

LA INMORTALIDAD DEL ALMA EN EL FEDÓN Y A ARGUMENTACIÓN TOMISTA.

Luiz Astorga - Pontificia Universidad Católica de Chile.

Resumen: Se propone comparar el razonamiento platónico del Fedón y la demostración tomista acerca de la inmortalidad del alma. Aunque haciendo mención de las diferencias que ambos discursos tienen entre sí, se intenta mostrar que los dos tienen en común un punto muy fundamental: el de que la incorruptibilidad de la forma humana se defiende a partir de su operación más propia, que es la intelección. Para ambos, tal como la captación de algo material se debe realizar mediante un órgano material, también la captación de algo inmaterial se realiza mediante un órgano inmaterial. Veremos cómo este principio se integra al pensamiento de los mencionados filósofos, en lo que concierne a dicho tema.

Palabras-clave: alma, intelecto, sentidos, "en-sí", Idea, sustancia, subsistencia, vida, inmaterial, incorruptible.

Abstract: Our intent is to compare the platonic reasoning in the Phaedon and the tomist demonstration concerning the immortality of the soul. Although pointing out the differences that both speeches have towards each other, our aim is to show that they both have something very fundamental in common: that the incorruptibility of the human form is to be defended by assuming its specific operation, which is the understanding. For both, just as the grasping of something material takes place with a material organ, so does the grasping of something immaterial take place with an immaterial organ. We should see how this principle integrates to the thought of said philosophers regarding this theme.

Keywords: soul, intellect, senses, "in itself", Idea, substance, subsistence, life, immaterial, incorruptible.

La primera posible pregunta a la cual considero adecuado atender, sería la siguiente: ¿por qué escribir una comparación, en este tema, entre los elementos de la doctrina platónica y los de la tomista, no los de la aristotélica? Nos justificamos afirmando que, en lo que toca a este tema, como se verá en las páginas siguientes, la primera opción es en verdad una síntesis interpretativa de la segunda – conforme lo defiende el mismo Santo Tomás, que apuntaba su argumentación como corolario de la correcta lectura, por ejemplo, de la *Metafísica* y del *Tratado del Alma*. Así que el argumento de Santo Tomás es lo que se considerará, en este trabajo, la interpretación más fiel a la doctrina del Estagirita, en comparación a la versión ofrecida entonces, por ejemplo, por avicenianos y principalmente averroístas.

Antes de detenernos en la comparación propuesta, veamos un punto de encuentro entre Santo Tomás y Platón. Aunque hayan ambos afirmado que el alma no deriva su existencia de ningún proceso de generación de la naturaleza, y que sobrevive en separado, ella no obstante no debe ser separada del cuerpo por nosotros. Por supuesto, esto se espera de Santo Tomás, no solamente por motivos de orden teológico, sino también por adoptar la noción aristotélica de que el alma humana compone con su cuerpo un ente más noble que los dos en separado. Pero esta prohibición toca también a Platón: “*me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses*” (...); “*no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como ésta que se nos presenta.*” [62c] Vemos aquí que, aun bajo la opinión de Platón, para quien el cuerpo se puede comparar a una cárcel, éste nos fue impuesto por la divinidad, más sabia que nosotros, y cabe que no nos intentemos escapar, sino que nos preparemos para vivir en libertad cuando se nos abra la puerta.

Veamos ahora un punto en el que Santo Tomás y Platón están en desacuerdo. Es aceptable decir que, para Platón, el alma siempre existió. La noción de creación *ex nihilo* le era ajena, y por consecuencia cualquier discurso que demostrara la exterioridad del alma a los opuestos siempre oscilantes de la palingenesis, le otorgaría una existencia que no habría tenido inicio por ninguna forma entonces concebida en la filosofía. En cuanto a este punto, Santo Tomás afirma que el alma fue efectivamente creada, es decir, que recibió absolutamente su ser, lo que de esta manera no impide que sea incorruptible. Pero en el ámbito que ahora tratamos no es de gran relevancia si el alma es eterna o no, en el sentido de que *haya siempre existido*, lo más importante es que, una vez puesta en existencia, ésta no tiene término.

Ahora bien, al contrario, y sin que nos contradigamos, esta distinción tiene cierta relevancia, precisamente porque se sitúa en los preámbulos de la demostración platónica del argumento, no en su centro. Platón propone como punto de partida su doctrina de la *anamnesis* [73d], que describe el conocimiento como rememoración. Dicha doctrina, propuesta original y extensamente en el *Menón*, resuelve una cuestión central de su teoría del conocimiento: ¿cómo podemos conocer, es decir, captar lo en-sí¹ con el intelecto, si las cosas sensibles solamente participan de lo en-sí, o sea, si éste no habita intrínsecamente en ellas, y si los sentidos sólo nos estimulan con estas cosas siempre cambiantes? El conocimiento que tenemos mientras

¹ Según veremos al largo de este ensayo, aquello que Platón denomina “*en sí*”, es decir, el *eídos* permanente de lo cual las cosas cambiantes participan, recibirá aquí nuestra atención en tanto que posee dos características importantes: primero, es inmaterial (corolario de ser inmóvil, simple e invisible); segundo, es subsistente, o sea, posee ser por sí mismo.

estamos ligados al cuerpo es propuesto como la rememoración de lo en-sí, que nuestra alma había contemplado sola en sí misma y separada. (Y nos permitimos aducir: muy coherentemente propuesto, pues, si todo lo que recordamos es algo que también conocemos, ¿por qué no sería lo que conocemos también algo que recordamos?)

En la doctrina de Aristóteles, a su vez, el alma es considerada dotada de operaciones² que permiten al intelecto conocer lo inteligible (es decir, lo que comparte con el en-sí platónico el hecho de ser inmóvil, simple, invisible), sin defenderlo como rememoración. Y esta posición la adopta Santo Tomás al tratar el modo humano natural de adquirir conocimiento.

En ambos, pues, es igualmente legítimo decir que somos capaces de conocer; y aunque sea esto fruto de abstracción para Santo Tomás, y de rememoración para Platón, es en ambos una operación del alma.

Pero la doctrina de Platón que nos apunta a un momento anterior a esta unión con la materia es un punto de partida. (Y no nos será un problema que Santo Tomás tenga el suyo, afirmando que el alma tiene otra manera, que no sea una rememoración, por la cual el alma consigue captar lo invisible, lo simple, lo inmóvil.) Defendemos que, aunque no sea más que un punto de partida (el mero hecho de que el alma haya existido antes de la unión con la materia no es prueba de que seguiría existiendo posteriormente), la *anámnesis* es aquí una parte realmente necesaria del razonamiento platónico, como queda dicho en el diálogo³; de hecho, ella es la tesis que zanja que el hombre puede conocer. El conocer, siendo el contacto del alma con una realidad inmaterial, tendrá importancia para la argumentación platónica, como será visto.

Si Platón nos demuestra el punto central de que el alma sigue siempre existiendo después de su separación del cuerpo, podrá mismo alcanzar una etapa posterior, que es el probar que, existiendo posteriormente, se pueda decir que ella realmente vive.

Para desarrollar dicho punto central, háganse antes algunas aclaraciones de la posición interpretativa que tomamos:

Primero: entendemos a Platón como un realista; las Ideas no son para él entes de razón, sino realidades, y son ellas lo que realmente conocemos, en

² Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma III*, 6-8.

³ 76e: “Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano”. Además, cf. 77a.

un proceso que cabe centralmente al alma. Los sentidos nos estimulan con las cosas cambiantes a recordar lo que ya tenemos en nuestra alma, fruto de la previa contemplación de Ideas que realmente son, y que son “*lo que es*”. De hecho, en concordancia puntual con la tradición de Parménides, Platón afirma que “*lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente*” [78d] no admite cambio de cualquier tipo; son todos ellos inmóviles, simples, invisibles. Las cosas materiales existen de modo inferior, y no son las que conocemos, sino que apenas participan de ellas, y nos dan el mencionado estímulo a los sentidos, para que empecemos a recordar lo que realmente estuvo en contacto con el alma, en un evento que posibilitó dicha recordación, que Platón dice ser el conocimiento.

Segundo: aunque las Ideas sean afirmadas por Platón como poseedoras de un ser fuerte, distinto del de las cosas materiales, no adoptamos como apropiadas expresiones como el “mundo de las Ideas” para describir su colectividad; pues ¿qué otra realidad habitarían sino la propia realidad? De hecho, nuevamente de acuerdo con la tradición parmenídea, habitan lo real con mucho más derecho que las materiales, siempre cambiantes.

Tercero: aunque Platón trate las Ideas como reales y afirme que las podemos conocer, y a pesar de que no nos dé razón para que les designemos a ellas un “mundo” paralelo donde habitar, no nos permitiremos defender aquí que las Ideas sean inmanentes a las cosas materiales, pues esto sería negar la propia doctrina de la participación, que exige la exterioridad y sustancia de la Idea; significaría también imposibilitar al mismo tiempo la doctrina de la anámnese, y además negar la posición parmenídea que Platón asume, por ejemplo, en el *Fedón* mismo: “*y se reconocía que cada una de las ideas era algo y que las otras cosas tenían sus calificativos por participar de ellas*”, o vertido por Eggers-Lan con aun más énfasis: “*y que se quedó en que cada una de las Ideas existe, y que todo lo demás, al participar de aquéllas, recibe de ellas su propio nombre*” [102b]. Asumimos que las Ideas subsisten separadas de las cosas sensibles, y que intentar negarlo sería atribuir a Platón una posición que es la marca distintiva de Aristóteles. Asumimos que lo apelativo de “existir al modo de *lo que es*” se refiere a este tipo superior de existencia⁴. La cosa sensible, en comparación con la Idea, “*es otra cosa que no es ella, pero que tiene su figura siempre, en cuanto existe*” [103e]. No atribuimos aquí a Platón ni un idealismo (que consideraría que la realidad de las Ideas es de un tipo exclusivamente mental), ni un realismo de tipo

⁴ V.g., 75d: “el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con ‘eso lo que es’”. Y 92d: “Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el apelativo de ‘lo que es’.”

aristotélico (que pondría las Ideas como inmanentes a las cosas materiales). Asumimos que para Platón las Ideas existen, y no son las cosas materiales, sino que inmóviles, simples y invisibles, al modo fuerte del ser en la tradición parmenídea. Insistimos en la fundamentada defensa de este punto, pues, como será visto, el planteo platónico para la inmortalidad del alma depende de dos bases: 1- que el hombre puede conocer; 2- que el objeto de su conocimiento, las Ideas (lo bueno en sí, lo justo en sí, etc.), tiene efectiva existencia en separado.

Se sigue aquí el momento que consideramos central en la exposición de Platón, y que nos llevó a comparar su razonamiento con la demostración tomista. Platón defiende que lo que tiene ser a la manera de la Idea, o sea, de “lo que es”, de lo *en-sí*, es precisamente lo que tiene el ser más fuerte, y que lo tiene por sí mismo. Si Platón presume la previa existencia del alma en separado, precisamente como presentación de su teoría de conocimiento, todavía no había garantizado por alguna defensa de que tal ser era fuerte e incorruptible. El planteamiento de que el alma posee este ser es un paso fundamental, sin el cual sería injustificado que el alma no fuera eventualmente tragada por la palingenesia. También en el caso de Santo Tomás, es fundamental defender que el ser del alma pertenece a ella misma, no a la fusión de la forma con la materia en un compuesto.

Veamos ahora lo que enseña Platón [79a-80b]. Él no declara inmediata y gratuitamente que ella es inmóvil, simple, invisible, sino que comienza preguntando a Cebes:

– “*¿No es cierto que éstas [las cosas bellas] puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?*”

(...)

– “*A dmitiremos entonces dos clases de seres (...), la una visible, la otra invisible.*”

(...)

– “*¿Hay una parte de nosotros que es cuerpo, y otra el alma?*”

(...)

– “*¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?*”

[La de lo visible.]

– “*¿Qué afirmamos, pues, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible?*”

(...)

– “*¿Invisible, entonces?*”

Luego expone Platón que el hombre tiene dos actividades de captación, es decir, la sensible (potencialmente nefasta, si es tratada como superior) y la que es al modo de lo en-sí, de lo invisible, que en una experiencia de meditación (*phrónesis*) puede alcanzar aquello que posee este ser más real. Y prosigue: – “¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?” Y concluye poco después:

– (...) de todo lo dicho se deduce esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble, y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

Preguntémonos ahora por el centro del argumento tomista. Este consiste, como ha sido anticipado en las primeras líneas de este ensayo, en la fusión de dos doctrinas que yacen en la obra del gran discípulo de Platón, y que se compone como solución muy propia del Aquinate, por haberla defendido contra otras posibles interpretaciones de la doctrina aristotélica. Resumidamente, la primera: el intelecto es “aquella parte del alma por la cual el alma conoce y piensa”⁵. La segunda: el intelecto “es separable, sin mezcla e impasible”⁶, y, pues, “inmortal y eterno”⁷.

Santo Tomás complementa estos puntos observando que, siendo el intelecto *inmortal*, no es necesario que sea *eterno* en el sentido que siempre haya existido, sino que, una vez existente, su existencia no cesa – que es la posición de la doctrina cristiana. De hecho, la consonancia con la doctrina cristiana se observa en la obra del propio Aristóteles⁸ y lo reconoce Santo Tomás.⁹

Además, también observa él como correcta interpretación de Aristóteles (exigida por sus propias afirmaciones acerca del alma), que por “separado” se entienda solamente su modo de operación.¹⁰ De hecho, su defensa tenía en cuenta que Aristóteles¹¹, tras poner la cuestión de si el intelecto era “separable no en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición”,

⁵ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 4, 429a 10.

⁶ *op. cit.*, III, 5, 430a 17, por ejemplo. También: en cuanto al intelecto como potencia inmaterial, cf. *op. cit.* III, 4, 430a 9; en tanto que separable, cf. *op. cit.* III, 4, 429b 25; en cuanto a su cualidad de simple, cf. *op. cit.*, III, 4, 429a 17.

⁷ *op. cit.*, III, 5, 430a 22-23.

⁸ TOMÁS DE AQUINO. *Metafísica*, XII, 3, 1070a 21-27.

⁹ TOMÁS DE AQUINO. *In Met.*, XII, lec. 3, 12-13.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO. *De unitate intel.*, I, §34, por ejemplo.

¹¹ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 4, 429a 12.

daba una respuesta confirmatoria a ambos puntos. Un ejemplo de énfasis en la operación nos lo da Aristóteles al mencionar que las *facultades* sensibles del alma “*se dan con [el] cuerpo*”, y que la intelectual “*es separable*”¹². Siendo, pues, *facultad del alma*, no puede ser separable sino por definición y operación. Aristóteles mismo termina por confirmar que el intelecto no está separado de la extensión del ente humano.¹³

Ahora bien, el argumento tomista consiste que el intelecto es una facultad del alma, y que, si éste es incorruptible, el alma también tiene que serlo. *La operación sigue el ser*, y esto implica que una sustancia poseedora de una facultad que actúa *separada* (sin órgano material), tiene que poseer un ser que no es un resultante de la mera unión de la forma con la materia (un proceso material generativo), como lo es el ser de las cosas inanimadas y las dotadas de alma vegetativa y sensitiva.¹⁴

Podemos además complementar la defensa de la inmaterialidad y subsistencia del alma mediante dicha operación de captación, mediante una segunda manera: el alma es capaz de captar no solamente un objeto inmaterial exterior, sino que también es capaz de captar su propio acto, volviéndose sobre sí misma. En la operación de reflexión, percibe no solamente el otro, sino también a sí, y al hecho de que *percibe*. Este tipo de operación es una efectiva operación *sobre sí*, imposible para todo ente que posee extensión, o sea, que es de carácter material. No hay acción estrictamente física que no sea interacción (sea entre partes, sea entre todos). De esta defensa aristotélica y tomista¹⁵ podemos hallar una correspondencia también en el *Fedón*, en cuanto se menciona la operación del alma de “hallarse consigo misma” [79d] y “concentrarse consigo misma” [80e].

Según Santo Tomás, el alma humana tiene su ser en sí misma, y esto se prueba por la descripción de su operación. La captación de formas inteligibles, inmatriciales (inmóviles, simples, invisibles) exige que opere sin órgano corpóreo (separada), lo que a su vez exige que el alma posea ser que no se genera por unión con la materia. El ser que posee es intrínseco a la forma, no al compuesto, y por esto ella no se puede corromper tras la separación.

Esta sencilla síntesis tomista se encuentra con la de Platón precisamente en el motivo que tiene el intelecto para ser eterno, que aquí se tuvo presumido, pero que se toma directamente de Aristóteles: lo que capta lo material, debe ser material; lo que capta lo inmaterial debe ser, a su vez,

¹² *op.cit.* III, 4, 429b 5.

¹³ *op. cit.* III, 7, 431 b 17-19.

¹⁴ *De anima.*, XIV, *Resp.* Cf. también: *De la unidad del intelecto*, I, §35.

¹⁵ Cf. *De unitate intel.*, III, §§79-80.

inmóvil, simple, invisible (o sea, inmaterial¹⁶). La operación misma del alma – o diría Santo Tomás, con su característica precisión: de una facultad inmanente al alma – exige que no sea ella algo compuesto por generación. En el caso de Platón, esto le confiere al alma el estatuto de *en-sí*, de “lo que es”, es decir, de algo que no sólo existe, sino que existe a la manera máxima, connatural a aquello que capta (inmóvil, simple, invisible); nuestra alma se emancipa hacia lo que después se expondrá como lo en-sí del vivir. En el caso de Santo Tomás, eso se muestra igualmente: la operación del intelecto – que es una facultad del alma – exige que el supuesto que la posee tenga el ser en sí mismo, pues dicha operación es tan inmaterial cuanto su objeto, la forma. Para el Aquinate, se muestra que, porque hay un objeto de captación que es inmóvil, simple, invisible, una forma que posee una facultad inmaterial que lo capta, tiene que poseer ser en sí misma, pues ésta no se podría haber engendrado por generación.

Si para Platón el alma es connatural al objeto que capta, para Aristóteles y Santo Tomás, la facultad intelectual del alma (aunque solamente ésta) es inmaterial como el objeto que capta; no obstante, esto es igualmente suficiente para que el ser del alma sea defendido como subsistente.

En ambos casos, la defensa de la subsistencia del alma tiene como base una exposición acerca de su modo de operación y, a partir de esto, la afirmación de que lo que es inmaterial debe ser captado por algo de constitución inmaterial, del mismo modo que los sentidos exigen órganos materiales para captar lo material. Por supuesto no se debe esperar una coincidencia de lenguaje, ni tampoco que Platón la hubiera expuesto a la manera casi metálica de la metafísica escolástica, con precisión característica de un momento posterior de la filosofía. Pero cabe dar atención a que este punto central del argumento – la defensa de que, en proporción con el caso de los sentidos, sólo algo inmaterial opera para captar el inmaterial – fuera esencialmente el mismo, expresado dieciocho siglos después, en términos aristotélicos. Su estatuto de en-sí le es dado por su separación, una separación al modo de su operación.

Sólo para una breve comparación adicional, atendamos a las características de las Formas (Ideas) que aquí son relevantes: en la doctrina de Platón, son las Ideas inmatrimales y subsistentes. Para Santo Tomás (a la manera de Aristóteles), las formas que están inmersas en las cosas corruptibles comunes son inmatrimales, pero no subsisten por sí. Así que, en consecuencia de dicha argumentación (que tiene una misma base en los dos casos) se ve que, aunque el alma se muestre igualmente inmaterial y subsistente para ambos filósofos, *comparativamente* tendrá, para Platón, el mismo nivel

¹⁶ ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, III, 4, 429a 20-25.

ontológico de las Formas (Ideas), mientras que para Santo Tomás, el alma será superior a las formas – porque éstas, en su doctrina, aunque inmateriales, no poseen ser subsistente.

Desarrollemos brevemente un epílogo. Mencionamos anteriormente una tercera etapa, a ser alcanzada en el razonamiento platónico: tras demostrar que el alma puede contemplar las Ideas separadamente, y que ella, en su acto de conocer, se muestra existente a la manera de lo en-sí, que es su objeto, Platón expone que este ser subsistente es lo que máximamente vive. El Aquinate, aunque defensor de un vivir orientado por las facultades intelectuales del alma (por sobre las materiales), del vivir ordenado, aquí no lo podrá acompañar, pues además defiende que su estado de unión con el cuerpo es superior a una efectiva separación – bien que sea un estado de naturaleza fallida por el pecado, la cual él ve como razón de la indisciplina de dicho cuerpo ante el alma; el hombre de carne y hueso es, para él, lo máximamente vivo, y su resurrección será su gloria final.

A su vez, Platón nos muestra [103b–106a] que, siendo el alma algo *en sí*, y siendo dichos entes *en sí* siempre ellos mismos, no cambiantes, entonces lo que contienen les es completamente suyo, a punto de impedir cualquier presencia de su contrario. Siendo las cosas iguales (mientras sean iguales) entes que participan de la igualdad, la cual subsiste sin contrarios en lo *Igual-en-sí*, también los cuerpos vivos (mientras estén vivos) son entes que participan de la vida, la cual subsiste sin contrarios en el alma, que se constituye así el *en-sí* del vivir. Así como lo Igual en sí que se da a participar a las cosas iguales, pero que es la máxima igualdad en sí mismo separadamente, también el alma, que desaparece del cuerpo en el momento de la separación, *retiene en su ser*, más que la eterna subsistencia, la máxima vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1994.

_____. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1997.

PLATÓN. *Diálogos; Fedón, Banquete, Fedro*. Madrid: Gredos, 2004.

_____. *El "Fedón"*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.

TOMÁS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de anima; Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique A larcón atque instruxit*. Disponible en < <http://www.corpusthomicum.org> > Acceso en 12/06/2008.



_____. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *In duodecim libros metaphysicorum A aristotelis expositio*. Roma: Marietti, 1950.

_____. *O ente e a essência*. Rio de Janeiro: Presença, 1981.