

La noción de alma que propone Edith Stein en “La estructura de la persona humana”

Continuidad y novedad

RESUMEN

Algunos capítulos del último curso de antropología dictado por la filósofa Edith Stein, antes de su entrada a la vida contemplativa en el Carmelo, permiten relevar continuidades y novedades con respecto a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino en torno a la noción de alma y a su función integradora. Se enumeran en primer lugar algunas coincidencias entre los tres filósofos, para mostrar después los enfoques característicos de cada uno, destacando la independencia de criterio y la originalidad de Tomás sobre Aristóteles y de Edith Stein sobre ambos. Se repasan las diferentes maneras de entender el alma como acto y como forma y su modo de vinculación con el cuerpo, mostrando que la herencia de un vocabulario que puede tender al dualismo, no invalida la tesis de la unidad substancial del viviente.

Palabras clave: Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz, alma, cuerpo, persona humana, antropología, metafísica.

The Notion of Soul according to Edith Stein in “The Structure of the Human Person”. Continuity and Novelty

ABSTRACT

Some chapters of the last course in anthropology delivered by philosopher Edith Stein, before she embraced contemplative life in the Carmel, allow the revelation of continuities and novelties regarding Aristotle and Saint Thomas of Aquinas in relation with the notion of soul and its integrating function. Some coincidences among the three philosophers are enumerated in the first place, in order to show later the particular approach of each of them, highlighting the independence of criterion and the originality of Saint Thomas over Aristotle and of Edith Stein over both. The different manners of understanding the soul as act and as form and its link with the body are reviewed, showing that the heritage of vocabulary

that may aim at dualism does not invalidate the thesis of the substantial unity of the living being.

Key words: Aristotle, Saint Thomas of Aquinas, Edith Stein, Saint Teresa Benedict of the Cross, Soul, Body, Human person, Anthropology, Metaphysics

*Que el Dios de la paz los santifique plenamente,
para que ustedes se conserven irreprochables
en todo su ser –espíritu, alma y cuerpo–
hasta la Venida de Nuestro Señor Jesucristo (1 Ts 5, 23)*

1. El epígrafe bíblico; nuestra propuesta; sus límites

La patrística griega pudo integrar, con vaivenes, el aporte bíblico acerca de la constitución total del hombre, acerca de la identidad integral del ser humano, expresado de distintas maneras, con el aporte filosófico del platonismo, del medioplatonismo, del neoplatonismo y del aristotelismo. La riqueza de la complementación entre el aporte bíblico y el aporte filosófico es innegable y merece varios y profundos estudios. Este artículo se refiere al lado filosófico de la cuestión, acotado a la fuente griega de la época clásica, y a la complementación desde la sabiduría cristiana por parte de dos testigos de la fe que vivieron épocas muy distintas: el siglo XIII y el siglo XX. Es decir, que sin negar la riqueza de la visión tripartita del hombre y sus consecuencias en antropología, en moral y en la Doctrina Social de la Iglesia, me voy a dedicar al planteo que hace Aristóteles y de qué manera ese planteo es retomado-reformulado por Santo Tomás y a su vez es retomado-reformulado por Santa Teresa Benedicta de la Cruz en una obra escrita antes de la entrada al Carmelo, cuando usaba su nombre de familia: Edith Stein.

Nuestra propuesta surge a partir de un acontecimiento eclesial del año 2011, que fue designado “Año de ”. Durante ese año, muchas comunidades católicas estuvieron dedicadas a celebrar y reflexionar sobre el don y el misterio de la vida humana, y a poner o proponer medios eficaces para garantizar su custodia, sobre todo en los casos de las vidas humanas más indefensas. En la Universidad Católica Argentina, en una de las Comisiones del Proseminario de Metafísica que se

realiza durante el primer cuatrimestre de cada año académico en la Facultad de Teología, desde 1997 hasta la fecha, quisimos hacer nuestro aporte a través de la reflexión filosófica y teológica del tema en autores de distintas épocas. Este artículo es fruto de algunas de las discusiones del seminario de ese año.

La celebración de la vida, paradójicamente, nos puso delante del misterio de la muerte. Es más, parecería que es cuando la muerte golpea inesperada, cuando se hace más honda y existencial la pregunta por la vida. La pregunta general, más bien abstracta ¿Qué es la vida? se expresa entonces más o menos así: ¿por qué alguien falleció? ¿Por qué yo estoy vivo y él o ella está muerto? ¿Qué es lo que define nuestro estar vivos o nuestro estar muertos? En muchos entierros uno es testigo de actitudes diametralmente opuestas, desde quienes dan por terminada toda existencia posible para el que acaban de enterrar, hasta el que cree en una vida inmortal a través de las obras y el recuerdo, pasando por quienes creen en una resurrección personal. En todos estos casos, la discusión raramente deriva al tema de Dios, sino más bien al tema del alma, que algunas veces es simplemente negada, ya que toda la vida sería epifenómeno de la materia compleja del ser humano, otras veces es reconocida según la tradición cristiana, y otras es aceptada de muchas maneras distintas que no pueden sustentarse filosóficamente y que no pasan de ser expresiones de deseo y proyección de expectativas subjetivas. Es decir, unos no creen en la existencia de un alma humana; otros sí creen. Pero entre los que creen hay una enorme variedad, y tarde o temprano se va tomando conciencia de que no todas esas nociones pueden convivir en paz, ya que a veces se oponen entre sí, de manera que se va haciendo un camino hacia una única noción de alma que pueda ser criterio verdadero para comprender mejor qué significa que estemos vivos los que estamos leyendo este artículo. Sucede algo parecido cuando se habla de Dios en los medios de comunicación: unos niegan que exista ese ser superior que algunos llaman Dios. Pero entre los que afirman que existe no sólo no hay unanimidad, sino discrepancias de fondo. Dios puede ser una energía, una fuerza, la naturaleza, el cosmos, la comunidad... O un ser personal... o tres personas distintas y un solo Dios verdadero.

En el título utilizo las palabras “continuidad” y “novedad”. ¿A

qué me refiero? A Edith Stein podemos acceder desde distintas miradas. En cuanto fenomenóloga judía y discípula disidente de Husserl –pero discípula cercana y fiel, pese a todo–, Edith Stein puede ser leída por pensadores que vienen desde la filosofía alemana del siglo XIX o de los fenomenólogos del siglo XX, que no necesariamente tienen afinidad con el pensamiento agustiniano o tomista; en cuanto conversa al cristianismo y heredera de la tradición filosófica y teológica de cristiana, puede ser leída por gente que conoce a Aristóteles, a San Agustín y a Santo Tomás, y que entonces puede percibir cierta continuidad de pensamiento, y en el marco de esa cierta continuidad, su originalidad. En cuanto mujer, en cuanto autora femenina, puede ser leída a favor o en contra, ya se trate de corrientes que defienden la ideología de género, ya se trate de autores cristianos que ven en ella, precursora de un estilo de feminismo cristiano, una expositora clara del *ethos* femenino y la admiran por su matizada defensa del rol específico de la mujer en la universidad y en la vida profesional, cuando casi nadie en su tiempo hablaba del asunto y cuando a principios del siglo XX algunos ámbitos literarios, artísticos y filosóficos estaban impregnados por una mentalidad excesivamente masculina, cuando no claramente machista. Otra mirada posible es la de la escuela carmelitana de espiritualidad, viendo en ella un testigo de la tradición espiritual de la Orden de los Carmelitas Descalzos y su manera particular de encarnarla. En estas páginas nos pondremos en la mirada del que tiene afinidad con el pensamiento de Santo Tomás, y vamos a incluir algunos aspectos que se refieren a Aristóteles. No lo haremos proponiendo una continuidad, sino una notable distancia. Además del caso de Dios y del ente, el caso del alma es uno de los ejemplos de ruptura entre tomismo y aristotelismo; y además de poner luz sobre la imprecisión de la expresión “pensamiento aristotélico-tomista”, nos ayuda a poner en su justo lugar los aportes de la filósofa. Esto constituirá un tema transversal a lo largo del artículo, hasta condensarse en la conclusión.

En el título me refiero a una noción de alma que emerge de los escritos de Edith Stein. Buscando textos que pudieran ser como una guía o una referencia para comprender su mirada sobre el alma, propongo sumergirnos en algunos capítulos del curso que dio en el Instituto Alemán de Pedagogía Científica, dependiente de la Universi-

dad de Münster en Westfalia, en la segunda mitad del año 1932, es decir, durante el semestre de invierno 1932 – 1933, y que se publicó en Alemania recién en 1994.¹ Estos textos son mucho más “evolucionados” y sistemáticos que los de las ciento cincuenta páginas de *El problema de la empatía*,² y mucho menos complejos y técnicos que los de las difíciles quinientas cincuenta páginas de *Ser finito y ser eterno*,³ que por otra parte se adentra claramente en una antropología teológica. Es decir, los propongo no como el pensamiento definitivo de la filósofa, sino como una etapa importante que tiene valor por sí misma y que es necesaria si uno quiere adentrarse en la especulación de *Ser finito*. Además ese curso de antropología, aún en su brevedad, tiene un peso importante entre los escritos de la filósofa. Dice Gelber: *Esta obra, por lo tanto, no sólo contiene la suma de la antropología filosófica de Edith Stein, sino también un testimonio biográfico, y al mismo tiempo un impresionante ejemplo de un pensamiento humano en un tiempo inhumano.*⁴ La Doctora Gelber, recordemos, fue la encargada de reconstruir, a partir de fragmentos de papel escritos en el dorso, lo que se conserva del texto manuscrito del curso sobre la estructura de la persona humana; los fragmentos estaban muy dañados y mezclados con fragmentos de otros documentos de Edith Stein, porque el convento de Herkenbosch fue destruido por un bombardeo alemán en 1944, y era en el sótano de ese convento donde varias obras de la filósofa habían sido ocultadas en una bolsa de ropa para lavar. El convento quedó convertido en un montón de ruinas, entre las que se encontraron páginas sueltas, sobres con títulos e indicaciones, páginas en buen estado y fragmentos de las obras. Gelber era en ese momento archivera en el Archivo Husserl y conocía el pensamiento de la filósofa. A ella se le confió la complicada reconstrucción, y es ella la que escribe la valiosa introducción de la edición que estamos utilizando.

1. E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Madrid, BAC, 1998. Citaremos EPH.
2. E. STEIN, *Il problema dell empatia*. Introduzione e note a cura di Elio Costantini. Presentazione di Paolo Valori, Roma, Edizioni Studium, 1985.
3. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell essere*. Traduzione di Luciana Vigone. Presentazione di Angela Àles Bello, Roma, Città Nuova Editrice, 1988.
4. E. STEIN, EPH, Introducción a cargo de L. Gelber p.XXI.

2. Algunos temas en común entre Aristóteles, Tomás de Aquino y Edith Stein

2.1. Textos de referencia

Al tratar de rastrear continuidades y novedades en el curso de 1933 sobre la persona humana con respecto al pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, tenemos que acotar las obras de estos autores a las que nos vamos a referir, y en esta selección aparece la primera dificultad. Teniendo en cuenta los enfoques del curso de Edith Stein y lo limitado de un artículo de revista, me pareció que podía centrarme en algunos textos que ayudan a mostrar la continuidad y la novedad de Santo Tomás con respecto a Aristóteles, y de Edith Stein con respecto a los dos. De Aristóteles tomo parte del Libro II de *Acerca del alma*⁵ y del Libro XII de la *Metafísica*.⁶ De Santo Tomás, los artículos 1 y 2 de una cuestión disputada que en Argentina tuvo bastante eco, tal vez por la insistencia del Padre Cornelio Fabro: me refiero a la cuestión *Acerca de las creaturas espirituales*.⁷ Por supuesto que es una opción entre tantas otras, pero por algún lado debemos comenzar.

2.2. Puntos en común

Los tres autores tienen una visión realista y “optimista”, por decirlo de alguna manera, acerca de las cosas y de la capacidad humana para conocer, no solamente las cosas tal como se presentan sensiblemente a los sentidos externos, sino las conexiones de sentido y las relaciones de las cosas, que solamente la inteligencia puede ver a través de

5. ARISTOTELE, *L anima*. Traduzione, introduzione e commento a cura di Giancarlo Movia, Napoli, Luigi Loffredo Editore, 1979.

6. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, 1994.

7. TOMÁS DE AQUINO, *Las creaturas espirituales / De spiritualibus creaturis*. Edición bilingüe anotada a cargo de Mario Caponnetto, P. Gabriel Sergio Díaz Patri, Gerardo Medina y Germán Mas-serdotti, Buenos Aires, Ed. Gladius, 2005. Puede consultarse también la traducción de Ana Mallea: *El mundo de los espíritus*, con estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza y prólogo de Juan E. Bolzán, Buenos Aires, Ediciones del Rey, 1995. Finalmente, está la traducción que hice yo en 1988 sobre el texto crítico definitivo y con la asesoría del Fray Louis Bataillon o.p., de la Comisión Leonina, pero la uso para las clases y los seminarios y por ahora no se publicará.

los sentidos externos. Los tres aceptan que el conocimiento humano puede pasar de los seres o entes al ser, de las cosas fundadas a algo que funda y da sentido a la cosa, a un fundamento. Para ellos hay una continuidad entre el estudio de los entes y el estudio del fundamento; por eso ninguno suscribiría una oposición tajante entre ontología y metafísica, en la línea de Heidegger. Desde la época de *¿Qué es metafísica?*, es decir, desde 1929, Heidegger va haciendo una neta distinción entre la cuestión del ser (ontología) y la metafísica, que no dejaría hablar al ser y terminaría ocultándolo. Con su condena a un tipo especial de metafísica racionalista, no hace más que ratificar un prejuicio que se ha hecho bastante general, a partir del lugar común de origen kantiano de atribuir a la metafísica solamente una función aporética, en cuanto carece de todo valor teórico y se limita a discurrir sobre enunciados que no son viables en el orden racional.

Aristóteles, Santo Tomás y Edith Stein coinciden también en afirmar que las cosas corporales no se limitan a mera corporeidad, sino que tienen una energía que las formaliza, que ellos llaman “forma” (en griego, *morfé*), y que existe en composición con un principio potencial que llaman “materia” (en griego, *hýle*); de ahí el nombre de hilemorfismo que tiene esta doctrina. De manera que todo ente corpóreo está compuesto de materia y forma, y esa materia y esa forma se vinculan entre sí en cada ente a la manera de una unión estable, llamada unión substancial de materia y forma, que constituye un único ente a partir de esos dos coprincipios. En Aristóteles, *morfé* tiene un matiz de *enérgueia* (porque la forma es acto), dando pie a la literalización que utiliza Edith Stein cuando habla de energía, aunque en ella tiene un sentido diferente. Tomás en cambio, asocia los términos latinos *forma* y *actus*.

Otra coincidencia, siempre en lo que se refiere al alma en el curso de Edith Stein, sin negar tantas otras, es que no todos los entes corpóreos son inertes, sino que algunos entes corpóreos están vivos. Es importante afirmarlo porque no podemos presuponer una noción tan central como la noción de vida. Esta división entre no viviente y viviente la plantean como específica: hay entes corpóreos inertes, y hay entes corpóreos vivientes. Metafísicamente hablando, en el medio entre ellos no hay nada, salvo, claro está, el viviente en potencia, que tiene realmente la capacidad de llegar a ser viviente. Hay que estar sobre aviso para no

confundir la situación del ente naturalmente dotado de vida que ha muerto, del ente que no tiene ninguna capacidad de vivir, como los minerales. El caso del cadáver en el que se transforma el cuerpo viviente cuando muere, es específicamente distinto del caso del cuerpo inerte que nunca estuvo llamado a la vida. El “cuerpo” de un difunto, metafísicamente hablando, no es cuerpo en sentido estricto, sino por homonimia, como cuando de un ojo de piedra o de un ojo que está pintado en la pared se dice “es un ojo”, para recordar la frase aristotélica.⁸

De Aristóteles en adelante los filósofos sistematizan las notas que caracterizan “la vida” o “el viviente”, y de las diferentes capacidades que tiene los vivientes, advirtiendo que la vida muestra, en el que la posee, o mejor, en el que está vivo, una real capacidad de moverse a sí mismos desde su interioridad (no sólo por un movimiento externo, por ejemplo por violencia) sino que advierten una especie de “interioridad” en los vivientes, una especie de subjetividad que crece en la medida que crece la complejidad de la vida; en este sentido, cuando se llega a los vivientes más perfectos, la cuestión del alma lleva directamente a la cuestión de la conciencia, la subjetividad, la intersubjetividad y la empatía. Aristóteles en *Acerca del alma*, a partir de las operaciones de los vivientes, tipifica tres niveles de vivientes: los vegetativos, los sensitivos y los racionales; de allí la secular división entre un reino vegetal, un reino animal y un reino humano. Algunos científicos actuales proponen otras subdivisiones entre los vivientes, como por ejemplo la que abarca a los hongos, que se distinguirían como reino propio con respecto a todos los otros vegetales. Los hongos no son plantas, porque no pueden fabricar su propio alimento (no realizan fotosíntesis); se alimentan de restos de otros seres vivos; y por otra parte, se diferencian de los animales en que no tienen órganos de los sentidos ni pueden desplazarse. ¿Qué lugar ocuparía el reino de los hongos en el esquema aristotélico? ¿Es un grado intermedio entre otros dos o es más bien otra línea diferente que no llegó a evolucionar o de la cual se han perdido los rastros? Más allá de la discusión, que compete directamente a botánicos y especialistas, lo que me interesa mostrar es que la división aristotélica en niveles de vida puede ser mejorada sin negar su fundamental validez; esto es, puede ser ampliada por la ciencia experimental (y por la teología que utiliza datos

8. Cf. *Del alma* B, 1, 412 b 10-25.

de la revelación sobrenatural) sin apartarse de la intuición del Estagirita.⁹ Los distintos vivientes, entonces, van a distinguirse en cada especie por diferentes niveles de acciones y operaciones, cada vez más emergentes o trascendentes con respecto a su propia interioridad, a su inmanencia en sí mismos. A mayor perfección de vida, mayor capacidad de superar la propia inmanencia, de salir de sí mismo, de trascender.¹⁰ Esto culmina en la elaboración que hacen Edith Stein y algunos fenomenólogos acerca de la noción de intersubjetividad, de manera que además de los hechos y las cosas en el sentido más tradicionalmente aristotélico, nos encontramos con el hecho o con la cosa del vínculo personal, de la percepción del sí mismo y del otro como posibles puntos de partida de la filosofía, y no sólo el “ente” en el sentido más clásicamente aristotélico.

Coinciden los tres en afirmar que los distintos niveles de perfección de las operaciones del viviente dependen de los distintos niveles de perfección de la forma, ya que las operaciones son de las potencias, y las potencias se enraízan en la forma. Operaciones más perfectas, hacen presuponer potencias más perfectas y formas más perfectas. En la cúspide de la jerarquía de perfección de los vivientes corpóreos está la persona humana. En este caso, la actuación conjunta del entendimiento con los sentidos permite conocer verdaderamente algo acerca de las cosas, de los demás, de sí mismo y del Primer Motor. El conocimiento humano no se agota en las cosas físicas, sino que de manera reflexiva puede partir de las cosas físicas para conocer cosas que están

9. Sobre la relación entre los hechos de experiencia y los enunciados observacionales, siempre puede consultarse con provecho el capítulo 1 de la obra clásica de A. CHAMBLERS, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2010.

10. Esta capacidad de salir de sí mismo y de trascender, que lo libera gradualmente del determinismo y lo lleva a empezar a ejercitarse instintivamente en una especie de “pre-libertad”, en el caso de los mamíferos superiores nos hace pensar que la enseñanza aristotélica de los grados jerárquicos de vida, además de ser estructuralmente flexible para agregar grados que Aristóteles no percibió, también es flexible para subdividir los que hay. En las Introducciones a la Filosofía que dictaba en las carreras de Historia y de Letras de la UCA (actualmente lo hago en Filosofía I y en el Seminario I de la carrera de Letras de la UCA), desarrollo la relación del animal racional con los animales irracionales, no ya para marcar la “superioridad” humana, que la mayoría de los autores tratan, sino los elementos comunes, desde Michel de Montaigne a Derrida. Una buena introducción al tema puede ser la originalísima obra de E. FUDGET, *Pets*, Stockfield, Acumen Publishing Limited, The Arts of Living series, 2008). Hay una primera y reciente edición en castellano con el mismo título en Paidós, mayo de 2014. La cuestión es considerar el lugar específico que ocupan las mascotas y algunos animales domésticos en la plenitud del desarrollo humano en cuanto humano y la capacidad de generar o sanar vínculos, además del nivel de vida exclusivo de los mamíferos superiores, racionales o no, que incluye entre sus características la dimensión lúdica.

más allá de la física, que son transfísicas o metafísicas. La reflexión intelectual permite al hombre no solamente saber, sino saber que sabe; ser consciente de sí mismo y suponer la conciencia del otro como yo. Y una vez alcanzadas ciertas verdades o principios, puede remontarse desde ellos, que ya no son experiencias físicas, a verdades más altas. Esto disminuye o pone en contexto la fuerza relativa del aserto del empirismo inglés: *no hay nada en la inteligencia que antes no haya pasado por los sentidos*. Para el realismo, la inteligencia puede elaborar conceptos a partir de otros conceptos, y no sólo por abstracción desde los sentidos sino por separación –la *separatio* es el paso que caracteriza la transición de la física a la metafísica–. Así es posible alcanzar nociones como substancia espiritual separada, intuición (en el sentido de la manera de conocer de las substancias espirituales separadas), inmanencia y trascendencia, intersubjetividad, causalidad, materia y forma, acto y potencia, esencia y acto de ser, y en primer lugar, la noción de ente en sentido metafísico. Otro punto en común, aunque formulado de distinta manera, es que esa propia forma que tiene cada ente, le otorga su identidad, el ser tal ente. Es decir: es la forma la que da el ser tal ser y no otro. Siempre dentro del tema de la forma, me parece decisiva la tipificación del alma como una variedad de forma. Toda alma es forma, pero no toda forma es alma. En cambio, toda forma que es acto primero de la vida en un viviente, es llamada alma.

Finalmente, en lo que se refiere al alma y a los textos que estamos considerando, los tres distinguen los seres naturales de los seres artificiales, y saben que las palabras materia y forma tienen en ellos un significado análogo (ni unívoco ni equívoco); de manera que no se pueden comparar entre sí textos de estos autores sin precisar en cada caso el contexto de cada uno.

3. Algunos temas característicos de cada uno de los autores

3.1. Aristóteles

Con puntos específicos de un autor no quiero decir que sean exclusivos de ese autor, sino que ese fue el autor que comenzó a desarrollar más el tema a partir de una herencia recibida, o que fundamen-

tó el enfoque que fue capaz de sobrevivir. Aristóteles entendió el acto de distintas maneras (y para comprender la forma hay que comprender el acto): hay un sentido de acto como perfección de un movimiento (en cualquiera de sus variantes, no sólo la traslación); un sentido de acto como perfección del ente y un sentido de acto como perfección de una operación. Sigo en esto la ya clásica distinción de Berti sobre los sentidos de acto en los libros metafísicos de Aristóteles.¹¹

En *Acerca del alma* hay varias descripciones y definiciones del alma, según se trata de los capítulos en los que hace un repaso histórico de las posiciones adoptadas por autores anteriores y contemporáneos o según se ponga a precisar los alcances de su propia indagación y les dé formato de definición. Al mencionar la edición que estoy utilizando de *Acerca del alma*, mencioné la introducción y el comentario de Giancarlo Movia. Como siguen siendo actuales y no están traducidas al castellano, voy a glosar brevemente su presentación del pensamiento aristotélico a esta altura de su evolución.

El capítulo II de la Introducción de Movia, dedicado a pasar revista a los temas de la obra, tiene un punto 3 sobre la definición de alma.¹² Muestra que Aristóteles, después de exponer el pensamiento de otros, comienza a exponer la propia doctrina, definiendo el objetivo de la búsqueda, que es precisamente el alma.¹³ Estamos en un primer nivel de búsqueda: aquí el alma es toda alma, no el alma humana en particular. En *De anima* Alfa 1¹⁴ ya había hecho las distinciones preliminares que después retoma para hacer la definición misma (en la substancia hay materia y forma, están asociadas a la potencia y al acto; el compuesto de materia y forma como verdadero compuesto, y sin embargo uno; acto primero y acto segundo; cuerpo natural y cuerpo artificial, viviente y no viviente, etc.). Ahora, en el Libro Beta, cambia de enfoque y comienza desde aquello en lo que es inmediatamente constatable la necesidad de buscar un origen de la actividad, que es el cuerpo viviente. De ese modo elabora varias descripciones sumarias que pueden reducirse a cuatro fórmulas de la definición de alma (no cuatro

11. E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, en: Actas del congreso *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, Roma, Herder - Pontificia Università Lateranense, 1990, 43-61.

12. ARISTOTELE, *L'anima*, 58-61.

13. *De an. B 1 per totum*.

14. 402 a 20; 402 b 16 ss.

definiciones sino cuatro fórmulas que expresan matices diferentes pero integrados).

Movia compendia las cuatro fórmulas en el siguiente enunciado: el alma es substancia en cuanto forma o acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, o sea que está dotado de órganos. Pero advierte que así, ella sola, esta definición no es del todo satisfactoria. Y no es del todo satisfactoria porque podría tergiversarse, llevándola a pretender demostrar una preexistencia del alma, como anterior e independiente de un cuerpo potencialmente viviente y dotado de órganos, al cual informaría en un segundo momento. Nada más alejado de la intención del Estagirita, como surge de la lectura de todo el texto: él tiene siempre en la mira el viviente en acto, el cuerpo viviente. Entonces el viviente será un ser y una substancia unitaria, y el alma será su forma o principio de organización y de funcionamiento del cuerpo. En la medida en que es forma de un compuesto viviente, el alma es inseparable del cuerpo –porque toda forma de un compuesto es inseparable de la materia de ese compuesto–, y pierde su realidad con la disolución del cuerpo; esto es así porque para Aristóteles el alma es acto en el sentido de entelequia, es acto de este cuerpo concreto al que informa y no puede sostenerse en sí misma sin el sustento del cuerpo.

Así Aristóteles supera todo riesgo de dualismo pitagórico o platónico que pudiera fracturar la unidad substancial, aunque deja en la sombra la supervivencia del alma humana “entera” después de la disolución del cuerpo. Por otra parte, lo de separable o inseparable del cuerpo hay que entenderlo en sentido metafísico y no en sentido físico, como si el alma fuera una cosa adentro de otra cosa. Edith Stein dedicará muchos párrafos verdaderamente agudos a retomar la negación de un alma preexistente; esto nos ayuda a tomar conciencia de que en el lenguaje cotidiano hay cristianos que siguen “pensando” la relación alma-cuerpo según los errores que Aristóteles refutó hace 2.300 años. En cuanto a la disolución del alma, el aporte definitivo lo hará Santo Tomás de Aquino en dos pasos: distinguir el caso del alma vegetativa y sensitiva del caso del alma racional, y plantear la existencia del alma racional no como acto-entelequia de un compuesto que la sostiene sino como acto de ser participado, como forma subsistente, que se sostiene a sí misma, como substancia espiritual creada. Se invierte el planteo aristotélico: no es el cuerpo el que sostiene al alma sino el alma

la que sostiene al cuerpo. De estos dos temas trataremos al hablar de los aportes específicos de Tomás de Aquino y de Edith Stein, pero no perdemos la oportunidad de retomar el tema transversal que es telón de fondo de este artículo: la expresión “aristotélico-tomista” es muy ambigua y conviene evitarla, ya que o bien induce a pensar que Aristóteles alcanzó logros geniales que Tomás se limita a utilizar, o bien se desdibujan los aportes del Estagirita como si solamente con la presencia del Aquinate empezaran a ser decisivos.

Dijimos arriba que esta definición del alma en Beta 2 no era del todo satisfactoria en cuanto podría hacer pensar en una posible preexistencia del alma. Pero tampoco es del todo satisfactoria por otro motivo: su parcialidad. Precisamente por haber llegado a esta descripción del alma por una especie de inducción a partir de los cuerpos vivientes, ella nos muestra la vida que hay en común entre los vivientes, en cuanto designa lo que hay en común entre todas las especies de almas (ser formas de un cuerpo orgánico adaptado a ellas). Y no dice nada de lo que es específico de cada alma, lo que es indicado por la definición de cada tipo de viviente. Esto llevará a Aristóteles a admitir tres especies diferentes de almas, definidas por sus facultades específicas: alma nutritiva (en las plantas), alma sensitiva (en los animales irracionales), y alma intelectual (en el viviente humano). La explicación de cómo esas almas interactúan entre sí o de cómo en un mismo viviente son dimensiones o facultades distintas de un alma más perfecta, facultades que se incluyen entre sí como el triángulo se incluye en el cuadrado, se extenderá a Beta 3, y supera la pretensión de este artículo.¹⁵

3.2. *Santo Tomás de Aquino*

Pasemos ahora a las modificaciones que hace el Aquinate a la propuesta aristotélica, retomando algunos de los principales ejes del Estagirita pero leídos o interpretados desde la manera de ver de Santo Tomás, con absoluta originalidad, ya que la mayoría de las veces en que cita a Aristóteles, lo cita interpretándolo desde su propia comprensión del mundo. Aunque Santo Tomás habla del alma humana

15. Cf. *De anima* B 3, 414 b 20 – 415 a 14: “... en el cuadrado está contenido el triángulo y en la facultad sensitiva la nutritiva...”.

expresamente en su *Cuestión acerca del alma*,¹⁶ que es una obra de madurez, y en manuales como la *Suma de Teología*¹⁷ y la *Suma contra los Gentiles*,¹⁸ para profundizar el enfoque metafísico que muestra la continuidad y novedad con respecto a Aristóteles, nos pareció mejor centrarnos en la *Cuestión disputada acerca de las creaturas espirituales*, más breve y concisa.

Entre los temas que nos parecen más interesantes como aportes específicos de Santo Tomás, está la originalidad de una visión más profunda acerca de la forma aristotélica. Aristóteles, al hablar del viviente, entendía la forma como entelequia, es decir, como co-principio simultáneo de la materia segunda, del cuerpo vivo. La entelequia del viviente, así entendida, depende de la corporalidad para subsistir. Pero la forma como entelequia no podía informar un cuerpo que no tuviera toda la capacidad operativa que esa forma podía darle (de ahí la dificultad de Santo Tomás para señalar el momento de la animación propiamente racional, como se ve en *De spiritualibus creaturis*) y tampoco sobrevivía al cuerpo, porque era entelequia de un cuerpo organizado, del que estaba dependiendo. Tomás se sitúa en otro contexto, pasando de la antropología a la metafísica, en una operación inversa a la de los sofistas del siglo V antes de Cristo y a la de Feuerbach en el siglo XX.¹⁹

Tomás entiende la forma humana no sólo como la entelequia aristotélica sino como medida participada del acto de ser (*esse*), de manera que la forma da el ser a este ente concreto, y además le da a cada ente concreto, tal manera ser y no otra. Cuando la manera-de-ser dada por la forma sea una-manera-de-ser-viviente, en lugar de llamarse forma, esa forma se llamará alma. En otras palabras, para Aristóte-

16. Apenas posterior a *De spiritualibus creaturis*, la cuestión disputada *De anima* se redactó en París entre febrero y abril de 1269. Consta de 21 artículos.

17. La *Summa Theologiae* se redactó entre 1266 y 1272, hasta III, 90, 4, cuando Santo Tomás deja de escribir. Los lugares de redacción fueron Roma, París y Nápoles.

18. Se redactó en París, Nápoles y Orvieto entre 1259 y 1264. El estado de la discusión acerca de quiénes pudieran ser estos "gentiles" a los que se dirige la obra y por lo tanto acerca de cuál fue la intención del autor, se planteó con claridad en la Introducción a la *Suma contra los Gentiles* que escribió Fray José M. de Garganta para la edición bilingüe de la BAC, Madrid 1968, 12-18. Una visión actualizada se puede encontrar al final de la obra de James Weisheipl: *Tommaso D Aquino, vita, pensiero, opere*, Milano, Editoriale Jaca Book, 1988, 359 ss.

19. Cf. G. MONDIN, *Storia della metafisica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1998, vol. 1, 106.

les el alma no es otra cosa que la forma de un ser determinado, cuando se trata de un ser determinado que es viviente. Hasta aquí Santo Tomás se mantiene fiel a Aristóteles, y también cuando habla de la forma que da el ser a un viviente vegetativo o sensitivo; en ese caso la función del alma en el pensamiento de Santo Tomás será similar a la del alma aristotélica. Pero cuando dé el ser a un viviente racional, esa forma no estará en proporción existencial con el cuerpo sino que su identidad será la de la substancia espiritual creada. Será una forma que no perece, será un alma inmortal. Por eso, después del fallecimiento de una mujer o de un varón, el alma sigue subsistiendo; es el alma quien da el ser al cuerpo del viviente racional, y no al revés.

Se pasa entonces de la forma-acto en el sentido de entelequia del ser corpóreo (Aristóteles) a la forma substancial en acto que es una substancia espiritual creada (Santo Tomás). De aquí que el ser de las cosas (el ser de cada cosa) no se apoye en la materia sino en la forma, es decir en el acto. ¡Qué manera de pensar tan distinta de muchos filósofos del siglo XX, para quienes el fundamento de la realidad es la materia! Un cierto materialismo, histórico o no, podría pretender algún antecedente en Aristóteles, pero no en Santo Tomás. Incluso Aristóteles en parte entrevió el riesgo, al hacer reparos a los antiguos filósofos que no tuvieron una noción clara de la causa formal y la causa final, y se dedicaron en su mayoría a buscar la causa material de las cosas.²⁰ En las substancias separadas –el alma humana es una clase de substancia separada–, esta prioridad del acto es la razón por la cual no puede haber materia sin forma, pero sí puede haber forma sin materia. No puede haber potencia que no tenga mezcla de acto, pero sí puede haber acto sin mezcla de potencia. La originalidad del tratamiento tomista del asunto, está en poner el acento en la dimensión metafísica de las almas humanas y de los ángeles, al considerarlos no como formas-entelequia de cuerpos humanos o motores de los cuerpos de los astros (estrellas, planetas, cometas), sino como substancias espirituales separadas, capaces de sostenerse a sí mismas sin ningún vínculo con la materia primera ni la cantidad de la materia segunda. Y la genialidad de la propuesta abarca la firme declaración de la unidad substancial de esos seres: no hay ningún dualismo en el planteo metafísico del Aqu-

20. Met I, 3 *per totum*.

nate. Cualquier atribución a Santo Tomás de Aquino de dualismo o de maniqueísmo o de visiones moralizantes sobre la maldad de la materia es totalmente injustificada y carece de fundamento en los textos. El origen de ese tipo de errores en la praxis cristiana es de origen platónico o neoplatónico, o directamente maniqueo, desde fuera de la reflexión filosófica y teológica del Magisterio de la Iglesia. ¿Cómo se relaciona al alma con el cuerpo? En estos textos hay que ser cauteloso para no hacer decir a Santo Tomás más de lo que dice; en general se mueve en el campo de las comparaciones: la forma es a la materia como el acto es a la potencia. Para no salirnos del eje del artículo, remito a los artículos de la cuestión acerca de las creaturas espirituales donde se trata concretamente si es posible la unión en general y si es posible particularmente la unión de la substancia espiritual con distintas clases de cuerpos.²¹

No podemos entrar aquí en la cuestión de la presencia de la materia primera en la composición de los seres corpóreos, pero hay algunos datos interesantes en la *Suma de Teología*, cuando trata de la creación.²² Tampoco podemos abarcar la compleja cuestión del principio de individuación en los entes que carecen de materia corporal.²³ En cambio, sí podemos detenernos un poco en mostrar con Santo Tomás que la consistencia ontológica de estas substancias es tan sólida y ordenada, que establece de por sí una jerarquía. Hay de hecho una relación jerárquica de las formas separadas entre sí, según la mayor cercanía al Acto Puro, que no tiene forma, en la medida que toda forma es acto y plenitud pero también es límite. Edith Stein saldrá del enfoque de Tomás para llevar el razonamiento a las almas humanas: también se distinguen jerárquicamente entre sí, y de esto trato en el punto siguiente. Esta noción “fuerte” del espíritu, de la substancia espiritual, contrasta con una visión superficial y romántica del espíritu como algo menos vigoroso que la materia.

3.3. *Edith Stein*

Al acercarnos al enfoque de la filósofa lo primero que hay que

21. *De spiritualibus creaturis* Arts. II al VII.

22. ST I, 44 y ss.

23. Se trata en varios artículos de *De spiritualibus creaturis*.

notar es que ella, cuando usa la palabra *materia* en un contexto filosófico, lo hace en un sentido un poco diferente del que utiliza Santo Tomás. Amplía de alguna manera el sentido de materia privilegiando un enfoque descartado por el Aquinate.²⁴ No tener en cuenta este recaudo hermenéutico, podría conducir a percibir ciertas tomas de posición que son difíciles de conciliar si uno se atiene al tenor literal del texto y no tiene en cuenta los diferentes contextos. La nueva noción de materia que utiliza la filósofa en realidad se enraíza en la tradición franciscana del siglo XIII (Buenaventura) y del siglo XIV (Duns Escoto y Guillermo de Ockham) que postulaba una “materia espiritual”.²⁵ En su origen este asunto se vinculaba con polémicas relativas a la angelología, pero en Edith Stein encontramos una mirada original. En aquella corriente franciscana la materia espiritual está presente en todos los seres creados, ya que sólo Dios es puro espíritu. Santo Tomás aclaró muy bien los términos, el estado de la cuestión y su opinión personal en varios capítulos de *De spiritualibus creaturis*, a los que ya hicimos referencia al hablar del alma como substancia espiritual. En la mirada original de la santa, materia está ligada a una noción que parece estar a medio camino entre la psicología experimental y la antropología. Es la noción de “fuerza espiritual”, a la que ella recurre a veces como equivalente de “materia espiritual”. Y por una especie de prolongación de la prioridad metafísica de la forma en el aristotelismo, hay en Edith Stein una cierta prioridad de mirada sobre la *enérgeia*, la energía que brota de la forma, entendida como fuerza espiritual que está presente y actuante en todas las creaturas: no sólo en los vivientes, sino en los cuerpos inanimados y en los ángeles. Dice la santa que

“no hay ser alguno carente de espíritu: la materia formalizada es materia atravesada por el espíritu. La forma no es espíritu personal, no es alma, pero es sentido, que procede de un espíritu personal y habla a un espíritu personal e interviene en su contexto vital. Está por lo tanto plenamente justificado hablar de «espíritu objetivo»”.²⁶

24. Ver por ejemplo, un tercer sentido de materia que descarta al final del *corpus* del art. I en *De spiritualibus creaturis*; ese sentido es uno de los que Edith Stein retoma en su Curso.

25. Cf. É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media*, Madrid, Editorial GREDO, 1985, caps. VIII y IX.

26. E. E. STEIN, EPH 213. Es obvio que la expresión *espíritu objetivo* no tiene nada que ver con la tradición hegeliana, que la autora conoce perfectamente.

Otra cuestión que ya está en Aristóteles y en Santo Tomás pero en la que ella se detiene en especial, es la de poder determinar el momento en que se hace presente la forma racional en el viviente humano. Le interesa insistir en que la forma del viviente nunca adviene sobre un cuerpo, como a veces decimos para abreviar el discurso. Enfoca la cuestión en el sentido equívoco de cuerpo: la forma del viviente no adviene sobre un cuerpo ya hecho, porque no hay cuerpo hecho si no hay forma (alma); sólo hay en verdad cuerpo cuando hay un alma que informa. Por eso insiste en que la forma (alma) está desde el principio en toda su plenitud, y está actuando y organizando la materia según un proyecto teleológico: el alma como forma organiza los materiales ya informados, que integrarán lo que después será el cuerpo humano. Dice en su curso: “El cuerpo es *algo* también sin el alma, pero es *este* cuerpo sólo gracias a *esta* alma y en unidad con ella. Hemos de decir por tanto, que el cuerpo humano sin el alma no es una substancia, mientras que el hombre como todo sí es *una sola substancia*”.²⁷ No hay aquí ninguna referencia a las substancias incompletas del tomismo. Sigue la santa: “De esta unidad forma parte toda una serie de «materiales», que fuera de esta unidad son substancias independientes, pero que dentro de ella dejan de serlo. Desaparecen en un *organismo*, a cuya ley estructural se ordenan y subordinan las leyes propias de esos materiales. Este organismo, –es decir, el cuerpo humano en cuanto que cabe comprenderlo como un organismo– no es por su parte una substancia independiente, sino que está a su vez ordenado y subordinado a una unidad superior y al principio estructural de esta última: todo lo corporal es corporal y anímico a la vez”.²⁸ En esta línea se puede elaborar muy bien una fundamentación filosófica de los fenómenos psicosomáticos.

Además de explayarse en este tema en general, se detiene en lo que se refiere a la animación del viviente humano, que según ella es humano desde el primer instante de la concepción, y no quedan riesgos de interpretación de una animación racional demorada, como puede interpretarse en los primeros artículos de *De spiritualibus creaturis*, en los que Tomás está muy atado no sólo a la biología de la época

27. E. E. STEIN, EPH 179.

28. E. STEIN, EPH 179-180.

sino a la postura antiplatónica de Aristóteles en cuanto a sostener la unidad del alma.

También es característica de esta autora un estilo de escribir que no siempre circunscribe los temas con precisión, sino que bajo un título determinado se abre imprevistamente a otros temas o enfoques. Esto se aprecia mucho más en el caso del texto de este curso sobre la persona humana, reconstruido a partir de los fragmentos encontrados después del bombardeo del convento de Herkenbosch: no es un texto presentado por ella a la imprenta para su publicación, con los títulos y las divisiones completas. Su manera de escribir, más que expresar una idea, más bien parece expresar la búsqueda de la idea, el puro filosofar, el pensar con el lector, y es así como hay que leerlo. Y su entremezclar observaciones del plano metafísico con observaciones antropológico-filosóficas, con descripciones de las vivencias más cercanas a la psicología experimental o con brillantes intuiciones de la naciente fenomenología, hacen que el lector tenga que estar muy atento para no sacar conclusiones equivocadas, ni hacerle decir a la autora cosas que por la coherencia interna del texto no están en su intención decir.

En esa transición de los textos compactos y por decir así, objetivos, del *De anima* y de *De spiritualibus creaturis* hacia la subjetividad agustiniana de los hallazgos steinianos, salen a la luz apuntes de lo que la autora llama el espíritu humano: la libertad, la intimidad, la capacidad de encuentro, la intersubjetividad, los vínculos, lo social en toda su riqueza íntima de fruto humano.

En esa línea de antropología hecha biografía más que “tratado del alma”, surgen temas y enfoques típicamente fenomenológicos: el tiempo, la temporalidad, la historia. Esa forma que es el alma humana tiene potencialidades que se despliegan en el tiempo, que necesitan, por su misma naturaleza, de la temporalidad para manifestarse en su riqueza, en su plenitud. Leemos: “(el alma)²⁹ se diferencia de los «espíritus puros», ya desde un punto de vista espiritual, en que no es en acto desde el comienzo de su existencia todo lo que es por naturaleza, sino que en el curso de su vida se va actualizando progresivamente. Esto es, en cada uno de los distintos momentos y fases de su existencia está

29. Este paréntesis lo agrego yo.

actualizando *algo* de ella, y en ciertos instantes de gran intensidad de ser más que por lo general, pero nunca todo”.³⁰

En lo que se refiere a los nuevos horizontes que se abren a partir de la afirmación de la unidad substancial, podemos leer frases como esta: “... hemos tratado de comprender de qué manera se incluye este ser espiritual (del alma)³¹ en la unidad de una naturaleza humana. Debemos tomar muy en serio esta unidad. El alma no «habita» en el cuerpo como en una casa, no se lo pone y se lo quita como un vestido, y si los filósofos griegos lo denominaban «cárcel» y «tumba» del alma, con ello se estaban refiriendo a una vinculación estrecha (y dolorosa), pero en cualquier caso a una «vinculación», y con esta noción no se hace justicia a la unidad de la naturaleza. El cuerpo está por completo penetrado por el alma, de manera que no sólo la materia organizada se convierte en cuerpo penetrado de espíritu, sino que también el espíritu se convierte en espíritu materializado y organizado”.³² Esta formalización de lo corpóreo humano abre un horizonte importante a los debates éticos, porque la carne ya no es solamente carne: está espiritualizada/formalizada. Dice al introducir el capítulo VII del texto: “Hemos visto que se puede decir con todo sentido que el *alma humana*, con su estructura específicamente humana y personal, es una *forma*. No sólo *forma corporis*, sino también la forma de cuanto es el hombre como ser animal: tanto el cuerpo como las «partes inferiores del alma» (para utilizar una expresión tomista) experimentan una nueva formalización”.³³

4. Conclusión

Quisiera que estas breves páginas hayan servido para que los que ya conocen a estos autores encuentren una síntesis de sus ideas en lo que se refiere al alma, a partir de textos centrales de sus obras; y para que los que no los conocían se abran a los enfoques y a las preguntas que plantean, que no por antiguas han sido respondidas para siempre.

30. E. STEIN, EPH 190.

31. Este paréntesis lo agregó yo.

32. E. STEIN, EPH 194.

33. E. STEIN, EPH 169.

Me parece que los tres siguen siendo interlocutores válidos para el buscador de la verdad, para la mujer o el varón que a principios del siglo XXI se pregunta por el sentido, por la vida, por la muerte; o se pregunta por el alma o por el cuerpo descubriendo una unidad que nos pone al amparo de todo dualismo, aunque ese riesgo pueda estar siempre acechando. En ese sentido, la unidad substancial de alma y cuerpo en el ser humano tal como la plantea Tomás y la elabora Edith Stein, sigue siendo una fuente inagotable y profunda de meditación y asombro, y es compatible con la visión de algunos textos del Nuevo Testamento, en los que se habla de alma, espíritu y cuerpo, como en el que hemos citado en el epígrafe.

Espero que dentro de lo técnico del lenguaje de los artículos de revista, mi exposición haya sido comprensible, y con gusto espero la opinión de los lectores, que podrán señalarme aspectos complementarios o eventualmente errores de apreciación. Creo que la circulación de las publicaciones periódicas entre Universidades es una manera efectiva de diálogo académico, y una forma especial de la caridad pastoral entre los que nos dedicamos a la investigación y la docencia universitaria, que lleva las obras de misericordia al mundo del claustro, enseñando al que no sabe y corrigiendo al que se equivoca, a través de la mutua corrección fraterna entre investigadores y docentes. Me parece que esa es una de las dimensiones más nobles de la caridad académica.

CARLOS ALFREDO TAUBENSCHLAG
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
06.05.2013 / 05.12.2013