

2

CONCEPTOS FILOSÓFICOS HELENÍSTICOS Y MEDIEVALES EN LA HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA DE BRENNAN

Filosofía helenística: el estoicismo

Con la invasión romana al mundo griego, iniciada aproximadamente hacia el 323 a. C., la cultura *helénica* fue convirtiéndose en cultura *helenística*. La semejanza nominal entre *helénica* y *helenística* obedece a la raíz que comparten estas dos expresiones derivadas del término griego *ἑλληνίζειν*, como acción de ‘hablar en griego’. En efecto, los romanos se preocuparon por hablar muy pronto esta lengua extranjera, con el fin de asimilar y propagar la invaluable cultura griega, bajo el nombre de su propio Imperio romano en expansión. Por esta razón, aunque de muy distinta manera, han dicho los grandes historiadores de la antigüedad que al crecer geográficamente el Imperio romano, la que iba extendiéndose culturalmente sin duda era Grecia.

Aun así, en medio de este aparente prevalecer del espíritu helénico, puede hablarse de un cambio radical del hombre griego, que pasaría repentinamente de ser un ciudadano de la polis (*zoon politikón*) a ser un individuo sin clara identidad. Esta crisis civilizadora lo obligaría a tener que percibirse pronto como un cosmopolita. La autarquía y la democracia de su antigua polis se le habían esfumado en medio de las leyes comunes impuestas por los romanos. La ciudad se le convertía ahora en una gran comunidad, mientras que su sentido de vida, gestado y nutrido por la ciudad-Estado, caería de manera abrupta en manos de la esclavizadora barbarie romana.

Contexto de las primeras escuelas grecorromanas

Esta dirección de la reconstrucción histórica es quizás la mejor vía para comprender la aparición de las escuelas morales grecorromanas, esto es, para entenderlas como

una nueva forma de hacer filosofía en la época, de responder a las necesidades hodiernas del hombre sometido, de recuperar su sentido existencial después de la inevitable destrucción de sus polis, de reorientarle en medio de las vicisitudes por aquel humillante sometimiento a los romanos.

Pero es una mejor manera de comprender el paso de la filosofía griega, preferencialmente especulativa, a la filosofía grecorromana, preferencialmente práctica. Y, aun dentro de lo práctico, es una mejor manera de hallar razón a la desaparición temporal de la filosofía política en función de una filosofía moral o de una prioritaria reflexión ética, así como el viraje hacia la reflexión particular sobre el comportamiento en función de la felicidad en medio de tantos sufrimientos.

Desde este nuevo panorama histórico debería leerse el aporte de la filosofía helenística a la psicología, a diferencia de lo que intentan hacer autores como Brennan (1999) cuando se quedan en un recuento historiográfico, atiborrado de acontecimientos propios de la época, con numerosas dataciones, pero sin aclaración alguna del porqué de la aparición de estas nuevas escuelas, como las del estoicismo y el epicureísmo.

De hecho, Brennan no describe contextualmente su aparición, sino que se limita a subrayar el abandono de la filosofía universalista de los griegos por unas doctrinas más particulares relacionadas con las actitudes generales frente a la vida y sus valores morales, pero sin explicar de fondo ni las razones ni las motivaciones de estos cambios radicales, o bien, dejando entender, al menos en el caso del epicureísmo, que su finalidad fuera que el individuo aprendiera a resignarse definitivamente frente al destino:

En Roma, el estoicismo y el epicureísmo contribuyeron al desarrollo de la psicología de una manera que iguala la suerte de las ciencias naturales. Ambas doctrinas tuvieron un alcance limitado y se expresaron sobre todo en las prácticas religiosas romanas. No continuaron los esfuerzos de los griegos por diseñar un sistema general de conocimiento humano en el que la función de la psicología fuese central, sino que más bien se especializaron y limitaron a las actitudes generales ante la vida. Por su parte, las implicaciones psicológicas de estas posturas se reducían a lineamientos de conducta y a los valores morales (p. 40).

El epicureísmo, por ejemplo, es presentado por el autor como si fuera una continuación de la escuela griega; en este caso, como una prolongación de las opiniones de Zenón de Citio, solo que con un matiz más religioso. En ningún caso se muestra más bien como un grito desesperado de los griegos en busca de libertad frente a los apabullamientos romanos: “Los estoicos derivaron sus opiniones del filósofo griego Zenón (*circa 336-264 a. C.*)... El estoicismo condujo a la resignación del individuo a los dictados del destino”.

La pregunta orientadora de los filósofos helenísticos fue siempre esta: ¿cómo lograr la felicidad en medio de tantas adversidades? Y, por ende, ¿cómo controlar o al menos convivir con el sufrimiento? Y ahora, al hacer una reconstrucción histórica de los antecedentes de la psicología, el lector se puede preguntar: ¿no es alguno de estos cuestionamientos pertinente a la psicología en todos los tiempos? o, por lo menos, ¿habría sido alguna de estas una pregunta importante para la psicología mientras se ocupó del alma?

Estoicismo: determinismo y responsabilidad

Primeras consideraciones

Según refiere Mates (1985), el fundador de la escuela estoica (Zenón) está influenciado por dos escuelas socráticas: los cínicos y los megáricos. De los primeros deriva su doctrina moral, y de los segundos, su lógica. Esto significa que el legado que deja el estoicismo a la psicología no se restringe a sus opiniones sobre el alma, sino también a la manera como el pensamiento opera para alcanzar conocimientos del mundo. Aunque suele hablarse del estoicismo antiguo, medio y posterior, para efectos de esta investigación no ha resultado significativa la diferencia.

La lógica estoica se anticipó en algunas cosas a la lógica moderna y se diferenció de la lógica aristotélica por tratarse, entre otras cosas, de una lógica proposicional, y no de una lógica de clases. De ahí que el lógico polaco Lukasiewicz (1974) reclamara en pleno siglo XX su cuidadosa revisión y estudio.

Debe agregarse que tanto la física como la lógica fueron saberes indispensables entre los estoicos para entender, en el caso de la primera, la Naturaleza, su manera de proceder y de ser prescriptiva frente al comportamiento de todo lo que ocurre, incluido el comportamiento humano; y, por el lado de la lógica, para entender la naturaleza particular de la racionalidad humana y su manera de proceder frente a la Naturaleza de las cosas en general.

Esta doble función científica se concluye en una tercera, que quizás sea la más importante: el desarrollo moral del hombre, los problemas éticos derivados de este y sus soluciones prácticas para la vida. De ahí que no deba reconocerse el valor de la física y de la lógica en el estudio del alma, su naturaleza y su fin último.

No obstante, dado que el aporte de la lógica es una de las omisiones de Brennan (1999), se hará enseguida solo una revisión general de los desarrollos del estoicismo en el estudio del alma. Específicamente, se pondrán en franca sospecha las siguientes afirmaciones de Brennan (1999) sobre estos asuntos:

Zenón explicaba la libertad del hombre como la mera capacidad de cooperar con la causalidad del universo. Esta idea de la libertad tiene la clave de la postura de los estoicos. Es el cosmos el que determina la vida. El destino, producto de las leyes de la naturaleza o el capricho de los dioses, era la tesis fundamental del estoicismo. [...] Al apartarse de la noción aristotélica de alma, los estoicos cambiaron el acento del determinismo interior al determinismo universal regido por las fuerzas del destino. Desde este punto de vista, los humanos eran vistos de nuevo como parte del orden natural.

El estoicismo condujo a la resignación del individuo a los dictados del destino. En la práctica, esta actitud propugnaba la abdicación de la responsabilidad personal y la renuncia a la iniciativa. [...] La solución de los estoicos deja al hombre como parte de la naturaleza y sujeto al gobierno de los determinantes del entorno (pp. 40-41).

Si bien es cierto que la ética estoica es heterónoma y naturalista, es decir, su fuente de eticidad está en la naturaleza de la que emanan sus leyes y a la cual debe “obedecer” el hombre, también es claro que las afirmaciones de Brennan (1999) terminan por condenar al hombre, en nombre del estoicismo, a un determinismo fatal, en el sentido de coartarle toda libertad, de dejarlo sin opción para decidir racionalmente a favor de una u otra alternativa; de dejarlo, en últimas, sin responsabilidad alguna frente a sus actos, sujeto al entorno como una simple parte del orden natural del cosmos.

Sin embargo, a primera vista pareciera ser esta interpretación de Brennan (1999) la más sensata, acorde y consistente con los planteamientos internos de la escuela inspirada en la *Stoa* de Zenón. Pero resulta ligera si se examinan con mayor cuidado sus implicaciones y su sentido más propio, a la luz de nuevos estudios sobre la escuela estoica¹⁷. Enseguida se hará un brevísimo ejercicio de reconstrucción de algunas ideas muy específicas del estoicismo que dan claro indicio del problema central de la interpretación de Brennan (1999).

Los estoicos establecieron por excelencia el principio de causalidad, aunque ya los atomistas en Grecia habían avanzado considerablemente sobre este particular. Afirmar que todo lo que ocurre en el mundo, es decir, establecer la causalidad universal como explicación de todos los cambios, lleva a un determinismo causal. Esta concepción de la Naturaleza de todas las cosas obliga a concebir en ellos el universo como un orden de relaciones físicas entre elementos de naturaleza física.

Esta concepción les permite creer en la posibilidad de llegar a conocerlo todo haciendo uso racional de la lógica, como la única capaz de seguir fielmente el *logos* universal o razón rectora. Su concepción naturalista no debe reducirse a un materialismo, sino más bien ser leída dentro de los vitalismos (Long, 1977, p. 154).

17 Brennan (1999) referencia únicamente una fuente especializada para la revisión de las escuelas morales grecorromanas: Oates, W. (comp.) (1940). *The stoic and epicurean philosophers*. Nueva York. Random House.

Estas afirmaciones podrían llevar a pensar en un determinismo absoluto que niega toda posibilidad de actos libres en el ser humano. Toda acción obedecería a causas predeterminadas sin asomo alguno de un libre albedrío; sin embargo, para sustentar esta crítica es justo revisar el tipo de causalidad que en la filosofía estoica explica el acontecer de todo y, en el caso particular, de las acciones del hombre. Esta revisión pretende responder así a esta pregunta: ¿es el determinismo causal una idea contradictoria a la existencia de la responsabilidad de los actos en el ser humano o a la existencia de su libertad?

Los estoicos no se guiaron por la tetracausalidad aristotélica; las causas material, formal, eficiente y final son quizás sintetizadas en ellos de otra manera. Según Long (1977), hay dos principios para los estoicos: un *principio activo*, que se identifica con la Naturaleza o Dios, y otro *principio pasivo* o *materia* (en el sentido aristotélico). También, como en la concepción del Estagirita, estos dos principios forman una unidad por mezcla inseparable en la realidad. Estos principios permiten entender mejor el tratamiento de las virtudes como parte de la realidad física, que resultan perceptibles para el ser humano sin que se confundan con las cosas, como las piedras o las puertas:

Al elucidar sus distinciones causales, Crisipo tomó como ejemplo un tambor rodante (Cic., *De fato*, 39-44). Hemos de suponer probablemente que el tambor está colocado sobre una superficie llana. Su rodamiento, según Crisipo, ha de explicarse por referencia a dos causas. Primera, un cierto agente exterior: un tambor sobre superficie llana no echa a rodar a menos que alguna otra cosa le dé un empujón. Mas en segundo lugar, el tambor no rodaría a menos de tener una cierta hechura. Unas cajas cuadradas no ruedan, por muy violentamente que se las empuje. El rodamiento del tambor es así una consecuencia, tanto de la presión externa como de su propia naturaleza intrínseca. Crisipo denominaba al primer tipo de causa «auxiliar y próxima»; al segundo, la capacidad rotatoria del tambor, causa «principal y perfecta». Ninguna de las dos causas es suficiente para producir el efecto, a menos que la otra esté también presente. Mas la terminología de Crisipo muestra que él consideraba las propiedades intrínsecas de algo como más importantes para la explicación causal que los estímulos externos (p. 165).

Esta idea de Crisipo hace pensar inmediatamente que en el caso de las acciones humanas ocurriría que la determinación no es solo externa, sino interna, y que tendría un papel protagónico esta última, sin que pueda faltar la primera. Pero puede parecer insuficiente esta explicación para salvar la existencia de libertad y la presencia de responsabilidad en los actos humanos.

En este aspecto se hace relevante la interpretación adicional de Cicerón (*de fato*), evocada por Long (1977) cuando nos dice que Crisipo aplicó esta teoría de las causas

también para explicar las acciones humanas; y que el problema era mantener en medio del determinismo alguna autonomía. Crisipo lo lograría arguyendo justamente a partir de la diferencia entre el estímulo externo de la acción y la respuesta mental de quien actúa: “Las causas externas son expresión del obrar del destino, mas no son suficientes como para provocar necesidad en nuestras acciones” (p. 166)

Estas últimas afirmaciones respaldan la hipótesis según la cual de la causalidad, y aún del determinismo causal, no se puede inferir la ausencia de elección. Toda elección es causal, pero que sea causal no hace que no sea elección. Que la acción humana sea causada por... no significa que su causa sea justamente el estímulo externo que provoca la acción posible. Entre el estímulo externo y la acción se presenta la respuesta mental, y la respuesta mental no es tampoco una consecuencia directa del estímulo externo. Esto es defendible además revisando el origen y el papel de la racionalidad del hombre en la determinación de sus acciones, según la propuesta ética del estoicismo.

Existe algo entonces que pueda ser no-natural o contrario a la naturaleza. Aunque el todo influya en la parte, y la parte deba mirarse desde el todo para ser comprendida, esto no permite inferir que todo es natural porque obedezca a leyes naturales. Hace falta algo que explique la existencia del mal como opuesto a la naturaleza. Respecto al hombre, esta sería la opinión del estoicismo:

[Él] está dotado por naturaleza con la capacidad de comprender los sucesos cósmicos y de promover la racionalidad de la Naturaleza con su propio esfuerzo. Mas, igualmente, es el único ser natural que posee la capacidad de obrar en una manera que deje de conformarse con la voluntad de la naturaleza. Estas facultades antitéticas son las que hacen al hombre un agente moral (Long, 1977, p. 179).

Por eso puede decirse que sí existe responsabilidad en las acciones humanas, así haya determinaciones del todo hacia la parte. El espacio entre esas determinaciones y las respuestas mentales corresponde precisamente a la elección responsable a favor o en contra de la Naturaleza, esto es, a la práctica de la virtud o del vicio.

Brennan (1999) se comporta, entonces, como un defensor de incompatibilismo, según el cual el determinismo causal hace imposible dentro del estoicismo la presencia de responsabilidad y, por ende, la existencia y el ejercicio de la libertad en los actos humanos. En palabras de Salles (2006):

En concreto, el incompatibilista puede quejarse de que, si una acción y la psicología que la subyace son necesarias en algún sentido particular (y no solo en el sentido implícito en el sentido externo), entonces su agente no pudo haber actuado de otro modo en algún sentido que es relevante para eximirlo de responsabilidad (p. 85).

Segundas consideraciones

Salles (2006) encuentra a través de los escritos de Alejandro de Afrodisia en *DF (De fato ad imperatores, 13)* y Nemesio de Emesa (*De natura hominis, 35*) buenos y suficientes argumentos para contradecir la incompatibilidad señalada. Solo se subrayará aquí el argumento principal de esta revisión reciente de Salles. De hecho, la pregunta que intenta responder el autor en su texto (2006) la formula precisamente en los siguientes términos: ¿es la responsabilidad compatible con el determinismo?; y bajo el subtítulo “La función de la reflexión de la psicología de las acciones” y luego “El argumento a favor del compatibilismo” desarrolla sus argumentos principales.

En la primera parte, Salle (2006) retoma lo que ya se ha dicho antes sobre la causa intrínseca (entendida esta vez como impulso) y la causa extrínseca. La naturaleza humana no coincide con la naturaleza de los animales en medio de la naturaleza en general. ¿Qué las hace diferentes en la unidad que prevalece en toda la naturaleza? La naturaleza animal se constituye de impulso y asentimiento. El impulso lo comparten con especies inferiores, pero el asentimiento será su característica diferenciante. En el caso del humano, existe también una característica que no se comparte con ningún otro ser, ni siquiera con el género animal: la *krisis*. La naturaleza humana se nombra, entonces, como constituida por el impulso y la *krisis*:

Según Nemesio 106, 3-4. En la filosofía estoica, el término “crisis” puede referirse a dos conceptos distintos. Uno de ellos es el del juicio en el sentido de una afirmación verbal [...] es la combinación del acto mental de asentir a una proposición y el acto de hablar que consiste en emitir afirmativamente (a uno mismo) la oración correspondiente. El otro sentido de *krisis* [...] es el de una aceptación crítica de una impresión. En cualquier caso, una *krisis* se acompaña del uso de la razón y, por ello, consiste en algo específicamente humano. [...] Estos dos sentidos de *krisis* no son equivalentes. [...] En especial, el primero no implica el segundo. [...] El segundo sentido de *krisis*, que involucra una reflexión previa, es el que está presente en la teoría de la responsabilidad (pp. 92-93).

El agente racional, desde el estoicismo, nunca asentirá a un impulso sin antes haber evaluado como verdadera la proposición que afirme su conveniencia. Esto quiere decir, en otras palabras, que el agente evaluará debidamente las circunstancias, previamente a decidirse por la acción. Esto es lo que lo constituye en agente moral. Salle (2006) retoma a Long en otro de sus textos para ejemplificar lo anterior: “Me guste o no, tuve la [impresión], por decir, de que sería bueno ir a la playa. Puesto que hay muchas otras cosas que debo hacer, puedo detenerme y preguntarme si en realidad sería bueno ir a la playa” (Long, 1991, p. 111).

El término *krisis* evoca el término *Krinein*, verbo utilizado por Aristóteles con el que se refiere a la deliberación crítica en torno a una alternativa entre distintas opciones (Salle, 2006). Sin necesidad de revisar cada argumento que vale la pena que revise el que pueda estar interesado en toda la demostración, se puede empezar a concluir con el autor que el hecho de que exista en la naturaleza humana este momento de reflexión o acto mental o racional, antes de la acción, es suficiente para considerar con Crisipo responsable al individuo de sus actos y, por ende, en ejercicio de su libertad, sin que con ello se nieguen los principios de la naturaleza ni la determinación causal.

La determinación causal se vuelve asfixiante cuando se cree que el todo determina a cada una de las partes, sin que prevalezca la naturaleza de la parte en medio del orden general. En este sentido, la naturaleza es relativa a los objetos y sus circunstancias. Estos objetos no estarían estrictamente regidos por una única naturaleza general, so pena de hacerlos idénticos en todas sus respuestas a las circunstancias y, por tanto, de *des-particularizarlos*.

Ahora bien, con respecto a la libertad y a la responsabilidad, Salles (2006) afirma:

La plena libertad es el privilegio del sabio estoico. En efecto, el no solo sabe que el universo está ordenado providencialmente sino también, y en cada circunstancia particular, qué acción es mejor desde esta perspectiva cósmica. De este modo, el sabio alinea sus deseos con el orden providencial con que se desarrollan los sucesos. Por consiguiente, sus deseos no se ven jamás frustrados. La responsabilidad, en cambio, no es exclusiva del sabio. Y la razón por la cual, según los estoicos, todos, o la gran mayoría de nosotros somos responsables es lo que he intentado mostrar en este libro (p. 162).

Si Salles (2006) habla de plena libertad como privilegio del sabio estoico es porque existe la libertad parcial en el hombre que aún no lo es. Que sus deliberaciones lo lleven a decidir acorde o no con la naturaleza es lo que lo hace libre. Reclamar otro tipo de libertad sería caer en el juego aberrante de aquella soñada por Don Quijote de la Mancha, libre de toda fuente moral, de toda normatividad divina, natural o humana.

Una vez revisada aquí esta escuela de la época grecorromana, tan importante para los medievales, se examinan enseguida otros conceptos y otras afirmaciones filosóficas utilizadas por Brennan (1999) en la reconstrucción del pensamiento psicológico de la Edad Media.

Se podría seguir la línea del tiempo, revisando el epicureísmo y el neoplatonismo; destacando, por ejemplo, la ausencia en Brennan (1999) de conceptos filosóficos tan importantes como el de *emanación* de Plotino (Michel *et al.*, 1980), cabeza del neoplatonismo; sin embargo, este trabajo implicaría aplazar más el análisis de autores centrales del Medioevo que finalmente son el objeto propio de esta investigación. El examen se centrará desde ahora, entonces, en Agustín de Hipona y Tomás de

Aquino, como dos de los más grandes representantes de la patrística y la escolástica, respectivamente, y que son expuestos también por Brennan (1999).

Filosofía patrística cristiana

San Agustín

Llama la atención que Brennan (1999) mencione el concepto de *Trinidad* cuando habla de Orígenes, pero no al hablar de san Agustín:

El prolífico Orígenes dirigió una traducción griega del Antiguo Testamento y realizó comentarios e interpretaciones adecuadas al entendimiento griego. El resultado neto de sus esfuerzos fue la afirmación de que el Dios de los hebreos es la primera causa o principio de la vida. La doctrina judaica y el politeísmo de la tradición griega fueron resueltos en el concepto de Trinidad. Con la distinción aristotélica entre esencia y existencia, percibía a Dios como esencia pura capaz de tres manifestaciones de existencia: el Padre creador, el Hijo redentor y el Espíritu Santo que da el conocimiento (Brennan, 1999, p. 43).

Efectivamente, el concepto de Trinidad no es un invento de Agustín¹⁸, pues ya existía en algunas religiones monoteístas de la época. Era además distinto del principio de la existencia simultánea de tres dioses supremos, como en el caso de *trimurti* en la mitología hindú. Es discutible quién haya sido el primero en mencionar la Trinidad en el cristianismo. Algunos estudiosos han atribuido, por ejemplo, esta primicia a Tertuliano, pero otros, a Teófilo de Antioquía. No obstante, al parecer, es en Alejandría “donde se acentúa una tendencia franca hacia la especulación filosófica en el campo sin horizontes de la teología trinitaria” (Arias, 1985, p. 3). En el caso de Orígenes, se afirma que su teología tuvo puntos débiles como la falta de claridad en el concepto de *ousía* y la formulación exagerada de una triple *hypóstasis* (Arias, 1985).

A diferencia de los desacuerdos sobre los inicios de la reflexión trinitaria, nadie ha pretendido negar el valor de la obra de Agustín en el esclarecimiento de su dogma, al punto de haber sido llamado por los agustinólogos como “doctor de la Trinidad” (p. 43). De hecho, “su obra *De Trinitate* es la más profunda y extensa de sus libros dogmáticos” (Moriones, 2004, p. 41).

El trabajo de Agustín sobre este misterio de la fe cristiana, consolidado como dogma entre el Concilio de Nicea (325) y el Concilio de Calcedonia (451), pareciera ser solo teológico. Pero resulta interesante la “caprichosa” y a la vez significativa equipolencia del

18 “Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores” (san Agustín, *De Trinitate* IV, 7).

término Europa: $E^u + R^o + P^a = Evangelium, Ratio y Patria$ utilizada por Capanaga (1994), en la medida en que extiende el aporte de Agustín con sus estudios trinitarios.

“Evangelio, Razón y Patria forman los principios plásticos de Europa, o si se quiere, la Religión cristiana, la Razón o la Ciencia y el principio de nacionalidades. En tres grandes pueblos se cifran los tres elementos: en Jerusalén, Grecia y Roma” (Arias, 1985, p. 259). Tríada unificada por el santo africano y expresada como “trinidad creadora de la cultura y el espíritu de occidente [en el] *credere, intelligere y agere*, o la fe, la inteligencia y la acción” (p. 259). He aquí un claro aporte a la reconciliación entre el mundo grecorromano y la cosmovisión religiosa hebrea en Europa; he aquí un aspecto relevante del pensamiento de san Agustín que daría paso a muchas reflexiones relativas a la interioridad como conocimiento particular de sí mismo.

De la relación entre el cuerpo y el alma

Hay algunas imprecisiones conceptuales en Brennan (1999) que, por causa de su envergadura, logran tergiversar el pensamiento de Agustín como filósofo y teólogo medieval, y que opacan consecuentemente las contribuciones más significativas del santo de Tagaste al desarrollo de las ideas psicológicas a comienzos de la época patristica. A manera de ejemplo, se revisa enseguida una de ellas: “[Agustín] culminó la ‘cristianización’ de la filosofía griega al afirmar la relación platónica entre cuerpo y alma. [...] Esta postura dominó el pensamiento cristiano hasta el final de la edad media” (p. 46).

Es importante detenerse de manera particular en esta afirmación de Brennan (1999), pues resulta ser demasiado arriesgada en razón de la interpretación que se le puede hacer. Lleva a pensar que san Agustín era un filósofo platónico, cuando en realidad no era ni platónico y ni siquiera neoplatónico. De hecho, Agustín no conoció bien la lengua griega, hizo poco esfuerzo por aprenderla y se dedicó más bien al latín, lo que limitó notablemente su conocimiento de Platón.

San Agustín retoma especialmente la doctrina de Plotino, rompe con su concepto de emanación y propone a cambio, por vez primera dentro de la filosofía, el concepto de *creación*. En este sentido, san Agustín logra innovar varios conceptos dentro de la naciente filosofía cristiana que va dando origen a la teología cristiana. Dice Fraile (1960) que “su fuente filosófica principal fueron las *Ennéadas*, de Plotino, que tampoco sabemos si llegó a conocer en su totalidad” (p. 198).

Está en juego, entonces, la pregunta sobre *qué conoció Agustín de Platón*, pues para pensar que haya seguido a Platón y cristianizado su doctrina, como lo afirma Brennan (1999), tendría que suponerse al menos un conocimiento directo de sus obras. Sin embargo, y solo a manera de ejemplo, una vez más, afirma Fitzgerlad (2001):

El término “Platón”, o sus afines, aparece 252 veces en las obras de Agustín. Sin embargo, Agustín tenía tan solo un conocimiento modesto del griego, pero nada más. Por eso, deducimos que Agustín conocía a Platón exclusivamente a través de fuentes secundarias [...] por ejemplo, Virgilio, Cicerón, Varrón, Plotino, Apuleyo y Porfirio. [...] La división triádica clásica de la filosofía en física, lógica y ética es atribuida a Platón, pero en realidad procede del platonismo Medio. [...] En las *Confesiones* 7 Agustín escribe acerca de su conversión intelectual con ocasión de la lectura de los libros platónicos. Fueron las obras de Plotino y de Porfirio, traducidas por Mario Victorino (*Conf.* 8.2.3), no obras del mismo Platón (pp. 1060-1061).

Lo anterior deja claro que debe tenerse mucha cautela con el uso de la afirmación “las obras de san Agustín son cruciales para la historia de la psicología por su relación con el platonismo” (Brennan, 1999, p. 45). En este orden de ideas, para evitar entonces malas interpretaciones con respecto a la manera como Agustín establece la relación del cuerpo con el alma, hace falta mostrar justamente su postura con respecto a los orígenes de las almas y sus diferencias profundas y radicales con lo que le llega indirectamente del pensamiento de Platón.

Según nos cuenta Moriones (2004), Agustín estudió no menos de cinco hipótesis con respecto al origen de las almas, después de la creación del alma de Adán, de las cuales rechazó tres y se mantuvo indeciso en las dos restantes hasta la muerte:

Rechaza con indignación la teoría del Platón y de Orígenes acerca de la “preexistencia” de las almas, que habrían sido encarceladas en el cuerpo en castigo de sus pecados. En la carta 166 a San Jerónimo da las razones de su rechazo: “Que las almas pecan en otra vida superior, y que por eso son precipitadas en la prisión carnal, eso yo no lo creo, ni lo tolero, ni lo consiento. Proponen no sé qué movimientos circulares, de modo que después de no sé cuántas series de siglos, hay que volver de nuevo a esta carga de la carne corruptible y a tolerar los suplicios. No sé si puede imaginarse cosa más horrorosa que una tal opinión [...] Una cosa es haber pecado en Adán, como lo afirma el apóstol al decir: ‘En quien todos pecaron’ (Rom 5, 12), y otra cosa es haber pecado no sé dónde fuera de Adán y luego ser encerradas como en una cárcel en Adán, es decir, en la carne propagada de Adán” (p. 77).

Salta a la vista que la teoría de Agustín no es de ninguna manera comparable con la doctrina de Platón, ni con muchos otros pensadores cercanos a este último, por lo menos en lo que respecta a la relación existente entre cuerpo y alma. Que pueda hablarse de un dualismo en Agustín, como se habla de un dualismo en Platón, no permite inferir, en ningún caso, que haya coincidencia en sus doctrinas sobre la relación entre cuerpo y alma, ni mucho menos una asimilación de la teoría de las almas de Platón por parte del obispo de Hipona.

En otras palabras, no es válido insinuar, como al parecer lo hace Brennan (1999), que el dualismo agustiniano sea producto o residuo del dualismo platónico. Ya los antecesores del cristianismo (los hebreos) estaban lejos de profesar un dualismo al diferenciar justamente en la unidad del hombre el alma, el cuerpo y el espíritu.

La ligereza de Brennan (1999) tiene su origen, al parecer, en una falta de diferenciación entre dualismos y entre grados de dualismo. También podría pensarse que le hace falta a Brennan destacar la aproximación paralela de Agustín con el pensamiento de Platón y Aristóteles; y, a su turno, que le hace falta el reconocimiento a la aproximación insinuada desde muy temprano por el propio Agustín entre las doctrinas de Platón y el Estagirita: “Agustín sostiene, además, que Platón y Aristóteles estaban de acuerdo el uno con el otro, en grado mayor de lo que pretenden muchos historiadores del pensamiento” (Courcelle, 1968, citado en Fitzgerald, 2001, p. 1061).

Es bien reconocida la unidad substancial procurada por Aristóteles en su doctrina, con base en su crítica en torno al dualismo cuerpo y alma de su maestro. Agustín se parece más a Aristóteles en esta concepción metafísica, independientemente de que se pueda decir que en Aristóteles se mantenga o no algún dualismo. Una cosa es aseverar que la relación entre el cuerpo y el alma es accidental, como ocurre en Platón, a decir que es una unión substancial y, por ende, que es una relación esencial e indisoluble en vida, como ocurre en el caso tanto del Estagirita como de Agustín. En palabras de Capanaga (1994):

No hay tampoco en la doctrina agustiniana ninguna prueba de una unión accidental entre el cuerpo y el alma, como se ha dicho apoyándose en unos pocos textos de sabor platónico, olvidando cientos con sabor, digámoslo así, escolástico. Un investigador español, el agustino escurialense Marcos del Río, ha entresacado más de *doscientos pasajes* agustinianos para probar que el hombre es un compuesto natural que consta de alma racional y de cuerpo organizado. En la *Ciudad de Dios* [X 19,2: PL 41, 308]¹⁹ dice así: Conocemos por testimonio de nuestra misma naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el hombre sea entero y completo: *corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit*. [...] Esta composición define la esencia metafísica del hombre (p. 66).

Y agrega más contundentemente contra esta errada interpretación de quienes quieren ver platonismo en Agustín en la historia de las ideas psicológicas:

No se puede sostener, pues, que en la psicología agustiniana lo corpóreo no puede influir de algún modo en lo psíquico, y menos todavía que la unión de cuerpo y alma es accidental, como la que hay entre el motor y el móvil, el habitante y la casa, *la cárcel y*

¹⁹ El corchete es mío para rescatar la cita del autor, una vez revisada en *De Civitate Dei*.

el aprisionado [cursivas agregadas] o el coche y el cochero. Para San Agustín, la unión de lo somático y lo espiritual no es un accidente, sino un grande misterio, que, a pesar de todos los esfuerzos del pensamiento, sigue siendo, y solo podemos atisbarlo por ciertos efectos y operaciones que el principio superior o alma produce en el inferior. *Tradit speciem anima corpori ut corpus sit in quantum est*, dice muy escolásticamente San Agustín [*De inmort. Animae* XV 24: PL 32, 1033]²⁰. (pp. 67-68).

Puede anotarse además otra dificultad en la interpretación señalada: sería errado equiparar siquiera el dualismo de Agustín al de Platón, pues resulta claro que el maestro de Aristóteles defiende un dualismo radical, mientras que Agustín asume como verdad la unidad entre cuerpo y alma en cada individuo. De esta manera, no acepta ningún tipo de transmigración, ni de preexistencia de las almas, pese a que tuviese personalmente dudas hasta su muerte con respecto a la manera como el alma de cada individuo era otorgada, si por propagación del alma del primer padre Adán o por creación directa de Dios:

Agustín se opone terminantemente a la idea de que las almas se hayan encarnado en cuerpos como castigo por algún pecado anterior y rechaza la idea de Orígenes de que el mundo sensible de los cuerpos fue creado como un lugar de castigo para las almas que habían pecado antes de su encarnación en los cuerpos (Fitzgerald, 2001, p. 27).

Del concepto de alma en Agustín

Entre aquellas ideas que no quedan tratadas suficientemente por Brennan (1999), y que se pueden considerar de máxima importancia en una revisión histórica de los conceptos psicológicos presentes en el pensamiento de san Agustín, sobresale la idea de alma. Esto importa con mayor razón si, como se mostró en el apartado anterior, Brennan ha pretendido acercar este concepto al de Platón al equiparar la relación cuerpo-alma entre los dos autores. Finalmente, se justifica esta revisión del concepto agustiniano de alma en la medida en que el estudio de ella fuera llamado desde antiguo *psicología*, independientemente de que luego se llegara a discutir, de muy distintas formas, cuál sería el objeto de estudio propio de la psicología.

Sin embargo, antes de adentrarse en el concepto de alma, es relevante subrayar que Brennan (1999), al hablar de las *confesiones*, señala la *introspección* como método de Agustín para describir su encuentro con Dios y la solución de los conflictos entre la pasión y la razón. A este respecto, es importante aclarar que el método de san Agustín no es la introspección, pues este sería más bien un término de discusión metódica dentro de la psicología y no dentro de la filosofía agustiniana del alma.

²⁰ El corchete es mío para incluir la cita de pie de página que el autor referencia.

En Agustín no se habla de *introspección* sino de *interiorismo*: “Pocos temas aparecen en San Agustín con tanta insistencia como el llamamiento a la interioridad [...] pero el conocimiento de sí mismo no es en San Agustín un término, sino un principio” (Fraile, 1960, p. 211). Es un principio de búsqueda de sí hacia Dios. No debe olvidarse que, desde el concepto de persona, como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, el hombre en su interioridad encuentra la trinidad en él, lo cual lo hace capaz de encontrar a Dios en el camino del conocimiento de sí mismo.

Con respecto al alma, Brennan (1999) subraya la idea agustiniana de que esta no se reduce a la mente, sino que “es el receptor de la divina sabiduría y comparte la gloria de Dios. Con ella podemos adquirir una clase de conocimiento que escapa a los sentidos corporales” (p. 45). Mientras que Agustín “propuso una imagen más psicológica de la mente, en tanto que como conciencia, como el yo del individuo, dotada de la gracia de la divina sabiduría, determina la acción de la actividad” (p. 46), Agustín llegó a afirmar que solo quería conocer a Dios y al alma (*Soliloquia 1.2.7*), y de hecho varias de sus obras están dedicadas al conocimiento del alma: *De beata vita*, sobre su felicidad; *De immortalitate animae*, sobre su inmortalidad; *De libero arbitrio*, sobre su libertad; *De animae quantitate*, sobre su grandeza, etc. (Fitzgerald, 2001).

Sería propio hablar de las almas como del alma en Agustín. El alma es una y múltiple a la vez, como Dios es uno y trino. Esto se explica mejor si se recuerda que para el obispo de Hipona nuestras almas no son divinas, como lo hubiera creído él mismo durante sus nueve años como maniqueo, sino que el (las) alma(s) está(n) creada(s) a imagen y semejanza de Dios, esto es, de la Trinidad (léase *Tri-Unidad*).

De ahí que el interiorismo me permita conocer a Dios a partir del conocimiento propio. Esto mismo explica la vía contraria si se trata del iluminismo a través del cual Dios me abre al conocimiento transmundo. Esta idea de unidad y multiplicidad es retomada directamente de Plotino (*enn.* 4.9).

Agustín concibe al alma incorpórea luego de su conversión al cristianismo. Anteriormente se había adherido a la doctrina corpórea del alma de los maniqueos y de los estoicos. El alma (*anima*) en los vegetales da vitalidad al cuerpo, le permite crecer, reproducirse, moverse. En el animal también es la fuente de los apetitos y las sensaciones: “En los seres humanos, el alma racional es la fuente del pensar y del querer, así como de todas las demás actividades que los hombres tienen en común con los vegetales y los animales” (Fitzgerald, 2001, pp. 24-25).

Aparte de estas ideas de inicio sobre el alma para Agustín, se sugiere al lector una revisión minuciosa de su teoría de la percepción sensorial retomada del neoplatonismo; la noción de *memoria*, que va mucho más allá del acto recordatorio, de un proceso psicológico; la noción de racionalidad; y otros conceptos que han contribuido a través del tiempo, y hasta nuestros días, a la reflexión psicológica.

De la aparición de la modernidad

El que unos cuantos destacados eruditos lograran despertar a Europa atestigua el notable grado de aprendizaje en las universidades medievales. Más aún, estos eruditos reflejan el constante cuestionamiento de la autoridad de la Iglesia por parte de quienes reconocían los beneficios de buscar el conocimiento por otros medios diferentes a los que tenían por base la fe. El movimiento dio lugar a la aparición de la ciencia y al triunfo de la razón sobre la fe en las investigaciones académicas (Brennan, 1999, p. 60).

Brennan (1999) lo intitula “Algunos pensadores eminentes”, pero está tratando de explicarnos en este párrafo la aparición de la ciencia moderna. Más adelante dirá, al referirse a la *escolástica* como punto crucial de partida de la modernidad, que el resultado de la reconciliación entre las metafísica aristotélica y las enseñanzas sobre el alma de la teología cristiana, hecha inteligentemente por santo Tomás, sería la propia *escolástica*: “Esta tarea la realizó santo Tomás de Aquino, y el resultado se conoce como *escolástica*, la cual abrió la puerta a la vida mental al admitir la razón, junto con la fe, como instrumento en la búsqueda de la verdad” (p. 64).

La lectura que hace Brennan (1999) de la modernidad es aceptable toda vez que hace pensar que la modernidad no debe confundirse con una etapa histórica demarcada por acontecimientos puntuales tales como el descubrimiento de América (1492) o la caída de Constantinopla en manos de los turcos otomanos en Europa (1453), sino que bien puede y debe remitirse a un movimiento anterior a la época histórica denominada *moderna*. No quiere decir esto que la modernidad nazca antes de la modernidad, pero sí que sus antecedentes renacentistas y medievales deben ser reconocidos. Se evita, de esta manera, creer en una modernidad producida por la ruptura intempestiva de un par de pensadores o revolucionarios del Siglo de las Luces.

El espíritu moderno ronda entre las paredes monásticas, palatinas, episcopales, aunque no haya un *modo* de vida en función de lo *hodierno* (mod-hierno)²¹ todavía. Esto recuerda las interesantes apreciaciones de Umberto Eco a propósito de los conceptos medievales en la modernidad y de los conceptos modernos en la medievalidad, hablando sobre su gran novela policiaca, con gran riqueza histórica, sin afán historiográfico, en la que la *ficción*²² de los personajes es una estrategia para descentrar justamente la atención en los personajes reales y mostrar la relevancia de la mentalidad presente en una u otra época.

El riesgo de las afirmaciones de Brennan (1999) está más bien en lo que deja de decir o en aquello que reduce históricamente a un solo acontecimiento o a un solo autor. Sobre la modernidad se ha escrito en abundancia y, con mayor razón, en su permanente y

21 “*Mōdērnus, a. um.* [de *modo* = ahora, poco ha]. Nuevo, reciente, actual” (De Miguel, 2000, p. 579). “Modo, tomado del lat. *mōdus* ‘medida para medir algo’, ‘moderación, límite’, ‘manera, género’” (Corominas y Pascual, 1985, p. 99). “*Mōdō* [de *modus*], adv. Cic. Poco há, Al presente, ahora”. (De Miguel, 2000, p. 580). “*hōdiērnus, a. um.* [de *hōdie*]. De hoy, del día de hoy” (p. 580).

22 Neologismo requerido para sustantivizar lo mismo ficticio, la actitud permanente de fantasía intencional.

vigente debate con la posmodernidad. No es el caso que reconstruyamos acá las muy diversas versiones de los hechos, razones y motivaciones que podrían dar pie a la modernidad. No se trata de construir un nuevo o repetido *hiperrelato*, pero sí de destacar la *multicausalidad*, la complejidad, la no linealidad determinista de los hechos en el caso de la aparición paulatina de la modernidad en Europa.

El desarrollo de las ciencias modernas constituye, en alguna medida, una forma de poner en marcha el *megaproyecto* de la modernidad. El empuje al conocimiento científico (empírico-racional) expresa el despliegue de la llamada por los frankfurtianos *razón instrumental*, la cual, en relación con los ideales políticos que le servirían como derrotero, ambicionaría alcanzar también los ideales de emancipación y, por otro lado, la recuperación económica de la Europa en plena crisis terminando hasta ahora el siglo XV. No parece aceptable afirmar que la aparición de la ciencia moderna y el triunfo de la razón sea producto del pensamiento de unos cuantos intelectuales en el mundo académico.

La modernidad no parece haberse impuesto a los pueblos y naciones, sino parece más bien haber surgido de la maduración paulatina de la racionalidad de los pueblos, aunque impulsados por grandes intelectuales y revolucionarios de la época, y de muy distintas maneras. Dejar la historia en manos de unos pocos es *hipernarrar* la historia, *linealizarla*, *incausarla* (*uni-causarla*)²³ como un simple producto de ciertas ideas. El análisis marxista de las ideologías debe servirnos para revisar este tipo de lecturas que siguen a la sombra, invisible para ellos, de las ideologías.

La modernidad no puede, entonces, reducirse al resultado de la lucha contra la imponente o directividad de la fe cristiana, como si además no hubiese mediado el Renacimiento, en el que las emociones habrían desempeñado un papel fundamental por encima todo contexto meramente religioso. La modernidad no es el triunfo de la razón sobre la fe, sino de la razón sobre la *minoría de edad* (Kant, 2004), que aunque pueda incluir para algunos el derrocamiento de la fe de su trono de la verdad, no la sustituye, ni la opaca, ni la desaparece en esos momentos. La *muerte de Dios* proclamada por Nietzsche no ha llegado aún por esas épocas.

La escolástica

Santo Tomás de Aquino y los inicios de la escolástica

Brennan (1999) inicia este apartado sobre la escolástica interpretando lo siguiente:

²³ Se usa aquí esta expresión verbalizada y compuesta para significar la tendencia epistemológica a explicar los fenómenos de manera lineal, mono-causal, determinista y mecanicista.

Era una época cristiana y la fe dominaba. De algún modo, había que conciliar sistemáticamente las enseñanzas de Aristóteles sobre la metafísica y el alma con la teología cristiana. Esta tarea la realizó Santo Tomás de Aquino, y el resultado se conoce como *escolástica*: la cual abrió la puerta de la vida mental al dirimir la razón, junto con la fe, como instrumento en la búsqueda de la verdad (p. 64).

Es particular que Brennan (1999) señale a santo Tomás como el iniciador de la escolástica: ¿está hablando Brennan de la época escolástica?, ¿del método escolástico?, ¿o quizás de la doctrina escolástica? Parece que Brennan (1999) se apresura en la atribución. Para argumentar este señalamiento se revisan enseguida algunas nociones generales sobre la escolástica.

Aunque la etimología no sea la clave para resolver el enigma, es importante comenzar recordando que el término *escolástica* proviene de *schola*, referido al saber cultivado en las escuelas y enseñado por un profesor (el escolástico). Este término no tiene, sin embargo, sus orígenes en la Edad Media, sino que se remonta a la antigua Grecia, esto es, al vocablo *σχολή*, que se traduce como *ocio*. Solo quienes podían dedicar tiempo al estudio podrían cultivar el saber. El *scholasticus* ya era una dignidad en la época de Carlomagno en las escuelas monásticas y episcopales (Fraile, 1960).

Más adelante, el término *escolástica* sería utilizado para referirse al contenido y al método de la enseñanza de los saberes teológico y filosófico. La unificación de la cultura europea era el último propósito que se pretendía lograr a través del cultivo común del saber perdido, durante una época en la que las múltiples invasiones y destrucciones habían desmembrado la cultura helenística:

Pero, tanto aplicada a la teología como a la filosofía, la palabra *escolástica* resulta excesivamente vaga para caracterizar un panorama intelectual tan vasto y variado y de una vitalidad tan intensa, en que entran personalidades muy heterogéneas: dialécticos como San Anselmo y Abelardo, místicos como San Bernardo y Ricardo de San Víctor, humanistas como Juan de Salisbury, retóricos como Guillermo de Alvernia, teólogos como San Buenaventura y Santo Tomás. Es necesario matizar mucho para no confundir los rasgos de pensadores tan distintos como los que se agrupan bajo una rúbrica tan amplia. Ni por su desarrollo ni por su espíritu la denominada «escolástica» constituye un todo homogéneo ni indiferenciado. Dentro de ella se dan tendencias tan distintas como las que se presentan, por ejemplo, en San Buenaventura, Santo Tomás, Escoto y Guillermo de Ockham.

Esta aclaración pareciera ser favorable, o al menos más cercana, a la declaración de Brennan (1999) con respecto al uso del término *escolástica*; sin embargo, precisando un poco más la anotación de Fraile (1960), este acude nuevamente a la etimología

para recordar que el término evoca también la enseñanza impartida en las escuelas, lo que la haría de buen uso para hablar de la teología a partir del siglo IX.

Para los historiadores como Fraile (1960), desde el punto de vista cronológico, la escolástica se suele dividir en cuatro etapas: 1) de *formación* teológica (siglos IX-XI); 2) etapa de *desarrollo* (siglo XXII); 3) etapa de *apogeo* (siglo XIII); y 4) etapa de *deca-dencia* (siglos XIV-XV). Es claro que la escolástica no puede haber sido entonces un producto de santo Tomás, pues en el siglo XIII ya estaba en apogeo; más bien puede decirse que él significativamente contribuye. Quizás se pueda rescatar la afirmación de Brennan (1999) si se entiende que la teología comienza a configurarse como ciencia, en un sentido premoderno, a mediados del siglo XIII. Pero esto implicaría, de todas formas, limitar la escolástica al desarrollo de la madurez teológica.

De la persona y el dualismo tomista

Hay un alto riesgo de hacer una inadecuada interpretación del pensamiento de Tomás si se afirma —como lo hace Brennan (1999) quizás para sostener la idea de “cristianización” de la filosofía de Aristóteles por parte del Doctor Angélico— que él “tomó los principios aristotélicos de materia y forma y explicó una relación dinámica entre el cuerpo y el alma, cristianizando entre tanto el sistema” (p. 64). Este tipo de lectura lleva, por supuesto, a la conclusión de que “la relación entre cuerpo y alma que postulaba el aquinatense [...] muestra las características básicas del dualismo aristotélico” (p. 64).

Existe en Brennan (1999) la tentación de interpretar directamente la forma sustancial como el alma y la materia como el cuerpo en el individuo, quizás porque la materia es el componente *individuante* de la forma y quizás porque la forma se identifique con la esencia en algunos pasajes aristotélicos. No obstante, es fácil abusar de la figura y de la analogía, y terminar en estas afirmaciones que darían a entender que es equiparable literalmente la materia con la forma y el cuerpo con la materia.

A este propósito, aun quienes poseen una visión angloamericana de la filosofía escolástica, rechazan tal forma simplista de hacer la equivalencia. A manera de ejemplo, los estudios contemporáneos de Kenny (2000) sobre santo Tomás y la mente, en los que el autor es reiterativo con esta idea:

Hay graves dificultades filosóficas para identificar el alma con la forma; o, por decirlo de otro modo, no es claro que la noción aristotélica de forma, pese a su coherencia intrínseca, pueda emplearse para explicitar la noción de «alma» tal como la utilizan Tomás y otros filósofos cristianos. [...] Si identificamos el alma humana con la forma

sustancial como la entiende Aristóteles, es lógico también identificar el cuerpo humano con la «materia prima». Cuerpo y alma, sin embargo, no son en modo alguno lo mismo que materia y forma. El propio Santo Tomás insiste en este punto: el alma humana no es al cuerpo humano lo que la forma es a la materia, sino lo que la forma es al sujeto (S 1-2.50,1). El ser especie. El cuerpo muerto de un ser humano no es ya un cuerpo humano, ni tan siquiera otra especie de cuerpo, sino más bien, a medida que se descompone, una amalgama de muchos cuerpos. Los cuerpos humanos, como todo otro objeto material, consta de materia y forma; el alma humana es la forma del cuerpo humano, no la forma de la materia del cuerpo humano (p. 37).

Se ha comentado al inicio, en el aparte sobre san Agustín, los problemas de la interpretación del dualismo en el obispo de Hipona, indebidamente equiparado con el dualismo platónico. Se observa ahora algo muy similar entre la interpretación que hace Brennan (1999) del pensamiento de santo Tomás en relación con el de Aristóteles y la estructura de los entes. La dificultad tiene sus orígenes, entre otros, en el hecho de que se ignore o se quiera ignorar la noción de unidad sustancial, tan importante para estos dos últimos filósofos.

Pero vale la pena arriesgar otra hipótesis: la posibilidad de que estas dificultades también finquen sus raíces en la idea de que solo existe una forma de dualismo, el dualismo radical. Las diferencias entre “ser” y “tener” están allí en juego, y de manera importante, según el dualismo del que se hable. Estas divergencias se hacen más notorias al expresarse alguien sobre la naturaleza humana, pues no es lo mismo decir “el hombre *tiene* un cuerpo y un alma”, “el hombre *es* un alma *con* cuerpo” o “el hombre *es* un cuerpo *con* alma”, a decir “el hombre *es* cuerpo y alma” o “el hombre *es* una unidad corpóreo-espiritual”.

Estas últimas aclaraciones ponen en franco cuestionamiento la intención, la validez y la utilidad de hablar de dualismos solo para diferenciarlos de los monismos. De hecho, paradójicamente parece ser bastante dualista esta manera de percibir la multiplicidad y complejidad de las *ontovisiones* y las *antropovisiones* filosóficas y científicas. Es importante aquí recordar que, en nombre de la supuesta veracidad del monismo, se puede hacer reduccionismo en lugar de solucionar los problemas.

Reducir el debate de las sustancias al debate entre el monismo y el dualismo hace que con frecuencia se “acomoden” los datos, para que tengan que estar siempre en alguno de los dos polos. Se ignora con ello la complejidad de muchas otras posturas que escapan a esta sospechosa y bipolar clasificación. Una mira poliocular permite entender que el problema es distinto y que quizás ni siquiera se trate de solucionarlo en función de uno de dos extremos. En defensa del monismo se pueden atropellar *la diferencia*. No se puede hacer una historia sensata de la psicología sin reconsiderar estos asuntos.

En el caso del concepto de persona en santo Tomás, el problema trasciende mucho más allá, pues ni siquiera se podría hablar de una sustancia compuesta de cuerpo y alma. En palabras del santo: “En el hombre, en cierto modo, se encuentran todas las cosas” (*Suma Teológica*, I-II, q. 27, a. 1., ad 3, citado en Forment, 2003), para recordar que el hombre es una síntesis del universo. Por eso no se puede equiparar la noción de hombre de Aquino a la de Aristóteles en *De anima* (II, 3; Bk 414 b 18)²⁴. Por eso sostiene García (2003):

Una vieja y famosa definición del hombre²⁵ nos dice de él que es *animal racional*. Analizando un poco esta definición nos encontramos con que el hombre es una sustancia corpórea, viviente, sensitiva (esto es lo que significa animal) y además racional (tal es la diferencia específica del hombre). Otra manera de entender al hombre es concebirlo como una substancia compuesta de cuerpo humano y alma espiritual. Finalmente el hombre también puede ser entendido como persona, es decir, como una sustancia individual de naturaleza racional, aunque esta definición que es válida para toda persona (siempre que se le tome analógicamente), debe acomodarse al caso del hombre, cuya naturaleza no es solo racional, sino también corpórea.

Viniendo a la primera definición, tenemos que el hombre es radicalmente una sustancia, es decir, una realidad que no está sustentada en otra. [...] Es falsa cualquier concepción del hombre que excluya a la corporeidad de la esencia del mismo, como la concepción platónica o la cartesiana. [...] El cuerpo no es algo que el hombre solamente tenga o a lo que esté accidentalmente unido; el cuerpo es algo que el hombre es: una parte constitutiva de su esencia (pp. 24-25).

Estas últimas consideraciones parecen no rivalizar con las afirmaciones de Brennan (1999) cuando argumenta:

[Según santo Tomás], la persona se define en términos de esencia y existencia. La esencia de la persona es el universal que determina la naturaleza humana. *Está* compuesta del mundo físico²⁶, del cual se deriva el cuerpo, y del alma, que es inmortal y posee las funciones primarias del intelecto y la voluntad (p. 64).

Y parecieran ser compatible con el propio Tomás cuando dice: “Así como la esencia del hombre es que *sea*²⁷ compuesto de esta alma y esta carne y estos huesos” (*Suma Teológica*, q75 a4). Pero hay que cuidarse de leer esta sentencia como “es compuesto” y no como “está compuesto”, y que es justamente lo que puede conducir a un dualismo que el santo nunca profesó.

24 Es interesante a este respecto revisar hipótesis como la que recuerda Beuchot (1993) acerca de la unión de dos substancias incompletas para formar una sustancia completa en el hombre. No obstante, tiene esta conjetura la limitación de seguir interpretando como hilemórfica y aristotélica la antropovisión tomista.

25 El autor se refiere a la definición aristotélica en *De Anima*.

26 El subrayado es mío para destacar el uso del verbo en la traducción del inglés al español.

27 El subrayado es mío para destacar el uso del verbo en la traducción del latín al español y que contrasta con el verbo *estar* usado en la traducción del texto de Brennan (1999).

De la dinámica entre voluntad e intelecto

Habría muchos otros asuntos por tratar sobre el pensamiento de santo Tomás, que son indudablemente de especial interés para la psicología. Desde estudios sobre la imaginación y la memoria (Manzanedo, 1978) o la generalidad del conocimiento intelectual (Ribeiro, 2002; Gilson, 2002), hasta trabajos sobre su filosofía de la ciencia (Sanguineti, 1977) o sobre la mente (Kenny, 2000), o sobre los principios de la naturaleza (De Aquino, 1983). Sin embargo, enseguida se revisará solo un último aspecto en relación con las afirmaciones de Brennan (1999) acerca de la relación entre voluntad e intelecto en santo Tomás:

El elemento motivador en la psicología de Santo Tomás es la voluntad, que comprende la fuerza central de crecimiento y movimiento. El intelecto está subordinado a la voluntad puesto que este determina su dirección. El fin natural de la voluntad es el bien (Brennan, 1999, p. 66).

El intelecto y la voluntad, según santo Tomás, son producto de la unión substancial del cuerpo y el alma, junto con la imaginación, la emoción y demás procesos. El intelecto necesita de algunas de estas otras funciones (Rassam, 1980) para lograr el conocimiento. Sin embargo, hay diversas maneras de entender la relación entre intelecto y voluntad, lo que ha dado lugar a múltiples y divergentes estudios sobre este complejo asunto. Se visibilizan aquí, a manera de muestra, algunos de los primeros puntos de discusión. El propósito es ampliar la afirmación de Brennan (1999) expuesta en el párrafo anterior y explicitar más sus implicaciones.

Según Rassam (1980), para santo Tomás hay seres como las plantas y los inanimados que se inclinan naturalmente hacia el bien, sin tener algún conocimiento sobre lo que sea bueno. A esto se llama *apetito natural*. Hay otros seres que son animales y que poseen capacidad sensorial a través de la cual particularizan su inclinación, llamándose a este *apetito sensitivo*. Finalmente, está el hombre, que se inclina hacia el bien en la medida en que puede captarlo haciendo uso de su razón. Su inclinación es hacia el bien universal, con lo cual supera notablemente la limitación de los dos anteriores tipos de seres que se guiaban, respectivamente y en su orden, por causas externas o por motivaciones particulares. “Esta inclinación se llama voluntad” (*Suma Teológica*, 1, q. 59, a. 1. C.) (p. 237).

Las anteriores aclaraciones hacen pensar en la libertad como un acto de la razón, en cuanto que ser libre significa ser guiados racionalmente hacia el bien que conocemos como bien, y no simplemente ser llevados por la voluntad hacia lo que no elegimos ni conocemos. En este sentido, parece ser la voluntad la que se somete al intelecto para poder ser libre, y no al contrario. Esto no niega que la voluntad sea la que haga efectivo el acto, pero sí que la elección está de por medio y ocurre antes

por parte del intelecto. Sin embargo, llama al tiempo la atención que la capacidad superior atribuida al hombre por su intelecto sea llamada por el filósofo de Aquino justamente *voluntad*. El problema al contrastar esta afirmación con la de Brennan (1999) es la ausencia de referencias bibliográficas suficientes del psicólogo escritor para saber qué pasaje está tomando de santo Tomás o de qué comentarista se ha valido que sea reconocido o validado por alguna comunidad académica experta.

Ahora bien, en el pensamiento de Tomás de Aquino “se puede considerar al intelecto desde dos puntos de vista: según la universalidad de su objeto, en cuanto que la voluntad desea el bien universal, y según su naturaleza de potencia del alma, destinado a un acto determinado” (Rassam, 1980, p. 238). Si se hace la comparación entre voluntad e intelecto a partir de la universalidad de distintos objetos, el segundo resulta ser “más noble y excelente que la voluntad” (p. 238). Aún si se mantiene la comparación desde el punto de vista de la generalidad del objeto y entendida la voluntad como potencia, “el intelecto sigue siendo superior a la voluntad” (p. 238). En cambio, desde la perspectiva del carácter general del objeto de la voluntad, la dinámica entre uno y otro también se ve distinta, por cuanto la voluntad puede mover al intelecto, siempre y cuando se le entienda como potencia particular.

En conclusión, el movimiento que le produce el intelecto a la voluntad es distinto al que le produce la voluntad al intelecto. Pero recuerda Rassam (1969/1980) que para el Aquinate (y he aquí lo novedoso de esta presentación), “todo movimiento de la voluntad presupone un acto del intelecto, pero no todo acto del intelecto presupone un movimiento de la voluntad (S. Th., 1, q. 82, a. 4, ad 1, ad 2, ad 3)” (p. 239).

No es ni fácil ni tan simple inferir de estas complejas relaciones una conclusión contundente acerca de quién prevalece, si el intelecto o la voluntad. Quizás no deba hacerse tanto así. Rassam (1980), por ejemplo, prefiere mostrar la relatividad de las primacías que puedan atribuirse a la voluntad sobre el intelecto y al intelecto sobre la voluntad. Y así lo ejemplifica:

El intelecto se puede comparar con la voluntad de tres modos: primero, considerado de modo absoluto y universal, sin referencia a ningún determinado objeto, el intelecto es más excelente que la voluntad; así, para un sujeto el poseer la nobleza de una cosa es más perfecto que estar solamente en relación con ella. Segundo, respecto a las realidades naturales sensibles, el intelecto continúa siendo más noble que la voluntad; por ejemplo, conocer la piedra vale más que poseerla, porque la forma de la piedra existe en el intelecto y es conocida de un modo más noble a como existe en la piedra misma en cuanto objeto del deseo de la voluntad.

Por último, en lo que respecta a las realidades divinas superiores del alma, querer vale más que conocer²⁸; así poseer a Dios y amarle vale más que conocerle, porque la bondad divina existe de una manera más perfecta en Dios, tal como es deseada por la voluntad, que como existe participada en nosotros, concebida por el intelecto (*De veritate*, q. 22, a. 11) (p. 239).

Quizás las mayores dificultades en esta dinámica entre intelecto y voluntad surjan toda vez que se pretende señalar entre sí una distinción radical o dual. Aunque no deban confundirse, su relación es mucho más estrecha, dinámica y difusa de lo que pareciera. A este respecto, explica Forment (2003) que “al igual que el apetito sensitivo deriva del conocimiento sensible del sujeto, el apetito intelectual o voluntad brota del conocimiento intelectual y quiere el bien conocido por éste” (p. 115).

Como el intelecto conoce la *razón de bien*, quiere en sí mismo el bien. “Además de esta relación de origen con el entendimiento, hay una implicación mutua entre ambas facultades, porque sus objetos son trascendentales, y, por tanto, el bien es verdadero y lo bueno es verdadero” (p. 115).

Para terminar se revisará, a manera de muestra, el examen dedicado que hace Gutiérrez (1999) sobre lo que él llama la *dialéctica entre intelecto y voluntad* presente en uno de los textos clásicos de santo Tomás²⁹. La autora propone trascender la tradicional mirada circular en la relación entre intelecto y voluntad, y concebirla como una dinámica helicoidal que permite la emergencia de la voluntad libre. Desde esa perspectiva, da un justo valor al intelecto y su influencia sobre la voluntad, pero al mismo tiempo resuelve a la voluntad como principalidad sobre el intelecto.

Si por una parte la voluntad se abre y tiende hacia lo que el intelecto le muestra como conveniente, por otra, cabe notar que la misma intelección se da porque es la voluntad la que quiere que el intelecto entienda.

En *De Malo* q. 6 art. Único, una de las últimas obras de Santo Tomás y quizás el lugar donde con mayor profundidad desarrolla la cuestión de la lección humana, se encuentra retomada esta misma expresión: “Intelligo quia volo”, a propósito de distinguir la función propia del intelecto y de la voluntad, teniendo en cuenta el de la especificación y el ejercicio del acto humano (pp. 105-106).

De ahí concluye Gutiérrez (1999) que la voluntad sea el primer principio de cualquier acto humano en cuanto que le corresponde el fin último, el bien, hacia el cual se ordenan también todas las demás potencias. En ese sentido, el intelecto queda sujeto justamente al actuar de la voluntad. Y termina este apartado de su texto dando, una vez más, la “razón” a la voluntad:

28 Con lo cual no se está negando la observación de san Agustín en torno a cómo poder amar lo que no se conoce.

29 Es importante tener presente que el estudio, no obstante, está centrado en la época de juventud del santo.

En el análisis concreto del acto de elección, donde se refleja eminentemente la tensión intelecto-voluntad, se verá cómo la función del intelecto es propedéutica, o sea preparatoria de la elección, pues para S. Tomás no es el intelecto el que elige, sino la voluntad que elige luego de haber movido al intelecto a su propio acto. Así la voluntad como *facultas finis* se vale del intelecto y también de las otras potencias, en especial de la cogitativa, para la realización del acto de elección (p. 106).

Queda ratificada, como era el propósito inmediato, la complejidad que hay en las explicaciones diversas acerca de la relación intelecto y voluntad en santo Tomás y el debate actual que aún suscitan.