filosofía, y por sobre todo la matemática), las artes y la sociedad en general profundizan en una concepción del universo donde lo inteligible ya no puede ser entendido sin lo sensible,<sup>43</sup> donde Dios ya no puede ser entendido sin el hombre y la naturaleza material (perspectiva que, inesperadamente, ya tiene un antecedente en el mismo santo Tomás y su elogio del cuerpo). Estos lineamientos marcan el inicio de nuestra época, donde el empirismo cientificista parece haber triunfado, al menos oficialmente.

Redactada y revisada por Spinoza a lo largo de su corta vida, la *Ethica more geometrico demonstrata* (póstuma), es el texto cumbre del filósofo marrano y clara expresión de ese vuelco a lo corporal y a lo matemático como medio indispensable para *concebir* la realidad.<sup>44</sup> De entre todas las ideas presentes en dicho texto sólo nos basamos, para la presente investigación, en las siguientes<sup>45</sup>: 1) Dios es la única substancia, que consta de infinitos atributos, de los cuales podemos conocer dos: la Extensión y el Pensamiento (esto contra el dualismo substancial cartesiano). A la vez, Dios es causa inmanente, en sentido fuerte, de toda la realidad, por lo tanto se identificará con ella (*Dens sive natura sive substantia*);<sup>46</sup> 2) Como los atributos expresan *necesariamente* la esencia de Dios, habrá un paralelismo, no una jerarquía ni una causalidad, entre lo extenso y lo inteligible (el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas); luego, alma o espíritu (*Mens*) y cuerpo (*Corpus*) serán esencialmente

---

<sup>43</sup> Cf. DÍAZ, Santiago. “Spinoza y el cuerpo”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 65 (septiembre, 2009), pp. 1-2. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf> - Consultado: 25-04-2013. Para una excelente panorámica de la vida y obra de Spinoza ver: PEÑA, Vidal. “Introducción”, en Spinoza, Baruch. *Ética*, Op. cit. pp. 9-45.

<sup>44</sup> Cf. MARGOT, J-P. “A propósito del ‘more geometrico’ en Descartes y Spinoza”, en *Práxis Filosófica*, n° 29 (julio-diciembre, 2009), pp. 85-100. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209020352005> - Consultado: 02-07-2013.

<sup>45</sup> Para una exposición clara y detallada de las ideas centrales de la obra spinoziana ver: DÍAZ, Santiago. Op. cit. (43); DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. (Tusquets, Barcelona, 2009); YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón* (Editorial Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1994).

<sup>46</sup> Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, prop. XI, XVI, XIX. Op. cit. (9), pp. 59, 69, 74; Cf. DÍAZ, Santiago, Op. cit. (43), pp. 2-4.

infinitos (pues la una estará formada de infinitas ideas; el otro, de infinitas partículas), *paralelos* y perfectos, en tanto modos que expresan *necesariamente* la esencia infinita de Dios.<sup>47</sup> De ese modo, el alma será la idea de un cuerpo existente en acto, es decir, ambos términos se implicarán mutuamente, mas no se causan recíprocamente: lo que es captado por el cuerpo, lo es también por el alma y viceversa.<sup>48</sup> Ésta no podrá ser, por ende, forma substancial (contra Aristóteles y santo Tomás) ni una forma separada que habita al cuerpo como si fuera su “casa” (contra el idealismo platónico).

## II.1. Perfección y eficiencia de la realidad

Spinoza enuncia que lo creado (*natura naturata*) es pura expresión necesaria de la substancia única e infinita (*Deus sive natura*),<sup>49</sup> la cual es causa inmanente -no transitiva- de toda la naturaleza, por lo tanto, permanecerá en su efecto.<sup>50</sup> Luego, Dios se identificará con la Naturaleza; y lo perfectísimo, con lo que existe en tanto existe.<sup>51</sup> De ese modo, para la ontología spinoziana no hay nada accidental o que “esté de más”.<sup>52</sup> En oposición, y como ya fue estudiado, para santo Tomás es claro que la naturaleza tendrá perfección, pero relativa, ya que toda creatura es vestigio del poder divino, por lo tanto participará de un grado de perfección, dada por el Creador *transitivamente*; pero lo creado no puede ni podrá participar de Su perfección absoluta. Esto, desde la perspectiva spinoziana, supondrá para los entes finitos una perpetua imperfección, puesto que lo finito, debido a su limitación espacial, temporal, teórica y práctica, nunca

---

<sup>47</sup> Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, II, def. 1. Op. cit. (9), p. 108.

<sup>48</sup> Cf. *Ibid.* II, prop. VII, cor. y esc. págs. 114-116. Dirá Spinoza que un cuerpo limita a otro cuerpo, y un pensamiento a otro pensamiento, pero es imposible que un cuerpo determine a un pensamiento y viceversa [*Ibid.* I. def. II, p. 50], lo cual se basa en el paralelismo de los atributos de la substancia única.

<sup>49</sup> Cf. *Ibid.* *Ética*, I, prop. XVI. p. 69.

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.* *Ética*, I, prop. XI, XIV-XV, XVIII. pp. 59, 63-64, 74.

<sup>51</sup> En *Ética*, II. def. VI, Spinoza dirá: “Por *realidad* entiendo lo mismo que por *perfección*” [*Ibid.* pág. 109].

<sup>52</sup> A primera vista, esto podría contradecir la teoría spinoziana de los modos, ya que si los modos (las cosas) no pueden ser ni concebirse sin la substancia única, entonces serían meros accidentes. Sin embargo, Spinoza no quiere decir eso, de ahí que indique a los largo de su obra que los modos son *afecciones* de la substancia, es decir, son expresiones necesarias de Dios. Del hecho que necesiten de otro (Dios) para existir y ser pensados, no se sigue que sean accidentales, pues, precisamente, existen, y todo lo que existe tiene una causa; y cómo toda causa se reduce a la causalidad inmanente, la necesidad es inherente a todo lo real [Cf. *Ibid.* I, def. 5 y prop. XXV, cor. pp. 50, 80].

será ni tendrá el *esse* de modo pleno (sólo podrá “asemejarse” a Dios). Así, se sumerge a las creaturas en una deuda absoluta para con lo absolutamente trascendente, razón por la cual Spinoza dirá que la causalidad teleológica es el origen de toda superstición, puesto que “se contrapone a la causalidad por el antecedente o eficiente [...], [y] es el mayor prejuicio para comprender la verdadera naturaleza de las cosas”.<sup>53</sup>

En el Apéndice a la *prima pars* de la *Ética*, Spinoza señala que la causalidad teleológica es sólo proyección de la psicología natural de los hombres,<sup>54</sup> y, por lo tanto, no sería más que una creencia cuyo poder reside en la imaginación del ser humano; luego, no se trata de un concepto verdadero. Además, la causalidad final también sería la matriz, como refiere Lerussi, de la mala comprensión de las nociones éticas;<sup>55</sup> todo lo cual se sigue del propio constructo ontológico desarrollado en la *Ética*. Debido a esto, Spinoza propondrá definir a los cuerpos no ya según su forma (pues ésta implica la noción de finalidad) ni por su substancialidad (pues las cosas son modos, afecciones de la substancia única), sino por 1) el movimiento y reposo (*motus et quies*) de los cuerpos simples (*corpora simplicissima*), 2) y por la capacidad de afectar y ser afectados de los cuerpos complejos, los que surgen como efecto del movimiento de los primeros.<sup>56</sup>

En conclusión, Spinoza reemplaza la noción de finalidad por la de eficiencia, ya que todo lo que existe es perfecto y *es* todo lo que puede ser a cada instante.<sup>57</sup> Este permanecer o esforzarse en el ser (*conatus*) será la esencia de los

<sup>53</sup> LERUSSI, Natalia. Op. cit. (36), p. 192; Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, I, Ap. Op. cit. (9), pp. 95-104.

<sup>54</sup> Spinoza dirá que los hombres estiman que lo que les es útil, es bueno universalmente. Así, el imaginar se contrapone al conocer. Por la potencia de la imaginación, vemos en la naturaleza muchos medios para satisfacer nuestros deseos, y creemos que Dios creó a la *natura* para servir al hombre, y al hombre para servirle a Él [Cf. Ibid.].

<sup>55</sup> LERUSSI, Natalia. Op. cit. (36), p. 193. “Añadiré aún –escribe Spinoza– que esta doctrina acerca del fin trastorna por completo la naturaleza, pues considera como efecto lo que en realidad causa, y viceversa [...], convierte en posterior lo que es, por naturaleza anterior. Y [...], trueca en imperfectísimo lo que es supremo y perfectísimo” [*Ética*, I. Ap. Op. cit. (9), p. 99].

<sup>56</sup> Cf. Ibid. II, prop. XIII, pp. 124-133. Esta propuesta será denominada por Deleuze como definición cinético-dinámica, que este autor amplía como definición “omniabarcante”, pues comprenderá que toda la realidad puede ser concebida como cuerpo, llevando la propuesta spinoziana más allá de su marco original [Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Op. cit. (45), pp. 151-152].

<sup>57</sup> Cf. DÍAZ, Santiago. Op. cit. (43), pp. 7-9.



modos, y su única “finalidad” será mantenerse *eficientemente* en el ser (i. e. que su capacidad de afección componga relaciones potenciadoras con otros cuerpos), mediante tal o cual configuración de los *corpora simplicissima* que lo componen.<sup>58</sup>

## II.2. El cuerpo como objeto de la idea que conforma al alma humana

Profundicemos un poco más lo recién expuesto, ya que es crucial para comprender con suficiencia la unidad alma-cuerpo. Spinoza indica que el movimiento y reposo de un cuerpo ha sido causado por el movimiento y reposo de otro cuerpo, y así *ad infinitum*; a la vez que las maneras en que un cuerpo es afectado dependen de su misma constitución, así como la del cuerpo afectante. Por lo tanto, la determinación externa es esencial para el establecimiento de la modalidad en que los cuerpos simples se configurarán.<sup>59</sup> Esto es refrendado al tratarse de cuerpos complejos, cuyo máximo ejemplo es el cuerpo humano, pues “los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores”,<sup>60</sup> de los cuales el cuerpo se servirá para conservarse y regenerarse (componerse) continuamente. En otras palabras, la eficiencia de cada cuerpo dependerá de la configuración de sus componentes materiales; lo cual, junto con la impugnación de toda teleología, termina por desmontar la subordinación de la materialidad a las nociones aristotélico-tomistas de forma y al fin.

Siguiendo bien dicha argumentación, podemos presentar ahora el modo del otro atributo que nos constituye. El alma (*Mens*), en tanto modo del atributo Pensamiento, será parte del entendimiento infinito de Dios. Precisamente, “lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto”.<sup>61</sup> Así, el hecho de que el alma humana “perciba”<sup>62</sup> tal o cual cosa acto, significa que Dios (no como *natura naturans*, sino

---

<sup>58</sup> Cf. Ibid; Cf. SPINOZA, Baruch. *Ética*, III, prop. VI y VII. Op. cit. pp. 191-192.

<sup>59</sup> Ibid. II, prop. XIII, lem. 3 y ax. 1, pp. 127-129. En concordancia, Spinoza dirá: “Cuántas más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece, y a la inversa, cuanto más, tanto más perfecta es” [Ibid. V, prop. XI, p. 189]. La imperfección no sería más que una idea de la imaginación, pues *sub specie aeternitatis*, todo es perfecto y tiende a más perfección.

<sup>60</sup> Ibid. II, prop. XIII, post. III y IV, p. 133.

<sup>61</sup> Ibid. II, prop. XI, pp. 122-123.

<sup>62</sup> Spinoza establece que entiende por Idea un concepto del alma (*Mens*), no tanto una percepción, pues la palabra “concepto” (ámbito del entendimiento) indica mejor la actividad del alma, en tanto que “percepción” (ámbito de la imaginación) refiere más a un padecimiento de aquella a causa de

en tanto se *expresa* a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea.<sup>63</sup> Esto es refrendado contundentemente por Spinoza al decir que:

El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa [...], ahora bien [ya que tenemos conciencia de que un cuerpo es afectado de muchas maneras],<sup>64</sup> tenemos ideas de las afecciones de un cuerpo. Luego el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, y existente en acto [...], no otra cosa. De lo dicho, comprendemos que el alma está unida al cuerpo y la modalidad necesaria de dicha unión. Además, para conocer adecuadamente al alma es necesario comprender adecuadamente la naturaleza del cuerpo.<sup>65</sup>

De lo anterior, podríamos inferir, contemporáneamente, que el alma para Spinoza es la consciencia “en bruto” del cuerpo, pero no se queda ahí, dado que a medida que se desarrolla (a la par con el cuerpo), va adquiriendo multitud de ideas y de “afecciones anímicas”, reflexiones, etc., que la constituirán<sup>66</sup> y que siempre tendrán un correlato corporal. De tal guisa, esta concepción polemiza con la propuesta de la simplicidad y subsistencia del alma (en tanto forma substancial del cuerpo humano), defendida por santo Tomás, ya que el ser formal del alma humana estaría compuesto de muchas otras ideas, que son ideas de las afecciones corporales; por lo tanto, y en añadidura, al desaparecer el

---

un objeto (el objeto “mental”, no la cosa singular) [Cf. Ibid. II. def. 3, p. 108]. Creemos que Spinoza, cuando habla de percepción anímica, está indicando la génesis misma del alma humana, que en los primeros años de vida, en efecto, sólo padece de la manera más confusa, por las “ideas perceptivas” de los cuerpos externos que afectan a “su” cuerpo. Sólo después, la *Mens* será capaz de crear conceptos en estricto rigor. Sobre esto, ver la nota n° 8 que Vidal Peña efectúa en *Ética*, II, prop. XI, dem. [Ibid. p. 123].

<sup>63</sup> Ibid. Para Spinoza, la esencia de una cosa es aquello que le permite a ésta ser y concebirse, y sin lo cual no existiría [Ibid. II. def. 2, p. 108]. Por lo tanto, si todo lo que existe es en Dios [la única *substantia*], y sin Éste nada puede ser ni concebirse, se sigue que Dios sea la esencia de toda cosa.

<sup>64</sup> Ibid. II. ax. 4, p. 110.

<sup>65</sup> Ibid. II, prop. XIII, dem., y esc. pp. 124-125

<sup>66</sup> Ibid. II, ax.3. p. 109. La prop. XXI de *Ética*, II dice así: “Esta idea del alma [la idea de un cuerpo existente en acto] está unida al alma de la misma manera que el alma está unida al cuerpo” [Ibid. p. 140].

cuerpo, el alma lo hace también.<sup>67</sup> Esto implica, además, no una pluralidad de formas, sino una pluralidad de ideas en el hombre.

Con todo, estimamos que la unidad *Mens-Corpus* no es lógicamente diáfana en Spinoza, pues se explica mediante el paralelismo de los atributos de la substancia, según el cual ambos modos se implicarían necesariamente pero no como causa uno de otro, sino como *expresiones paralelas* de Dios. Así, Spinoza estaría colocando como razón un postulado con forma de ley natural: lo que existe es tal como es, por la necesidad de que lo es debe ser como es. En esto, la elucidación hilemórfica gana en comprensibilidad, pues que el alma humana sea la forma del cuerpo, además de salvar la distinción ontológica entre éste y aquella, recalca mucho mejor la necesidad del cuerpo en la constitución racional (a pesar de la subsistencia y primacía del alma); ya que, si bien para Spinoza el alma es la idea de las incontables ideas de las afecciones del cuerpo singular, ella misma no se conoce sino conociendo tales afecciones; luego, uno y otro ámbito permanecen en su propio territorio, *paralelos*, sin una evidente conjunción real.<sup>68</sup> Una manera de subsanar la aporía spinoziana es la propuesta de Damasio, quien aborda dicha problemática desde la neurobiología actual, diciendo que el alma (pero más en el sentido de actividad cerebral) es una “emergencia” del cuerpo-cerebro irreductible a lo biológico; emerger que, sin embargo, todavía nos es desconocido.<sup>69</sup> Ahora bien, el análisis spinoziano de los efectos de la relación

---

<sup>67</sup> *Ibid.* II, prop. XV, dem., p. 134. Pero, *sub specie aeternitatis*, es imposible que el alma se destruya completamente con el cuerpo, “sino que de ella queda algo que es eterno” [Cf. *Ibid.* V, prop. XXIII, dem. y esc., p. 375]. Está parece ser una versión *corporalista* del *noûs poietikós* aristotélico, y adherimos a Peña, quien interpreta esto de la siguiente manera: “muerto el cuerpo, sigue siendo una verdad eterna [y necesaria] que era como era y actuó como actuó debido a tales o cuales circunstancias” [Ibid.]. En otras palabras, la idea del cuerpo, en tanto fue expresión pensante de la esencia de Dios, y en este estricto sentido, permanece eternamente; pero no como forma subsistente, sino como la idea real de un cuerpo existente, luego, perfecta y necesaria.

<sup>68</sup> En efecto, esto se deduce de *Ética*, II, prop. XIX y XXIII [Cf. *Ibid.* pp. 139,142]. Como dirá Hegel respecto al sistema spinoziano, falta la mediación que haga posible el enlace entre lo finito y lo infinito; lo que en este caso particular, se presenta en el problema de la unión del alma y el cuerpo, pues Spinoza aclara muy bien la necesidad de dicha unidad, pero no su causa. El hilemorfismo de santo Tomás logra su potencia explicativa porque Dios, transitivamente, ha dispuesto la composición alma-cuerpo y ha donado un *esse* subsistente al alma, por la cual el cuerpo organizado que tiene en potencia la vida adquiere su perfección, a la vez que el alma espiritual logra, así, cumplir su fin substancial e intelectual máximo.

<sup>69</sup> Cf. DAMASIO, Antonio. *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. (Crítica, Barcelona, 2009).

alma-cuerpo sí nos parecen certeros, porque el modelo corporal que sigue no implicaría “desvalorización alguna del pensamiento en relación a la extensión, sino algo mucho más importante, una desvalorización de la conciencia en relación al pensamiento; un descubrimiento del inconsciente, de un *inconsciente del pensamiento*, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo”.<sup>70</sup>

### III. La perfección de la unidad necesaria entre alma y cuerpo

Recapitemos las visiones de santo Tomás y Spinoza, en relación a la unidad cuerpo-alma. Vimos que para el Aquinate dicha unión es una consecuencia natural y ordenada por Dios, para que uno y otro principio logren su fin propio, lo que aumentará más su perfección ontológica. Dado que este filósofo opera según el principio de subordinación de lo inferior a lo superior, las cosas –cuerpos y accidentes- se supeditan a las personas –almas espirituales-, de ahí que el mismo cuerpo humano deba ordenarse hacia y según el alma humana. Ciertos tomistas, como García López, asumen fuertemente dicho principio y contradicen la opinión de ciertos antropólogos y neurólogos contemporáneos (como los autores señalados en nuestra introducción, o como el mismo Antonio Damasio), quienes analizan la posibilidad de comprender la inteligencia humana como una “emergencia” de la necesidad corporal y cerebral, para sobrevivir a condiciones cada vez más complejas a lo largo de la evolución humana. Entonces, aceptar la “emergencia” del intelecto repugnaría a la razón, pues rompe el ordenamiento de lo inferior a lo superior.<sup>71</sup> García López dirá con certeza que, en contra de todo materialismo, santo Tomás adhiere con solidez a la subordinación del cuerpo al alma, pero dejando muy en claro que el cuerpo no es accidental para ésta, sino que ambos se necesitan mutuamente, pues el ser humano no es su alma ni su cuerpo, sino la unión substancial de ambos principios.<sup>72</sup>

Spinoza, por su parte, acepta tal unidad pero niega que sea substancial. Vimos en los pasajes de *Ética* analizados, que todo cuanto existe es plenamente perfecto (pues es *expresión* inmanente –no creación transitiva– de *Deus sive natura*)

---

<sup>70</sup> DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Filosofía práctica*. Op. cit. (45), pág. 29.

<sup>71</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. Op. cit. (26), pp. 485-488.

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.* p. 486.

y que es natural que todo cuerpo humano tenga un correlato inteligible; luego, dicha unidad es necesariamente perfecta y viceversa; pero, como ni cuerpo ni alma son substancias, sino modos de los atributos Extensión y Pensamiento, no habrá jerarquía de uno sobre otro, sino un paralelismo; el cual, si bien no es expuesto en sus causas con plenitud por parte de Spinoza, logra reivindicar absolutamente, no sólo el cuerpo humano, sino toda la naturaleza de cara a lo inteligible (esto por la impugnación realizada en *Ética* a todo tipo de teleología natural y trascendencia). En pleno siglo XX, Deleuze fue, tal vez, el gran heredero de esta tradición “herética”, pues lleva a Spinoza a lugares insospechados, relacionándolo con la física cuántica y la neurobiología. De ese modo, Deleuze tomará la definición de los cuerpos de Spinoza y la ampliará a todo lo existente (incluso una ópera, un atardecer o un *quark* serán cuerpos, y deberán pensarse como tal), pues toda materia poseería su propio principio de movimiento y reposo (*phýsis*, diría Aristóteles) y se configuraría inmanentemente a sí misma, con vistas a *expresarse* cada vez con más potencia vital. Acá Dios, forma, finalidad y trascendencia, como conceptos y como nombres, se abolen completamente, sólo habría Naturaleza material o territorios espacio-temporales, existenciales y *autopoieticos*.<sup>73</sup>

De lo arriba enunciado, podemos concluir lo siguiente: a pesar de que santo Tomás y Spinoza se oponen –respecto a la temáticas del cuerpo y el alma–, en las nociones de trascendencia e inmanencia, finalidad y eficiencia, hilemorfismo y materialismo, y perfección relativa y perfección absoluta; ambos coinciden en que lo real o la naturaleza tiene perfección. Esto da pie para que ambos, contra el espiritualismo, aboguen por postular la necesidad ontológica (1) de la unidad del cuerpo y el alma racional, (2) así como la del rol del cuerpo en esa dinámica. Son estos dos puntos los que, creemos, ayudarían a evitar (1) el reduccionismo material del *fisicalismo* neurobiológico duro, y (2) la supeditación “dictatorial” de lo corporal a lo racional de cierto tomismo y de otras posturas “intelectuales” de corte “New Age” o espiritualistas, que avasallan lo corporal, no tanto a lo racional, sino a lo no tangible, a un pensar “vacío”.<sup>74</sup> Proponemos, entonces, una actualización de santo Tomás y Spinoza, distinguiendo sus

---

<sup>73</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Op. cit. (45), pp. 148-155; Cf. DELEUZE, Gilles., Guattari, Félix. *Mil Mesetas*, Pre-Textos, Valencia, 2004, pp. 258-264.

<sup>74</sup> Así, tenemos el esoterismo, la meditación trascendental, las sanaciones mágicas, la adivinación, etc.

oposiciones y armonizando sus convergencias, para así subsanar fisuras de propuestas que, como cierto tomismo o el *fisicalismo* duro, son derivaciones lógicas del Aquinate o del filósofo judío. Pero también creemos que, mediante este procedimiento, podemos fortalecer a ambos autores entre sí. En ese sentido, y en lo estrictamente ontológico, a pesar de que tergiversáramos el sustrato católico cristiano (en santo Tomás) y el paralelismo de los atributos substanciales (en Spinoza), recomendamos, como complemento al presente artículo, estudiar la posibilidad de aunar una visión hilemórfica de lo existente con una inmanencia de la naturaleza; es decir, retomar a Aristóteles para actualizar los puntos fuertes, respecto al problema del cuerpo y su relación con el alma, de las filosofías aquí analizadas.

## Bibliografía

- ARAYA VEGA, Eval. “Esencia de la naturaleza humana según Santo Tomas de Aquino”, en *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, XXIX (69, 1991), págs. 89-95.
- ARISTÓTELES, *De Anima*. Introducción y notas de Edwin Wallace, Cambridge University Press, Cambridge, 1882.
- BEORLEGUI, Carlos. *Los emergentismos sistémicos: un modelo fructífero para el problema mente-cuerpo*. Disponible en <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/documentos/BeorleguiEMERGENTISMOSo6.pdf> Consultado 12-07-2013.
- BEUCHOT, Mauricio. *Conocimiento, realidad y acción en santo Tomas de Aquino*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Tusquets, Barcelona, 2009.
- DÍAZ, Santiago. “Spinoza y el cuerpo”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n° 65 (septiembre, 2009), págs. 1-14. Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/diaz65.pdf> Consultado 25-04-2013.
- FILIPPI, Silvana. “El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios: Reflexiones sobre el rol de la corporeidad en la antropología tomista”, en *Enfoques* [online], n.2, vol. 24 (2012), págs. 53-62. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1669-27212012000200004&lng=es&nrm=iso) Consultado 20-06-2013.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús. *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*. EUNSA, Pamplona, 2001.
- MARTÍNEZ Barrera, Jorge. “Alma, cuerpo y mente: Santo Tomás y algunos contemporáneos”, *Sapientia*, vol. 67, (2011), pp. 235-258. Disponible en <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/alma-cuerpo-mente-santo-tomas.pdf> Consultado 10-05-2013.
- PLATÓN. *Obras completas*, Edición de Patricio de Azcárate, tomo 2 y 6, Madrid, 1871-72.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción, introducción y notas de Vidal Peña. Editora Nacional, Madrid, 1984.

- TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei, Cuestiones 1 y 2*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 124 (2001), Pamplona.
- \_\_\_\_\_ *De potentia Dei, 5. La conservación*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Publicaciones de la Universidad de Navarra, n° 184 (2005), Pamplona.
- \_\_\_\_\_ *Summa contra gentiles*, Hanover House, New York, 1955-57
- \_\_\_\_\_ *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.