

Espíritu e inmutación espiritual: desarrollos y problemas en Tomás de Aquino

Jörg Alejandro Tellkamp
Pontificia Universidad Javeriana
Santafé de Bogotá, Colombia

The concepts of spirit and spiritual immutation, although widely neglected, is of great interest for the understanding of Aquinas' theory of perception. In this article it will be argued that on historical as well as systematic grounds in Aquinas the concept of *spiritus* is ontologically ambiguous being the main question whether it has to be conceived of as something mainly material or immaterial. The ambivalence becomes especially obvious in his treatment of spiritual immutation. A brief outlook to Albert the Great and Roger Bacon aims to show that in the 13th century there were in fact theoretical alternatives to Aquinas' explanation of perceptual processes.

Introducción

Existen conceptos que suscitan la imaginación de novelistas, astrólogos, gente común y también de filósofos. Uno de estos conceptos es el de espíritu. Cotidianamente, este término suele referirse a sustancias, fantasmas por ejemplo, que de una u otra manera sobrepasan las limitaciones de la materialidad física, teniendo capacidades *parafísicas*, como las de pasar por paredes y mover objetos materiales. Es curioso que una buena parte de la concepción cotidiana sobre espíritus sea el resultado de una larga tradición filosófica, en la que convergen aspectos de filosofía natural, cosmología, metafísica y teología. Este artículo tendrá como fin

presentar una parte de la historia conceptual de "espíritu" y relacionarla con la teoría de la percepción en Tomás de Aquino¹.

Por un lado enfocaré la historia del concepto de espíritu (griego: πνεῦμα; latín: *spiritus*). Por el otro lado trataré de profundizar aquel aspecto de la filosofía del conocimiento de Tomás de Aquino, en el cual el término *spiritus* y sus derivados son notorios. Como se verá, se trata de un segmento fascinante de la filosofía medieval, asunto que se pondrá en relieve contrastando la posición de Tomás de Aquino con las de Alberto Magno y Rogerio Bacon.

Espíritu: anotaciones histórico-filosóficas

En un reciente artículo, el profesor David Ezequiel Téllez aborda el tema de la espiritualidad en la filosofía de Aristóteles remitiendo también al punto de vista de Tomás de Aquino sobre el particular². De acuerdo a Téllez, el concepto de espíritu (πνεῦμα) es inadecuado para acercarse a la teoría del conocimiento en el Estagirita, y esto por dos razones básicas: (1) no hay evidencia textual que él emplee este concepto en contextos epistemológicos; (2) πνεῦμα es un concepto que, como parte de la explicación de procesos físicos y cognitivos, es derivado de la tradición estoica. El origen estoico implica además que en lo que a este término se refiere, tenemos un concepto de tipo fundamentalmente materialista.

La interpretación de Téllez es convincente, por lo tanto no me detendré a evaluar su relación con los planteamientos del *De Anima* de Aristóteles. Lo que sí merece atención son aquellos elementos de la

¹ Sobre la relación entre estos dos temas véase Jörg Alejandro TELLKAMP: "La teoría de la percepción de Tomás de Aquino: Fuentes y doctrina", *Universitas Philosophica*, XXV-XXVI (1995-1996), pp. 45-67. Quisiera en este lugar expresar mi agradecimiento al prof. Téllez, al editor de la revista *Tópicos*, y al prof. Luis Eduardo Suárez de la Universidad Javeriana. Las traducciones en este artículo son mías; las excepciones son debidamente marcadas.

² David Ezequiel TÉLLEZ MAQUEO: "Nota sobre la (no) espiritualidad en Aristóteles", *Tópicos* XII (1997), pp. 97-117.

discusión sobre el πνεῦμα que se pueden rastrear en la filosofía medieval, y sobre todo en la problemática del conocimiento sensible en Tomás de Aquino³. El concepto de espíritu no es unívoco. Tiene varios sentidos, muchos de los cuales se encuentran en la obra de Tomás de Aquino. Para ubicar este concepto y sus significados será necesario examinar brevemente su desarrollo histórico.

El concepto de espíritu radica en la teoría estoica del πνεῦμα⁴. Parece que por primera vez el término πνεῦμα llega a tener importancia con Zenón de Kitión. En su doctrina del alma afirma que el πνεῦμα es un soplo material, caracterización que sería decisiva para los estoicos. La etimología de esta palabra remite a procesos de respiración (VERBEKE p. 1) y correspondientemente en el estoicismo se definió como un soplo que es de naturaleza interior, psíquica o de naturaleza exterior, física (VERBEKE p. 12). Entendiéndolo como soplo interior, πνεῦμα es un concepto para la explicación del origen y el funcionamiento de los procesos vitales. Zenón transfiere la característica de este soplo como principio vital a la cosmología (VERBEKE p. 16), poniendo en relieve que existe una conexión jerárquica entre el *hegemonikon* y las almas individuales que son guiadas por él. Tanto el cosmos como el ser humano tienen que ser concebidos como seres vivientes⁵. Como principio vital, el πνεῦμα llega a ser una entidad material, sin embargo, de naturaleza más sutil.

³ Aunque el concepto de *spiritus* tiene en Tomás de Aquino connotaciones independientes de la teoría del conocimiento, tocaré ocasionalmente sus aspectos cosmológicos y metafísicos.

⁴ En lo que sigue me referiré al formidable trabajo de Gérard VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme a s. Augustin*. Paris/Lovaina: Desclée de Brouwer/Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie 1945.

⁵ Cfr. VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 34: "C'est sur la base de cette psychologie pneumatique que tout le système stoïcien est bâti. En effet, la conception du monde est calquée sur la psychologie humaine, puisque le monde est un être vivant aussi bien que l'homme". Véase también Julia ANNAS: *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley: University of California Press 1992, p. 43: "[...] For the Stoics cosmology is cosmobiology".

En Crisipo se ve que el πνεῦμα es fundamentado por la teoría de los elementos (fuego, aire, agua y tierra): consiste básicamente de fuego y aire, es decir los elementos activos⁶. También Crisipo describe al πνεῦμα como una sustancia corpórea, a través de la cual los cuerpos compuestos se mantienen estables⁷. Es entonces el πνεῦμα parte no solamente de una teoría para la explicación de funciones vitales sino también de fenómenos físicos.

Posterior al estoicismo se pueden rastrear, en términos generales, dos líneas de desarrollo del concepto de πνεῦμα. Por un lado este concepto es utilizado por la tradición médica, cuyo representante más importante es Galeno. Por el otro lado existe una reinterpretación a través del Nuevo Testamento y del neoplatonismo, lo cual ha tenido un impacto en Agustín.

(1) Por parte de la tradición médica, vemos que Galeno distingue entre un soplo vital fundamentador de funciones biológicas (πνεῦμα ζωτικόν) y un soplo psíquico (πνεῦμα ψυχικόν)⁸. El significado primordial de πνεῦμα, cuyo origen orgánico se encuentra en el corazón, refiere a los procesos del flujo sanguíneo y de la respiración. El segundo significado se da a partir de una transformación del primero, trasladando el principio vital al cerebro como principio de actividades psíquicas y mentales⁹.

(2) Una postura que decididamente contradice el materialismo estoico se encuentra en la filosofía neoplatónica. Plotino argumenta que una concepción materialista de πνεῦμα no es compatible con el

⁶ Véase Diógenes LAERCIO VII, 137 en: Anthony LONG y David SEDLEY (eds.): *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press 1987, p. 270. También VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, pp. 69 y 89.

⁷ Ésta es la descripción de Claudio Galeno. Véase: LONG/SEDLEY: *Hellenistic Philosophers...*, p. 282.

⁸ Cfr. VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 207.

⁹ Cfr. VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 208.

origen intelectual e inmaterial de la vida¹⁰. La línea neoplatónica encuentra en Agustín, el cual utiliza el término latín *spiritus*, un seguidor en el mundo cristiano. En su obra se vislumbran cuatro significados básicos de espíritu:

1. Siguiendo a la tradición del Nuevo Testamento, *spiritus* es identificado con la esencia divina, significado que se ve al hablar de Espíritu Santo. El concepto de espíritu supone entonces por algo completamente inmaterial, dado que Dios es absolutamente simple e inmutable. De esta manera *spiritus* remite a la actividad sustancial de un Dios indivisible, que se manifiesta en el mundo como "res Dei"¹¹.

2. *Spiritus* también hace referencia en Agustín a un principio que le es inherente a los seres vivientes. A diferencia de los estoicos, sin embargo, está empeñado en evitar cualquier matiz materialista. El espíritu como propiedad del alma no puede ser material, ya que el alma misma es inmaterial e inextensa. De esta manera *spiritus* se opone al pecado de la carne¹².

¹⁰ VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 353: "[...] Le contenu de la notion d'unité est beaucoup plus rigoureux: il ne comporte pas seulement une certaine cohésion d'ordre physique ou biologique, compatible avec la dispersion spatio-temporelle, mais il exclut toute diversibilité. Plotin en arrive ainsi à concevoir que le principe d'unité doit être inétendu et immatériel. C'est donc en dernière analyse à cause de son caractère matériel que Plotin rejette le pneuma comme principe d'unité métaphysique". Véase también la crítica expresa contra la psicología materialista estoica en PLOTINO: *Enéadas III-IV*, trad. Jesús Igal, Madrid: Gredos 1985, pp. 491-514; IV, 7, 1-8.

¹¹ Cfr. VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 496.

¹² VERBEKE: *L'évolution de la doctrine du pneuma...*, p. 501: "Il résulte de cette analyse que le terme *spiritus*, appliqué par saint Augustin à la psychologie humaine, présente une signification analogue à celle qui caractérise la spiritualité divine. Il s'agit, ici encore, de la simplicité et de l'indivisibilité de l'âme, bien qu'elles ne soient pas aussi absolues dans le principe vital de l'homme qu'en Dieu. Sans s'identifier avec le *spiritus* divin, l'âme humaine se présente ainsi comme une substance pensante et inétendue". Cfr. también SANCTI AURELII AUGUSTINI: *De Genesi ad Litteram Libri Duodecim*, ed. Joseph Zycha, Vindobonae 1894 (= *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* vol. 28), p. 389, 15-17; XII, 7:

3. La tercera acepción de este término en Agustín concuerda completamente con el origen estoico, definiéndolo como el aire (*flatus*) movido o no movido que dimana de las cosas¹³.

4. Por último en Agustín significa espíritu el alma de los santos que en la resurrección adquieren un cuerpo sutil¹⁴.

Espíritu, espiritualidad y ser espiritual en Tomás de Aquino

Sin lugar a dudas, en las obras de Tomás de Aquino, el concepto de espíritu tiene una connotación fundamentalmente teológica. De las 15.000 veces que este término es empleado, aproximadamente la mitad se dan en conjunción con reflexiones sobre el Espíritu Santo, pero tan sólo nueve se dan directamente en un contexto de discusión sobre procesos perceptivos mientras que alrededor de treinta se refieren a *spiritus* como un soplo material¹⁵. Desde el punto de vista cuantitativo, la inmaterialidad de *spiritus* parece prevalecer en Tomás. Sin embargo, como en muchos casos, la cantidad del uso de una palabra no suele ser un criterio lo suficientemente sólido para determinar su significado. Por tal razón veamos una de las explicaciones que Tomás mismo da de este término:

“Respondo diciendo que hay dos procesiones en las cosas divinas. Una de ellas se da por el modo del amor (*per modum amoris*) y no tiene un nombre propio, como se ha dicho anteriormente. [...] Pero, así como algunos nombres son apropiados, partiendo del uso del lenguaje, para significar

“*Dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio dei*”.

¹³ AUGUSTINUS: *De Genesi ad Litteram...*, p. 389, 9-12; XII, 7: “*Item spiritus dicitur uel aer iste uel flatus eius, id est motus eius, sicut dictum est: ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis*”.

¹⁴ Cfr. AUGUSTINUS: *De Genesi ad Litteram...*, p. 389, 1ss; XII, 7.

¹⁵ Cfr. THOMAE AQUINATIS: *Opera Omnia cum Hypertextibus in CD-ROM*, ed. Roberto Busa, Milán: 1996.

tales relaciones, o sea a las que le damos el nombre de procesiones y espiraciones, los cuales, de acuerdo a sus propiedades de significar, parecen significar en mayor grado los actos nocionales que las relaciones. De esta manera, para significar la divina persona, que procede del modo de amor, se ha encontrado, partiendo del uso de las Escrituras, el nombre de Espíritu Santo. La razón de esta conveniencia se apoya en dos [argumentos]: (1) El primero resulta de la comunidad misma con aquello que se llama Espíritu Santo [...]. (2) El segundo resulta de su *significado propio* [cursivas-J.A.T.]. En las cosas corpóreas el nombre espíritu parece significar un cierto impulso y movimiento, dado que al sople o al viento lo llamamos espíritu”¹⁶.

Lo interesante de este texto, en el que se tematiza la persona del Espíritu Santo, es la explicación terminológica que Tomás da del concepto de espíritu. Salta a la vista sobre todo un aspecto: el término *spiritus* es fundamentalmente, en su significado propio, derivado del significado estoico como sople material. El Espíritu Santo hace referencia a actos de creación y de causalidad. En este aspecto el

¹⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* I q. 36 a. 1 c.: “*Respondeo dicendum quod, cum sint duae processionis in divinis, altera earum, quae est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est. [...] Sed sicut sunt accommodata aliqua nomina, ex usu loquentium, ad significandum praedictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis et spirationis, quae, secundum proprietatem significationis, magis videntur significare actus notionales quam relationes; ita ad significandum divinam personam quae procedit per modum amoris, accommodatum est, ex usu scripturae, hoc nomen spiritus sanctus. Et huius quidem convenientiae ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem, ex ipsa communitate eius quod dicitur spiritus sanctus. [...] Secundo vero, ex propria significatione. Nam nomen spiritus, in rebus corporeis, impulsionem quandam et motionem significare videtur, nam flatum et ventum spiritum nominamus*”. Aquí también podemos ver un reflejo casi textual de las traducciones de Avicena y de Costa Ben Luca; cfr. COSTA BEN LUCA: *De differentia animae et spiritus*, Barach, Sigmund (ed.), Innsbruck 1878, p. 121: “*Spiritus est quoddam corpus subtile, quod in humano corpore oritur ex corde et fertur in assurienet i.e. in venis pulsus ad vivificandum corpus; operatur ei quoque vitam et anhelitum atque pulsum*”.

término “Espíritu Santo” tiene las mismas propiedades que el *spiritus* estoico. Por lo tanto, el significado de Espíritu Santo parece derivarse de un cierto uso lingüístico establecido de espíritu y no tanto de propiedades reales existentes en la persona divina. Esto también explica, por qué Tomás afirma que las espiraciones (nótese la relación etimológica con “espíritu”) *sensu stricto* son actos nocionales, es decir resultado de un acto de nombrar, y no de una relación real¹⁷.

Lo importante es entonces el significado propio de espíritu. Tomás mismo concede que *spiritus* refiere a un soplo material, del cual se deriva analógicamente el significado de Espíritu Santo. El significado fundamental de *spiritus*, incluso en el contexto teológico, parte del uso cotidiano de esta palabra y por lo tanto hace alusión a procesos físicos¹⁸.

En la teoría del conocimiento, sobre todo en la descripción de la causalidad de procesos perceptivos, yo he tratado de defender la hipótesis que Tomás de Aquino de manera voluntaria o involuntaria, estableció una teoría con problemas de coherencia interna¹⁹. Los problemas se deben sobre todo a la ambigüedad que se da entre una acepción material de *spiritus*, como la que acabo de describir, y una acepción inmaterial la que Tomás recogió de la tradición bíblica y del neoplatonismo. Pero, ¿se compromete Tomás de verdad con tal ambivalencia? Para responder esta pregunta, será importante profundizar los aspectos relacionados con lo que Tomás llama el ser espiritual (*esse spirituale*).

¹⁷ No he podido encontrar una definición concisa de lo que significa la expresión *actus notionalis*. Lo que más se acerca a ello se encuentra en el *Compendio de Teología* I.1 c. 65.

¹⁸ No obstante, no sobra decir que los matices de lo relacionado con “espíritu” tiene claras connotaciones teológicas y morales. Esto lo vemos por ejemplo en el uso de la palabra *spiritualitas*, palabra que tiene rasgos semánticos propios. Cfr. Jean-Pierre TORRELL: “‘Spiritualitas’ chez S. Thomas d’Aquin. Contribution à l’histoire d’un mot”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73 (1989), pp. 575-584.

¹⁹ Cfr. TELLKAMP, “La teoría de la percepción de Tomás de Aquino...”, pp. 45-67.

Sin lugar a duda, Tomás nunca sigue directamente la tradición estoica y médica; probablemente esto se deba a su desinterés generalizado por los detalles empíricos de teorías filosóficas. Por lo tanto la interpretación materialista de espíritu tendrá que apoyarse en textos donde el concepto de espíritu es discutido. Uno de estos textos es el tratado sobre las *Sustancias Separadas* (*De Substantiis Separatis*). En él Tomás describe a *spiritus* como una causa extramental, utilizando los términos de la procesión o participación, de procedencia claramente neoplatónica. En este texto, su interlocutor literario es el filósofo judío andaluz Avicibrón (Salomón Ibn Gabirol; 1021-1058), autor del diálogo *La fuente de la vida* (*Fons Vitae*)²⁰.

Al principio de su tratado, Tomás pregunta si existen formas o ideas independientemente del mundo sensible y qué clase de sustancias podrían ser. Su interlocutor —Avicibrón— había sostenido que todas las cosas, incluidos los cuerpos celestes y las sustancias espirituales, son compuestos de materia y de forma. Esta teoría que se ha denominado “hilemorfismo universal”, es rechazada por Tomás. Mientras que Avicibrón sostiene el punto de vista de que la materia es una propiedad real de todas las entidades²¹, Tomás diría que las sustancias corpóreas y las espirituales no pueden ser ontológicamente equivalentes²². Pero veamos la discusión.

²⁰ Cfr. AVENCEBROLIS (Ibn Gebirol): *Fons Vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Clemens Baeumker (ed.), Münster: Aschendorff 2ª edición 1995.

²¹ Una descripción de las tesis centrales de Avicibrón es dada por David LINDBERG: “Introduction”, en ROGERIO BACON: *Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*. Lindberg, David (ed. y trad.), Oxford: Oxford University Press 1983, pp. xlviiss. Véase también Fernand BRUNNER: *Platonisme et Aristotélisme. La critique d'Ibn Gabirol par saint Thomas d'Aquin*, Lovaina/París: Publications Universitaires de Louvain/Éditions Béatrice-Nauwelaerts 1965, pp. 33-61.

²² SANCTI THOMAE DE AQUINO: *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, De Substantiis Separatis*, tomus XL, Romae: 1969 pp. D 48-D 56; cap. 5-8.

El filósofo andaluz afirma que todos los seres inferiores a Dios tienen que ser sustancias compuestas de materia y de forma, y que de Dios proceden tanto la *materia prima* como las formas universales. La materia tiene que formar parte de las sustancias espirituales, porque sólo la materia las puede individualizar²³. Para Tomás esto contradice las doctrinas de Platón y Aristóteles²⁴. Solamente los objetos particulares compuestos por los cuatro elementos (aire, fuego, agua, tierra) pueden ser determinados por materia y forma. Además, los objetos naturales son cuerpos, debido a su composición por los elementos. Avicbrón, en cambio, sostiene que la corporalidad también es una propiedad de los cuerpos celestes y de las sustancias separadas²⁵. Para ello da cuatro argumentos.

1. Si las sustancias separadas fueran materiales sin forma, entonces la existencia de más de una sustancia separada sería imposible. A la inversa, no pueden ser determinadas únicamente por la forma, ya que esto también impediría una pluralidad de sustancias. En todo caso es la materia el factor individuante, y por eso es posible distinguir entre cosas²⁶.

2. La materia es algo común a todas las cosas, lo que se fundamenta en la necesidad de preservar la simetría entre los entes sublunares y terrenales²⁷.

3. Dios y la creación tienen que ser distinguidos. Solamente Dios subsiste sin materia; todo lo demás es, ya que difiere sustancialmente de Dios, algo compuesto.

²³ Cfr. BRUNNER: *Platonisme et Aristotélisme...*, p. 40s.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 48, 6ss; cap. 5. Véase también AVICEBRON: *Fons Vitae...*, p. 9, 12-17; I, 6.

²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 48, 39ss; cap. 5: “[...] *Corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate* [...]”.

²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 48, 69ss; cap. 5.

²⁷ Véase BRUNNER: *Platonisme et Aristotélisme...*, p. 41.

4. Todas las cosas creadas son temporales. Es precisamente la materialidad la que condiciona la generación y la corruptibilidad de las cosas; por lo tanto, todas las cosas inferiores a Dios son de materia y forma.

No obstante, la estructura hilemórfica de los cuerpos celestes no es idéntica con la de las cosas en este mundo. Según Avicibrón, las sustancias difieren jerárquicamente en la medida en que participan de la forma de la espiritualidad (*materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis*). Este principio de graduar ontológicamente las sustancias le permite determinar que existen cuerpos que en su materialidad son más sutiles (*subtilior*) que otros²⁸. Un cuerpo sutil sería por ejemplo el aire, pero también los cuerpos celestes. En la medida en que se ascienda en la escala de las cosas creadas, también se ascenderá en lo que a la sutileza de la materia se refiere²⁹.

Para Avicibrón existe una relación causal entre el compuesto de forma y materia de las sustancias espirituales y el compuesto de los cuerpos físicos. De esta manera, él amplía el principio aristotélico de acto y potencia por el modelo neoplatónico de la participación para explicar los procesos en este mundo³⁰. Este modelo se refleja en la expresión *fluxus*, o sea flujo, emanación o procesión. Desde el punto de vista jerárquico, una entidad superior es la causa eficiente de una cosa inferior. Los procesos tienen su punto inicial en el *primus factor* y terminan en los objetos materiales ínfimos. Este primer principio de las cosas es independiente de cualquier otra influencia (*factor primus excelsus et sanctus largus est ex eo quod habet apud se*) y es por eso

²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 49, 96ss; cap. 5. Véase también AVICEBRÓN: *Fons Vitae...*, p. 214, 15-20; IV, 2.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 49, 111ss; cap. 5. Compárese con AVICEBRÓN: *Fons Vitae...*, p. 217, 20-24; IV, 4: “[...] *Substantia spiritualis disposita est tribus ordinibus; primo eorum substantia spirituali quae sequitur substantiam corporalem, deinde substantia spirituali quae est spiritualior illa, deinde materia et forma ex quibus composita sunt*”. La tesis avicebroniana de la jerarquía de la materia parece tener su origen en PLOTINO: *Enéadas...*, II, 2.

³⁰ Cfr. LINDBERG: “Introduction...”, p. xlvi.

la fuente (*fons*) de cualquier sustancia³¹, transmitiendo su eficiencia en forma de una fuerza (*vis*)³².

En su reacción a las tesis de Avicibrón, Tomás de Aquino se muestra ambivalente: por un lado, como se ha visto, rechaza al hilemorfismo universal, por el otro lado, se muestra afin al modelo de la participación que acompaña a éste³³. Como en otros escritos de su periodo tardío, por ejemplo las *Quaestiones Disputatae De Potentia* o el comentario al *Liber de Causis*, Tomás utiliza varios elementos neoplatónicos. Probablemente debido a la cercanía a estos elementos, la crítica tomasiana a Avicibrón no resulta ser tan enérgica como se pudo haber esperado. En primera instancia acusa a Avicibrón de destruir los fundamentos de la lógica, de la filosofía natural y de la metafísica³⁴. A todas luces, es Tomás el aristotélico el que habla. Sin embargo, en una segunda instancia vuelve a los cauces neoplatónicos, y con eso a Avicibrón, al fundamentar su teoría de las sustancias separadas:

“Queda por decir que la materia, si tal existe en las sustancias separadas, no es idéntica con la materia de las cosas materiales, sino que es muy superior y mucho más sublime, ya que recibe la forma en su totalidad”³⁵.

³¹ Cfr. AVICEBRON: *Fons Vitae...*, p. 107; III, 13.

³² Cfr. AVICEBRON: *Fons Vitae...*, p. 196; III, 52: “*Essentiae substantiarum simplicium non sunt defluxae, sed vires earum et radii, haec sunt quae defluunt et effunduntur [...]*”.

³³ Véase Mark D. JORDAN: “The Order of Lights: Aquinas on Immateriality and Hierarchy”, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* LII (1978), pp. 112-120.

³⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 50, 69ss; cap. 6.

³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO: *De Substantiis Separatis...*, p. D 52, 40-44; cap. 6: “*Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem*”.

De la discusión del Aquinate con Avicibrón se puede constatar que las sustancias espirituales tienen un fundamento material sublime y adicionalmente se demuestra que tienen una causalidad eficiente, hecho afirmado por Tomás a través de la teoría de la participación³⁶.

Esta digresión tuvo como propósito fundamentar la sospecha de que el término *spiritus* o *esse spirituale* en Tomás de Aquino se enraiza en dos corrientes distintas: una inmaterialista y otra materialista. Como lo demuestra la cita anterior, Tomás no excluye que las sustancias superiores a las cosas conformadas por los elementos puedan ser también materiales. Esto, sin embargo, parece contradecir otras afirmaciones según las cuales el término *spiritus* tiene un carácter inmaterial³⁷. Parece entonces que en Tomás de Aquino, entidades que subsisten como seres espirituales, son ontológicamente ambiguas³⁸. No son corporales como los cuerpos compuestos por los cuatro elementos, pero tienen propiedades materiales.

³⁶ Una afirmación parecida es expresada con respecto a las especies inteligibles en Leen SPRUIT: *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge, vol. 1: Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden: Brill 1994. p. 170. Véase también Thomas LITT: *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*, Lovaina/París: Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts 1963, p. 144: "S. Thomas distingue donc une action des corps célestes comme corps, atteignant les dispositions corporales [...] et une action des corps célestes comme instruments de leurs moteurs, atteignant la forme substantielle".

³⁷ Para Tomás de Aquino este aspecto de la inmaterialidad de lo espiritual tiene características propias; cfr. TOMÁS DE AQUINO: *In Divinis Nominibus...*, (ed. Busa) II, 4: "Et ne videatur deesse communicatio proprietatum spiritus sancti, subiungit quod talis paternitas et filiatio in sanctis angelis perficitur spiritualiter, cum exponit spiritualitatem per tria: spirituale enim significat aliquid incorporale et immateriale et intelligibile."

³⁸ Esta propiedad del *esse spirituale* es mencionada por Karl RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munich 3ª edición 1964, p. 102: "Das esse spirituale der species besagt demnach ein wirkliches esse, 'spirituell' ist es weder im Sinn der modernen 'Intentionalität' noch auch der eigentlichen Immaterialität, da ja das Erkennen wesentlich materiell sein muß".

Dos significados, dos causas y un problema

Hasta este punto la investigación arroja el siguiente resultado: *spiritus* tiene en Tomás de Aquino tres significados, de los cuales ya se mencionaron dos. (1) Uno que meramente describe el hálito material de procesos corporales, (2) otro que hace alusión a la característica inmaterial sobre todo de los ángeles y de Dios y, por último, (3) la espiritualidad, concepto opuesto a lo que se refiere a lo carnal, asunto que no nos interesará aquí. Volvamos al problema inicialmente propuesto: ¿cómo hay que entender el concepto de *spiritus* en el contexto de la explicación de actos perceptivos?

Detengámonos brevemente en la historia de este término en el siglo XIII³⁹. Para Tomás de Aquino una de las fuentes más importantes en lo que a la discusión sobre la inmutación espiritual se refiere, es Averroes (Ibn Rushd; 1126-1198). La expresión “ser espiritual” (*esse spirituale*) es introducida al occidente latino por primera vez por la traducción del Gran Comentario al *De Anima* —sobre todo comentando el *De Anima* 421b8-12. El impacto se hizo sentir a partir de los años 30 del siglo XIII⁴⁰. Miremos el texto en el que se discuten las propiedades del olfato en analogía a las de la visión:

“Y lo que [Aristóteles-J.A.T.] dice de la visión, que la naturaleza media, que sirve a la visión, no es aire en cuanto aire o agua en cuanto agua, sino una naturaleza común. De esta manera hay que entender esta naturaleza que está en el medio, ya que es una naturaleza común al agua y al aire. Y hay que entender que los olores le son exteriores a esta naturaleza y que esta naturaleza carece de olores como el diáfano de colores. De esta manera hay que entender que, tal como el color tiene un doble ser, es decir un ser en el cuerpo

³⁹ Cfr. TELLKAMP, “La teoría de la percepción de Tomás de Aquino...”, pp. 45-67.

⁴⁰ Compárese con la introducción en René A. GAUTHIER (ed.): “Le traité *De Anima et de potentiis eius* d’un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique”, en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* LXVI (1982), pp. 3-55.

colorado (y este es el ser corporal) y un ser en el diáfano (y este es el ser espiritual), el olor tiene un doble ser, es decir un ser en el cuerpo oloroso y un ser en el medio; aquel es el ser corporal y este el espiritual, y aquel es natural y este exterior⁴¹.

La doctrina del ser espiritual es típicamente averroista⁴². En la traducción del *Fons Vitae* de Avicetrón también es empleado, sin embargo, se utiliza para describir el modo de existencia de las formas en el intelecto⁴³. El aporte de Avicetrón a la doctrina tomasiana de la percepción consiste más bien en la paralelización de *spiritus* y *subtilitas* en oposición a la densidad (*spissitudo*) de cuerpos materiales⁴⁴.

⁴¹ AVERROIS CORDUBENSIS: *Commentarium Magnum In Aristotelis De Anima Libros*, F. Stuart Crawford (ed.), Cambridge (Mass.): Medieval Academy of America 1953 (= *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem* vol. VI, 1), p. 276s, 22-33; II, 97: "Et quod dixit de visione, quod natura media que servit visui non est aer secundum quod est aer, aut aqua secundum quod est aqua, sed natura communis, ita est intelligendum hic in natura que est media, scilicet quia est natura communis aque et aeris; et quod odores sunt extranei in ista natura, et quod ista natura caret odoribus sicut diaphonum coloribus, ita quod, sicut color habet duplex esse, scilicet esse in corpore colorato (et hoc est esse corporale) et esse in diaphono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio; et illud est esse corporale et hoc spirituale, et illud naturale et hoc extraneum".

⁴² Cfr. RENÉ ANTOINE GAUTHIER: "Préface", en SANCTI THOMAE DE AQUINO: *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Sententia Libri De Anima*, Tomus XLV, 1, Roma/París: Commissio Leonina/J. Vrin 1984, p. 225. Rogerio Bacon, en cambio, sostiene que la teoría del *esse spirituale* no es tanto averroista cuanto consecuencia de una "mala translatio verborum"; cfr. ROGERIO BACON: *Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes of 'De multiplicatione specierum' and 'De speculis comburentibus'*. Lindberg, David (ed. y trad.), Oxford: Oxford University Press 1983, p. 192; III, 2.

⁴³ Cfr. AVICEBRON: *Fons Vitae...*, p. 173, 15; III, 42 y p. 281, 12s; V, 13: "Concedis quod omnes formae sunt in intellegentia esse simplici et spirituali, aut non?"

⁴⁴ Sobre la relación entre Tomás y Avicetrón véase TORRELL: "Spiritualitas...", p. 576 ss.

En todo caso, el hecho de que Averroes parta de las propiedades de las *species* olfativas para llegar a las *species* visuales, es importante. Si es cierto que la doctrina del espíritu tiene su origen en una física materialista, y si, como en Averroes, las especies olfativas existen en conexión con pequeñas partículas, entonces la analogía sugiere que también lo visual se tiene que someter a la misma terminología materialista.

Hasta este punto no parecen surgir problemas. Sigamos ahora con Tomás de Aquino y con lo referente a espíritu en su discusión sobre las causas de la percepción. Para empezar será clave mirar brevemente la cuestión 78 artículo 3 de la *Pars Prima* de la Suma de Teología, texto en el que claramente se refleja el impacto de Averroes.

“Hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual. La *alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural. Ejemplo: El calor en lo calentado. La *alteración espiritual* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso se queda colorada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían”⁴⁵.

Este pequeño texto trata de las causas de la percepción como parte del conocimiento, siendo la distinción entre inmutaciones naturales y espirituales el aspecto más notable. Para Tomás es un hecho que procesos cognitivos son producidos por una causalidad diferente a la

⁴⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*, Parte I, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1988, p. 716, cuestión 78, artículo 3, c.

de procesos meramente “naturales” o materiales⁴⁶. Mientras que por ejemplo el calentamiento de una piedra implica que la temperatura de la piedra misma cambie, la inmutación del ojo por un objeto, no significa que el ojo adquiera físicamente el color de ese objeto; únicamente percibe su *intentio*. La dicotomía entre los procesos espirituales y naturales es aparentemente clara y concisa, sin embargo, surge un problema cuando se confronta el texto citado con su continuación:

“Pero en algunos [sentidos-J.A.T.] sólo se da la alteración espiritual, como en la vista. En otros, junto a la alteración espiritual se da también la física, bien sólo por parte del objeto, bien por parte del órgano. Por parte del objeto se da la transmutación física, por cambio local, en el sonido, que es el objeto del oído, pues el sonido es causado por una percusión y vibración del aire. [...] Por parte del órgano hay alteración física en el tacto y en el gusto, pues la mano se calienta por contacto con lo caliente, y la lengua se impregna de la humedad de los sabores”⁴⁷.

El contraste de estos dos textos pone de relieve el problema de la supuesta inmaterialidad o espiritualidad del conocimiento perceptivo. En el primer texto Tomás afirma que el conocimiento visual es causado por factores espirituales (= inmateriales). La actividad visual no depende entonces de influencias materiales, ni por parte del objeto ni por parte del órgano. Al comparar el primer texto con el segundo, encontramos el problema. En el segundo texto, Tomás manifiesta que existen formas mixtas de inmutación sensorial. El oído por ejemplo se actualiza en parte por el movimiento material del aire, sin alterar físicamente el órgano. En la escala de los sentidos exteriores, el gusto

⁴⁶ Sobre la inmaterialidad como condición del conocimiento cfr. TELLKAMP, “La teoría de la percepción de Tomás de Aquino...”, pp. 59ss. Véase también TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 2, c.

⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO: *Suma de Teología*, Parte I..., p. 716, cuestión 78, artículo 3, c.

y el tacto son los sentidos ínfimos. Esto se debe a que su causalidad propia es la de la inmutación natural o física del órgano.

Ahora, tanto la visión como la experiencia táctil representan formas de conocimiento. Tomás afirma que la visión se da por causas espirituales y el tacto por causas físicas. Sin embargo, si el tacto lleva a un tipo de conocimiento que es causado por factores físicos, ¿qué diferencia existe, desde el punto de vista epistemológico, entre la inmutación natural y la espiritual? ¿Por qué pone Tomás el énfasis en la distinción entre lo espiritual y lo natural, si con ella alcanza la misma meta: la explicación del conocimiento sensible? Aparece entonces una aporía: podríamos concebir la inmutación natural como una causa inmaterial, caso en el cual nos enfrentamos a una contradicción, ya que por definición se trata de una causa material. Si, por el otro lado concebimos a la inmutación espiritual como un evento físico, entonces cabe la pregunta si este concepto es necesario, ya que en este caso la inmutación natural explicaría todos los fenómenos causales del mundo físico.

Se vislumbra que lo espiritual como criterio en la causalidad de procesos perceptivos es, desde el punto de vista conceptual, ambiguo. ¿Por qué es necesario introducir una distinción entre una inmutación natural que lleva a conocimiento y una inmutación espiritual que también lleva a conocimiento⁴⁸? ¿Existe un tipo de conocimiento sensible que excluye procesos físicos y otro tipo que los necesita? ¿Por qué razones introduce Tomás esta duplicidad explicativa? ¿Se trata entonces de “una admirable síntesis”⁴⁹ de Aristóteles y Averroes o realmente de una mezcla de conceptos introducidos *ad hoc* y sin mayor preocupación por su coherencia interna? A mí parecer lo último es el caso.

⁴⁸ Cfr. Sheldon M. COHEN: “St. Thomas Aquinas on the Immaterial Reception of Sensible Forms”, en *Philosophical Review* XCI (1982), pp. 193-209; véase p. 198.

⁴⁹ Cfr. TÉLLEZ: “Nota sobre la (no) espiritualidad...”, p. 106.

Para establecer con más detalle el problema, será oportuno especificar el vocabulario tomasiano relacionado con los procesos de cambio e inmutación. El estímulo en la periferia sensorial es, como se ha visto, un proceso meramente pasivo. Tomás denomina un cambio o efecto en una potencia pasiva o receptiva inmutación (*immutatio*) o padecimiento (*passio*). En este contexto hay que considerar que estos dos términos se relacionan con el concepto de movimiento (*motus*), entendiéndolo no solamente como movimiento local, sino como algo que refiere a cualquier clase de cambio en un objeto. De esta manera la inmutación designa movimiento⁵⁰. Tomás distingue cuatro tipos de padecimientos de los cuales mencionaré el más importante⁵¹.

Según un significado, alteración o padecimiento es denominado *passio communiter dicta*, es decir según su acepción común. Esta expresión hace alusión a cambios de propiedades accidentales en un objeto receptivo por causas físicas. Tomás también la llama inmutación natural (*immutatio naturalis*), es decir un tipo de movimiento que procede de un objeto externo. De esta manera el calentamiento de un pedazo de hierro es resultado de la inmutación natural del hierro, ya que la forma del fuego, el *agens*, es transmitida al objeto pasivo, el pedazo de hierro⁵². Tomás parece partir del supuesto que esta clase de cambios físicos es parte de una física materialista.

⁵⁰ En el comentario al *De Anima*, Tomás utiliza los términos *passio*, *immutatio*, *motus* y *alteratio* como intercambiables; cfr. SANCTI THOMAE DE AQUINO: *Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, Sententia Libri De Anima*, tomus XLV, 1, Roma/París: Commisio Leonina/J. Vrin 1984, p. 106, 21-23; II, 10: "[...] *Sentire consistit in moueri et pati: est enim sensus in actu quedam alteratio, quod autem alteratur, patitur et mouetur*".

⁵¹ La distinción se encuentra en TOMÁS DE AQUINO: *In De Anima...*, p. 111 ss; II, 11. Las expresiones *immutatio* y *passio* son, en esta discusión, sinónimas.

⁵² TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3, c.: "*Naturalis [immutatio] quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto*".

Si se toma como criterio que los cambios en los objetos materiales —y los órganos son objetos materiales— son siempre también cambios físicos, entonces tenemos que asumir una terminología fiscalista⁵³. Ahora, la noción de ser espiritual debería cumplir con este supuesto, por ejemplo en el caso de la alteración del ojo, pero solamente la cumple parcialmente. En rigor, la inmutación espiritual tendría que describir un tipo de cambio material en cuerpos físicos⁵⁴. Esto, no obstante, no puede ser deducido, ya que, como hemos visto, la ambivalencia ontológica de *spiritus* impide una correlación directa con procesos de cambio físicos. Si no se considera que la inmutación espiritual es un principio de cambio físico, entonces ¿cómo podrían ser descritas alteraciones que no se fundamentan en causas físicas, sino en causas incorpóreas? A mi parecer la doctrina de la inmutación espiritual es oscura y llena de ambivalencias⁵⁵. ¿Por qué? Probablemente Tomás nunca tuvo un interés sistemático en este tema y por lo tanto careció de afán por desarrollarlo y llevarlo adelante. Para él, esta doctrina es de segundo rango, y seguramente no percibió que su teoría de la percepción en su conjunto haya sufrido por ello⁵⁶.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO: *In De Anima...*, p. 165, 91-101; II, 23: “[...] *Corpora igitur nostra ab elementis nata sunt alterari. Item, omne quod est in potencia natum est pati ab eo quod est in actu; corpora autem nostra, cum sint in quadam medietate constituta inter extremitates tangibilium qualitatum que sunt in elementis, habent se ad qualitates elementares ut potencia ad actum [...] manifestum est igitur quod corpora nostra nata sunt inmutari a qualitibus elementorum et sentire eas*”.

⁵⁴ Cfr. COHEN: “Immaterial Reception...”, p. 198.

⁵⁵ Cfr. André HAYEN: *L'intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas*, París/Bruselas: Desclée de Brouwer 2ª edición 1954, p. 114. Véase también la crítica hecha por Francisco Suárez al modelo participatorio en el proceso de la producción de las especies sensibles; cfr. Francisco SUÁREZ: *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima-Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el Alma*, vol. 2, Salvador Castellote (ed. y trad.), Madrid 1981, pp. 472ss, 53-74, disputatio VI quaestio 2. Cfr. también Salvador CASTELLOTE: *Die Anthropologie des Suárez*, Freiburg/Munich: Alber 1962, p. 112.

⁵⁶ La coherencia de la teoría tomasiana también es puesta en duda por George VAN RIET, G.: “La théorie thomiste de la sensation externe”, en: *Revue philosophique de Louvain* LI (1953), pp. 374-408, aquí pp. 397s.

Modelos alternativos en Alberto Magno y Rogerio Bacon

Hasta este punto he tratado de mostrar que la teoría tomasiana de lo espiritual es ontológicamente ambivalente. Las deficiencias teóricas se manifiestan sobre todo en su teoría sobre las causas de la percepción. Con un poco más de empeño, tal vez Tomás habría llegado a un modelo explicativo más homogéneo como el de Alberto Magno o el de Rogerio Bacon. El hecho de que dos contemporáneos del Doctor Angélico hayan reflexionado sobre la coherencia interna de los conceptos involucrados en la explicación de los procesos perceptivos, demuestra la necesidad de corregir sobre todo la distinción problemática de alteraciones naturales y espirituales. Mientras que Alberto opta por desmaterializar decididamente la *immutatio spiritualis* y aplicarla a todos los sentidos, Bacon opta por un modelo fisicalista. Comenzaré con el punto de vista de Alberto.

Alberto Magno y la unidad de la inmutación espiritual

En su obra Alberto por lo menos una vez sometió a revisión al concepto de espíritu en relación con la teoría de la *immutatio spiritualis*⁵⁷. Podemos constatar una teoría temprana en su *Summa de Creaturis* (ca. 1245-46) y una teoría más madura en su paráfrasis sobre el *De Anima* (ca. 1254-57)⁵⁸. Mientras que Alberto desarrolla

⁵⁷ Véase Lawrence DEWAN : "St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being", en James A. Weisheipl (ed.): *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, Toronto 1980, pp. 291-320. Cfr. también Nicholas H. STENECK: "Albert on the Psychology of Sense Perception", en James A. Weisheipl (ed.): *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, Toronto: 1980, pp. 263-290.

⁵⁸ Sobre los períodos de Alberto véase DEWAN : "St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being"..., p. 292s. Cfr. también Alain DE LIBERA: *Albert le Grand et la philosophie*, Paris: Vrin 1990, p. 21. En su paráfrasis al *De Sensu et Sensato*, Alberto le atribuye la teoría del *esse spirituale* a Aristóteles; cfr. ALBERTUS MAGNUS: *Opera Omnia*, vol 9, *Parvorum Naturalium Pars Prima*, August Borgnet (ed.), Parisii 1895, p. 10b: "*Aristoteles autem omnes has opiniones [Antiquorum] destruit, dicens visibile secundum esse spirituale et intentionale prius effici in aere, post in oculo, et moveri speciem rei visae ad interius oculi [...]*". De hecho,

en la *Summa* una doctrina de la inmutación espiritual que se parece mucho a la de Tomás, vemos en su paráfrasis que la alteración espiritual de los sentidos ha adquirido la función de instrumento explicativo único para todos los procesos perceptivos⁵⁹.

Todo parece indicar que en la *Summa* la teoría del *esse spirituale* no supera la ambivalencia que también encontramos en Tomás, es decir una indeterminación ontológica respecto de su caracterización material o inmaterial. Por un lado, Alberto afirma que objetos físicos solamente pueden ser alterados por causas físicas, y por eso exige que las especies sensibles tienen que tener características materiales. Por el otro lado, asegura Alberto que las mismas especies, por ejemplo los colores, no pueden ser corporales, ya que se entienden como propiedades accidentales del medio transparente⁶⁰.

Sin embargo, Alberto mismo enuncia un problema. En el caso de la visión, ¿cómo se explica la ceguera por la acción prolongada de la una luz intensa⁶¹? ¿Es la luz algo material? Esto parece ser el caso. Un impacto prolongado de luz altera al cuerpo cristalino del ojo de tal manera que deja de funcionar adecuadamente. Sucede entonces, según Alberto, que el cuerpo cristalino adquiere una consistencia más densa (*inspissatur*) y por lo tanto entorpece la percepción distinta de las

Alberto parece referirse más bien al Gran Comentario de Averroes que al *De Anima* del Estagirita.

⁵⁹ Esto es tanto más sorprendente, cuanto Tomás probablemente conoció este escrito; cfr. GAUTHIER: "Préface...", p. 271. Gauthier demuestra que en el libro I del Comentario al *De Anima*, Tomás repetidamente cita directamente del *De Anima* de Alberto. Sin embargo, no se pueden rastrear influencias notables en los libros II y III.

⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS: *Opera Omnia, Volumen 35, Secunda Pars Summae de Creaturis*, August Borgnet (ed.), Parisiis 1896, p. 208b ss; q. 21, a. 5.

⁶¹ El color participa únicamente de manera accidental en este proceso; cfr. ALBERTUS MAGNUS: *Summa de Creaturis...*, p. 209b; q. 21 a. 5: "[...] *Et sic accidit perfecta caecitas etiam quando oculi pulchri apparent exterius. Et propter hoc apparet, quod corruptio oculi a luce et a colore per accidens est*".

cosas⁶². En breve, Alberto no abre una interpretación unívoca de las causas de la percepción, asunto que cambiaría en su paráfrasis sobre el *De Anima*.

La mayor diferencia del comentario al *De Anima* respecto de la *Summa* consiste en aplicar el concepto de ser espiritual a todos los sentidos exteriores y no solamente a la visión⁶³. ¿Cómo justifica Alberto este cambio de parecer? En primer lugar parece que se percata de las deficiencias conceptuales de su teoría temprana, y por eso opta por un principio más homogéneo, eliminando la distinción entre inmutación natural e inmutación espiritual. Esto lo logra “desmaterializando” tanto ontológica como terminológicamente las especies sensibles. Las formas sensibles ya no se fundamentan en un tipo de emanación neoplatónica, sino en una reducción a sus características meramente formales⁶⁴. Vinculando el ser espiritual de las especies únicamente a la forma de los objetos sensibles, y no a una disminución gradual de factores materiales, Alberto logra que la espiritualidad pueda ser causa de todos los sentidos. El *esse spirituale* de las especies sensibles se define entonces como algo independiente de la materialidad de cosas concretas. La causalidad de estas especies ya no es una fuerza material, sino la multiplicación de propiedades formales sensibles a través de cualquier medio⁶⁵. Definiendo la espiritualidad de las especies como una propiedad meramente formal, Alberto no ve ningún inconveniente en unir las con una teoría de signos. El ser espiritual de una forma sensible es intencional, es decir

⁶² Cfr. ALBERTUS MAGNUS: *Summa de Creaturis...*, p. 209a-b; q. 21, a. 5.

⁶³ Cfr. DEWAN: “St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being...”, p. 305.

⁶⁴ ALBERTUS MAGNUS: *Opera Omnia, tomus VII,1, De Anima*, Clemens Stroick (ed.), Múnster: Aschendorff 1968, p. 106, 59-61; II, tr. 3, c. 6: “*Quod autem ulterius inducunt esse spirituale a nulla elementorum qualitate causari, verissimum est, sed nos ostendimus, unde causatur*”. DEWAN: “St. Albert, the Sensibles, and Spiritual Being...”, p. 319: “[...] *The source of spiritual being, in general, is identified as form qua form*”.

⁶⁵ ALBERTUS MAGNUS: *De Anima...*, p. 107, 71-73; II, tr. 3 c. 6: “[...] *Forma sensibilis multiplicat se in esse spirituali et sufficit sibi ad hoc, sicut omnis forma in propria et essentiali actione sibi sufficit*”.

que tiene una *intentio*, y representa al objeto sensible como un signo (*signum*). De esta manera las especies del color de una cosa no solamente refieren al objeto propio, p.ej. rojo, sino que también dan información sobre el objeto como tal (*totam rem notificat*)⁶⁶.

La multiplicación de las especies en Rogerio Bacon

Una estrategia invertida a la de Alberto persigue Rogerio Bacon (ca. 1214-después de 1278)⁶⁷. El escrito *De multiplicatione specierum* es un tratado sobre las causas y los aspectos científicos de la percepción visual. En él Bacon parte de la pregunta sobre cuáles son las influencias que un agente puede tener sobre un sujeto. Su interés se centra en el concepto de especie (*species*), cuyo nombre se utiliza "para designar el primer efecto de cualquier cosa *naturalmente agente*" [cursivas-J.A.T.]⁶⁸. Como se verá, esta primera delimitación es importante, ya que aclara que, cuando se habla de la impresión de una especie sensible en un órgano sensorial, se trata de un fenómeno natural.

⁶⁶ *Intentio* es descrita de la siguiente manera; cfr. ALBERTUS MAGNUS: *De Anima...*, p. 102, 31-42; II, tr. 3 c. 5: "*Intentio autem vocatur id per quod significatur res individualiter vel universaliter secundum diversos gradus abstractionis; et haec non dat esse alicui nec sensui, quando est in illo, sed signum facit de re notitiam. Et ideo intentio non est pars rei sicut forma, sed potius est species totius notitiae rei; et ideo intentio, quia abstrahitur de toto et est significatio totius, de re praedicatur; intentio enim colorati, quae est in oculo, totam rem notificat, sicut et intentio, quae est in imaginatione particulari non praesente*".

⁶⁷ Sobre la teoría de la *multiplicatio specierum* véase Katherine H. TACHAU: *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics 1250-1345*, Leiden: Brill 1988 pp. 6 ss. También Matthias KAUFMANN: *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden: Brill 1994, pp. 200ss.

⁶⁸ Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 2, 27-29; I, 1: "*Species [...] transmittitur hoc nomen ad designandum primum effectum cuiuslibet agentis naturaliter*".

Bacon encuentra varios sinónimos del término especie. Similitud, imagen, impresión, simulacro y intención son algunos⁶⁹. La función de las especies o de sus sinónimos consiste en transmitir las propiedades sensibles, las intenciones a través de un medio. Además, a través de las especies se pueden describir las alteraciones que tales transmisiones producen. Ahora, la causalidad empieza en un objeto material y culmina en el ojo. El aspecto que suscita el interés de Bacon es justamente el espacio intermedio, la mediación entre el objeto y el órgano.

El objeto sensible es un agente que tiene ciertas cualidades sensibles que son aptas para ser percibidas en el órgano: “el agente busca asimilarse a sí mismo al paciente”⁷⁰. Esto significa, siguiendo el principio comúnmente aceptado en la Edad Media que todo agente opera por la similitud con el paciente (*omne agens agit sibi simile*), que las especies en el medio deben tener una semejanza esencial con el objeto de origen⁷¹. La especie como tal no difiere del objeto agente por su caracterización categorial, pero sí por su “densidad” existencial: subsiste como un ser disminuido o incompleto respecto del objeto de origen el cual sí tiene un ser completo⁷².

En la teoría de la percepción de Bacon cabe destacar otro supuesto: la transmisión de las especies en el medio se tiene que dar de manera homogénea y contigua⁷³. Para alcanzar esta homogeneidad es

⁶⁹ Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 6; I, 1.

⁷⁰ BACON: *De multiplicatione...*, p. 6, 83; I, 1: “[...] *Agens intendit assimilare sibi patiens [...]*”.

⁷¹ Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 6, 96-98; I, 1: “*Et ideo primus effectus agentis non potest esse diversus ab eo in essentia specifica, ut postea nascatur consimilis et uniformis [...]*”.

⁷² Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 4, 54-56 y p. 10, 147ss; I, 1.

⁷³ Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 18, 273-275; I, 1: “[...] *Agens naturaliter facit eundem effectum primum, ut speciem, in quodcunque agat, ita quod uniformiter agit a parte sua [...]*” (no cursivas-J.A.T.). véase también David C. LINDBERG: “Roger Bacon on Light, Vision, and the Universal Emanation of Force”, en Jeremiah Hackett (ed.): *Roger Bacon and the Sciences. Commemorative Essays*, Leiden: Brill 1997, pp. 243-275, aquí p. 248.

indispensable partir de una cadena ininterrumpida de especies que median entre los dos extremos. Esta cadena es la que Bacon describe a través de la multiplicación de las especies. Esta multiplicación garantiza el contacto entre el ojo y el objeto sensible⁷⁴. Este contacto describe un proceso fundamentalmente físico.

Estas breves anotaciones llevan al aspecto que mayor importancia tiene en lo que a la percepción y la inmutación espiritual se refiere. El centro de la atención está la especificación ontológica que Bacon da de las especies⁷⁵. Haciendo alusión a Averroes y a otros que lo siguen (*vulgus sequens eum*)⁷⁶, nos presenta un resumen de la opinión tradicional sobre las especies: “[...] Muchos solían decir que las especies tienen un ser espiritual en el medio y en el sentido”⁷⁷.

Para lo que sigue cabe señalar que para Bacon son válidos los dos siguientes supuestos. (1) Primero asume que la esencia de cada cosa tiene efectos que son proporcionales con su modo de ser. (2) Segundo parece suponer que lo espiritual es inmaterial. Tomando estas determinaciones en cuenta Bacon pone de manifiesto el carácter problemático de la teoría tradicional del ser espiritual. ¿Cómo es posible que un objeto material pueda ejercer una influencia a través de especies que no son materiales, sino espirituales?

“Pero esto no puede quedar así, ya que de manera universal el modo de existencia es proporcionado a la esencia que tiene este modo [...]”⁷⁸. Siguiendo el supuesto (1) es difícil de explicar, por qué un objeto pueda estar relacionado con dos modos de ser, el corporal y el

⁷⁴ Cfr. BACON: *De multiplicatione...*, p. 52, 151-155; I, 3. LINDBERG: “Roger Bacon on Light...”, p. 249.

⁷⁵ Las observaciones correspondientes se encuentran sobre todo en BACON: *De multiplicatione...*, pp. 186-194; III, 2. En lo que sigue me referiré a este texto.

⁷⁶ BACON: *De multiplicatione...*, p. 188, 27; III, 2. A quien se esté refiriendo Bacon, es difícil de determinar; probablemente a la *Summa de Creaturis* de Alberto, pero seguramente no a Tomás de Aquino.

⁷⁷ BACON: *De multiplicatione...*, p. 186, 4-5; III, 2.

⁷⁸ BACON: *De multiplicatione...*, p. 188, 23-25; III, 2.

espiritual, teniendo en cuenta que ambos se excluyen mutuamente. Bacon concluye que, si un objeto corporal sensible ejerce una causalidad sobre el ojo, las especies tienen que tener un modo de existencia corporal, ya que tanto el objeto como el ojo son materiales. Por razones de compatibilidad las especies no pueden tener un modo de ser espiritual⁷⁹. En Bacon las especies son estrictamente corporales; incluso son tridimensionales⁸⁰. Sin embargo, manifiesta que las especies son, respecto del objeto material del que proceden existencialmente incompletos (*esse incompletum*)⁸¹.

Por las razones mencionadas sería, según Bacon, una “locura [...] decir que las especies no tienen un ser material”⁸² y ya que “todo hombre que desea rechazar la estupidez del vulgo y seguir la razón”, es necesario concluir “que las especies de las cosas corporales [sean] verdaderamente corporales y [que tengan] un verdadero ser corporal”⁸³. Si las especies no tuviesen características corporales, sino espirituales, entonces no serían perceptibles⁸⁴. Solamente aquello que es físicamente capaz de alterar un órgano, puede conducir a un conocimiento perceptivo de un objeto material.

⁷⁹ BACON: *De multiplicatione...*, p. 188, 39-44; III, 2: “*Item spiritus existens in se vel in re spirituali (ponamus absolutus a corpore, ut anima) non amittit aliquid de dignitate sui modi essendi spirituali, que sue essentie proportionalis est; ergo nec corporalis essentia existens in corpore amittet aliquid de esse corporali, que proportionatur sue essentie*”.

⁸⁰ BACON: *De multiplicatione...*, p. 190, 57-59; III, 2: “*Item esse habet secundum rationem trine dimensionis, sed indistincte a medio; ergo habet esse corporale*”.

⁸¹ BACON: *De multiplicatione...*, p. 190, 66-69; III, 2: “*Item probatum est prius quod species substantie corporalis est similitudo totius compositi, et quod non renovatur in medio esse formale tantum cum species generatur, sed esse materiale et vera materia sub esse incompleto*”.

⁸² BACON: *De multiplicatione...*, p. 190, 69-70; III, 2.

⁸³ BACON: *De multiplicatione...*, p. 190, 77-80; III, 2.

⁸⁴ BACON: *De multiplicatione...*, p. 192; III, 2. Curiosamente, Bacon atribuye el uso de la expresión *esse spirituale* a un error de traducción tanto de las obras de Averroes como de Aristóteles.

Conclusión

Espero haber mostrado que en la obra de Tomás de Aquino los conceptos de espíritu en general y el de inmutación espiritual en especial son problemáticos. Es constante la falta de un significado único con el cual Tomás habría podido establecer una teoría de las causas de la percepción más coherente. Nunca queda claro si al hablar de un ser espiritual y su causalidad, la inmutación espiritual, se trata de algo material o inmaterial. El prof. Téllez había sugerido que esta alternativa no constituye un problema, ya que podemos concebir lo inmaterial y lo material como conceptos contrarios y no contradictorios⁸⁵. Disiento de esta apreciación. Es difícil convencer a alguien que un objeto pueda tener una propiedad *A* y *-A* al mismo tiempo. Esto es lo que Tomás, tal vez inadvertidamente, sostiene. Además creo haber hecho plausible que el malestar con el concepto de espíritu no es solamente una sensación "moderna", sino que también fue tácitamente compartida por Alberto Magno y Rogerio Bacon, autores contemporáneos de Tomás. Si la dicotomía entre lo material y lo inmaterial no fuese realmente contradictoria, entonces no se explican los esfuerzos de Alberto y de Bacon por formular criterios homogéneos para sus teorías de la percepción. En Alberto el criterio es el de la universalidad e inmaterialidad del ser espiritual y Bacon rechaza las causas inmateriales, llegando a una teoría fisicalista de la percepción.

Se vio que el concepto de lo relacionado con espíritu en Tomás de Aquino tiene varios aspectos. (1) Uno es el de la definición de *spiritus* que va desde la oposición de lo carnal con lo material (*spiritualitas*) hasta la afirmación de que se trata de un viento o sople material. A mi parecer es justamente esta variedad de significados del término "espíritu" lo que le da carácter un tanto disperso. (2) Vemos también que Tomás utiliza lo relacionado con espíritu en el contexto de la causalidad de procesos perceptivos. Aquí se mostró que la

⁸⁵ Cfr. TÉLLEZ: "Nota sobre la (no) espiritualidad...", p. 107.

indeterminación ontológica de *spiritus* y sus efectos se traslada a la explicación de fenómenos cognitivos.

Por supuesto, todo esto no quiere decir que la teoría tomasiana de *spiritus* y de inmutación espiritual sea un disparate. Sobre todo desde el punto de vista histórico nos demuestra una variedad de conceptos verdaderamente impresionante que la discusión académica ha dejado de lado por mucho tiempo. También nos demuestra la manera cómo Tomás aplica sus propios conceptos causales (*passio*, *alteratio*, *immutatio*) en el contexto concreto de la teoría de la percepción.

Por último quisiera señalar que Tomás no fue el único en trabajar con un concepto de espíritu ontológicamente equívoco. Varios siglos después, el autodeclarado detractor de la inercia filosófica del Medioevo, René Descartes, demostró no haber superado aquella filosofía que él mismo critica. En su tratado sobre las pasiones del alma, Descartes nos describe en términos tradicionales —él utiliza el término de espíritu animal— la manera cómo los estímulos del aparato sensorial finalmente llegan a la glándula pineal y de allí a la mente inextensa⁸⁶. El problema de Descartes es muy parecido al de Tomás. Habiendo definido a los *esprits animaux* como “un viento muy sutil”, queda la duda de cómo es posible que éstos puedan llegar a ingresar al ámbito de la mente inextensa. No importa cuánto se refinen estos espíritus, siempre seguirán siendo materiales y extensos.

Con lo dicho aquí, no quisiera criticar a Tomás por los defectos que despliega su teoría de la inmutación espiritual. Más bien, pienso yo, hay que reconocer, haciendo una paráfrasis de Robert Musil en su juicio sobre Oswald Spengler, que otros autores son incapaces de

⁸⁶ René DESCARTES: *Les passions de l'âme*, Jean-Maurice Monnoyer (ed.), París: Gallimard 1988, pp. 155-166; art. 1-16.

cometer tantos errores, porque no tienen una mente suficientemente amplia como para cometerlos⁸⁷.

⁸⁷ Robert MUSIL: "Geist und Erfahrung. Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind", en *Prosa und Stücke*, Hamburgo: Rowohlt 1978, p. 1059.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.