
LA SIMPLICIDAD DEL ALMA HUMANA. TESTIMONIOS DEL DEBATE EN EL SIGLO XIII

Rubén Peretó Rivas
*Universidad Nacional de Cuyo**

El trabajo presenta el estado de la discusión acerca de la simplicidad del alma humana tal como se encontraba en los medios intelectuales de la primera mitad del siglo XIII, antes del magisterio de Tomás de Aquino. Si bien no se observa una opinión uniforme con respecto a la temática, la tendencia en la mayoría de los autores se vuelca por la aceptación de la unicidad del alma humana. Se tienen en cuenta particularmente dos trabajos poco conocidos: el artículo 2 de las *Quaestiones de anima* de Hugo de Saint-Cher y un texto anónimo del Manuscrito Lat. 3804 de la Bibliothèque National de París.

Palabras claves: Alma humana – Simplicidad – Unicidad – Hugo de Saint-Cher

THE HUMAN SOUL'S SIMPLICITY. TESTIMONIES OF THE DEBATE IN THE XIII CENTURY

*This paper presents the status quaestionis on the human soul's simplicity in the academic discussion at XIII century before the teaching of Thomas Aquinas. In spite of there is not a unique opinion on this subject, most of the authors assert the soul's unicity. In this work are analyzed the article 2 of *Quaestiones de anima* by Hugh of Saint-Cher and an Anonymous of Ms. Lat. 3804 of the Bibliothèque National de París.*

Key words: Human Soul – Simplicity – Unicity – Hugh of Saint-Cher

* Mendoza, Argentina. Correo electrónico: rpereto@gmail.com

LA REFLEXIÓN DEL HOMBRE SOBRE SÍ MISMO, es decir, aquello que en términos modernos llamamos «antropología» no es nueva. Podríamos recorrer una larga historia de la antropología medieval a partir de una multitud de tratados de psicología, o tratados *de anima*, que abundan entre los escritores posteriores al siglo IX. En ellos se tratan una gran variedad de temas relativos a las características del ser humano, tal y como era concebido en ese momento, y afloran, consecuentemente, cuestiones acerca del alma, entidad compleja y misteriosa.

La simplicidad del alma humana era generalmente aceptada por todos los autores anteriores al ingreso de las obras de Aristóteles en Occidente. Así, por ejemplo, los estudios de psicología producidos en torno a la corte carolingia en el siglo IX, son casi unánimes en este sentido¹. Sin embargo, el arribo de los nuevos saberes griegos y árabes al mundo europeo planteará fuertes dudas al respecto. Frente a las afirmaciones del Estagirita acerca de la existencia de un alma vegetativa, una sensitiva y otra racional, ¿de qué manera sintetizar estas realidades en el hombre? ¿Será necesario incluir en él las tres almas? Y si así fuera, ¿co-existirán de un modo simultáneo o, más bien, se tratará de existencia sucesivas?

En este trabajo se busca mostrar algún aspecto del *status quaestionis* en los años inmediatamente anteriores a la aparición en la escena filosófica de Tomás de Aquino, quien dará una solución definitiva al problema. Hace ya algunas décadas, Odon Lottin había llamado la atención acerca de algunos autores de segunda línea y de escritos menores, muchos de ellos ni siquiera editados, que hacían suponer la existencia de una opinión mayoritaria en favor de la simplicidad del alma humana, aunque no siempre tuvieran una total certeza al respecto, destacaba también la existencia de otro grupo de autores que postulaban una suerte de triplicidad del alma humana².

¹ Ver, por ejemplo, ALCUINO, *De ratione animae*, III, PL 101, 641. Edición crítica: ALCUIN, *De ratione animae*. A text with introduction, critical apparatus, and translation. A thesis presented to the Faculty of the graduate school of Cornell University for the degree of Doctor of Philosophy by J.J. CURRY, June 1966 (University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan), p. 47, 4-15

² Ver LOTTIN, ODON, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1: «Problèmes de Psychologie», J. Duculot, Gembloux, 1957, pp. 463-479; «La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin», en *Revue Néo-scholastique de Philosophie* 34 (1932), pp. 449-467. También puede consultarse: DE WULF, M., *Le traité "De Unitate formae" de Gilles de Lessines* (Texte inédite et étude), en *Les philosophes belges*, tome 1, 1901, pp. 10-82; THÉRY, G., O.P., *L'Augustinisme médiévale et le problème de l'unité de la forme substantielle*, en *Actae hebdomadae augustinianae-thomisticae*, 1931, pp. 140-200; WITTMANN, M., *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebril (Ibn Gebirol)*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 3, Heft. 3, Münster, 1900, pp. 1-32.

La mayoría de las veces se trata de pequeñas obras, o parte de obras (artículos o cuestiones) dependientes de Felipe el Canciller que repiten sus argumentos en favor de la unicidad del alma y agregan algunos otros de su propia cosecha. Podemos mencionar entre ellos a Rolando de Cremona, Hugo de Saint-Cher, Juan de la Rochelle y Ricardo Fishacre. En este caso, se analizarán dos escritos: en primer lugar, los argumentos que desarrolla Hugo de Saint-Cher en el artículo 2 de su *Quaestiones de anima*³, y, en segundo lugar, un manuscrito anónimo existente en la Biblioteca Nacional de París⁴. La transcripción de ambos escritos fue realizada por Lottin y sobre ella se realizará este estudio.

1. Hugo de Saint-Cher

Hugo de Saint-Cher (1190-1263), era un dominico que enseñó en París en la primera mitad del siglo XIII, y se lo considera el principal promotor de las monumentales *Concordancias* de las Sagradas Escrituras aparecidas en la Universidad de París en 1240. El escrito que se estudiará se halla conservado en la biblioteca pública de la ciudad de Douai, en el Flandes francés, vecina a la ciudad de Lille. Es una obra compuesta de tres tomos, con un cuarto perdido, escrito en minúscula gótica, en dos columnas, por diversas manos, y está datada de fines del siglo XIII o comienzos del XIV. La mayoría de los tratados que integran el manuscrito son sumas o distinciones acerca de los vicios y virtudes, formados por pasajes de obras de diversos autores que aparecen mencionados al margen tales como Guiard de Laon, Guillermo de Auvergne o Felipe de Gréves. El escrito de Hugo de Saint-Cher objeto de este trabajo se encuentra en el folio 108 reverso⁵.

Se trata de un artículo que, como es habitual en los escritos del género, se estructura en tres partes claramente diferenciadas. En la primera constan los argumentos contrarios a lo que se quiere probar, en la segunda los argumentos a favor y, finalmente, en la tercera, la solución que propone el autor. Al ser esta una obra dependiente de Felipe el Canciller, algunos de los argumentos utilizados son tomados directamente de él. En este caso se expondrá solamente los argumentos originales de Hugo dejando de lado aquellos inspirados en la obra del Canciller.

El artículo se titula *Utrum anima rationalis et sensibilis et vegetabilis sint idem in essentia*. El autor se propone dilucidar si el alma racional, el alma sensitiva y el alma vegetativa son una sola, es decir, si comparten la misma esencia. La opción contraria supondría admitir en el hombre la existencia de tres almas diversas.

El primer argumento en contra que propone Hugo de Saint-Cher es de carácter estrictamente lógico. Se trata de un silogismo que toma sus premisas de la experiencia, en el que la mayor afirma que el alma sensitiva no supone la existencia en el cuerpo del alma racional puesto que, si así fuera, el hombre existiría sin su animalidad lo cual es imposible.

³ Douai 434 t. I, f. 108rb. Sobre su autenticidad, puede verse GLORIEUX, P., «Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434», en *Recherches Théologiques* 10 (1938), p. 257.

⁴ Paris Nat. lat. 3804 A, f. 118.

⁵ Cfr. *Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, tome VI, Douai, Paris, Imprimerie Nationale, 1978, pp. 246-249.

Habrá que admitir entonces, y en esto radica la premisa menor, que el alma sensitiva es un medio por el cual el alma se establece en el cuerpo. Por tanto, se ve que las dos almas son diversas según la sustancia en el hombre. Y añade a continuación el autor: *Immo tres...*, «Más aún, tres... », puesto que la misma argumentación puede ser usada para la relación del alma vegetal con el alma sensitiva⁶.

El segundo argumento original de Hugo de Saint-Cher es de carácter filosófico pues utiliza las nociones aristotélicas de las facultades y sus operaciones, lo cual muestra en él un conocimiento preciso de estas nociones que habían sido desarrolladas por el Estagirita en el *De anima*. Las potencias se definen por sus actos, es la primera afirmación que funciona aquí de manera axiomática. En segundo lugar, observamos en la realidad que cada potencia tiene operaciones propias diversas, lo cual indica la diversidad de las potencias generadoras de esa actividad. Pero esta cadena ascendente no puede finalizar en este punto, puesto que la diversidad deberá extenderse también a las sustancias a las cuales responden las potencias. Por tanto, y dado que las operaciones vegetativas, sensitivas y racionales son diversas según su especie, diversas deberán ser también las sustancias de las cuales proceden⁷. El hombre, entonces, posee tres almas.

Los dos argumentos contrarios restantes hacen referencia a la autoridad de la Escritura, específicamente a hechos y palabras del apóstol San Pablo. En el primer caso se alude a la situación narrada en la segunda carta a los Corintios, según la cual San Pablo fue arrebatado al tercer cielo⁸. La argumentación se desarrolla del siguiente modo: Si el alma sensitiva y racional fuera una sola no podrá anularse por completo la parte sensible y convertirse plenamente a la racional, y entonces, el alma no podrá elevarse a la contemplación de la Trinidad. En efecto, esta situación de éxtasis supone el ejercicio pleno, total y absoluto de las facultades intelectuales con prescindencia de cualquier otra. Sin embargo, el ejemplo de San Pablo y de muchos otros indican que han sido «raptados» a este tipo de contemplación. Debe admitirse, por tanto, la existencia de dos almas, una sensible y la otra racional⁹.

Finalmente, el último argumento recurre al texto paulino y a la *Glosa*, en este caso tomado de las homilías de San Gregorio Magno. Se resume, por tanto, las dos grandes *auctorita-*

⁶ «*Praeterea. Dato quod sensibile non preexigitur ad hoc quod anima rationalis insit corpori, accidet quod erit homo sine animali, quod non esse non potest. Ergo oportet quod sensibile sit medium per quod anima inest corpori. Ergo anima sensibilis et rationalis non sunt eadem substantia, sed due. Et ita videtur quod due anime diverse secundum substantiam sint in homine. Immo tres, quia eadem ratione probabitur quod anima vegetabilis non est eiusdem substantie cum sensibili, quia omni eodem modo se habet ad sensibilem, sicut sensibilis ad rationalem.*» En todos los casos de cita de la obra de Hugo de Saint-Cher se transcribir  el texto tal como se encuentra en el manuscrito, incluyendo la ortograf a que utiliza el autor.

⁷ «*Item. Potentie diffiniuntur per actus, sicut differunt operationes proprie, sic differunt et potentie a quibus descendunt ille operationes. Sed secundum <quod> differunt ille potentie, differunt substantie respondententes potentiis. Cum ergo operationes vegetabilis, sensibilis, rationalis differant secundum speciem, et potentie earum, ergo et substantie, et inde ut prius.*»

⁸ 2 Cor. 12, 2.

⁹ «*Item. Si esset eadem essentia sensibilis et rationalis, non posset ex toto deficere quantum ad operationem sensibilis et converti penitus ad operationes rationalis. Et ita non posset anima rapti in contemplatione ad videndum trinitatem; quod falsum est, quia Paulus fuit raptus et multi similiter rapiuntur. Ergo non sunt eiusdem substantie sensibilis et rationalis.*»

tes que rigen en gran medida el pensamiento medieval. Dice la Epístola a los Romanos: «Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no sólo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo»¹⁰. Y comenta la *Glosa* del siguiente modo: en el hombre se compendia toda la creación en tanto toda criatura es corporal, animal o espiritual. Los cuerpos se extienden en el espacio, lo animal vivifica a lo corporal y lo espiritual rige a lo animal. Y de esta manera, todas las criaturas están en el hombre, puesto que éste entiende con el espíritu como los ángeles, siente con el alma y se mueve con el cuerpo¹¹. Y así, entonces, son diversas el alma animal del alma espiritual, concluye Hugo de Saint-Cher¹².

El siguiente grupo de argumentaciones está constituido por aquellas razones que avalan la postura de la unicidad del alma en el hombre. En este caso, se trata de cinco motivos: cuatro de ellos son argumentos de autoridad de San Agustín y Aristóteles, y el restante desarrolla una demostración basada en datos exclusivamente filosóficos.

La primera argumentación se limita a exponer una afirmación de San Agustín quien niega que el hombre posee dos almas, tal como afirmaban los sirios: una animal que anima el cuerpo y está unida a la sangre, y otra espiritual encargada de gobernar a la razón. Por el contrario, en el hombre el alma es una y la misma y tiene la doble función de vivificar al cuerpo y administrar a la razón. Hasta aquí el pensamiento agustiniano y hasta aquí también el escrito de Hugo. No encontramos ningún tipo de elaboración posterior. El argumento de autoridad no es tomado en este caso, como sucede con frecuencia, como la premisa mayor de un silogismo donde intervendrán también datos de la experiencia o de la razón natural, sino que se considera que la autoridad del Padre es suficiente elemento probatorio¹³.

No ocurre lo mismo en la segunda argumentación basada en Aristóteles. La mayor es una breve afirmación: nada que sea sustancial en una cosa puede ser accidental en otra. La menor es también breve y refiere a Aristóteles: el alma sensible es la forma sustancial de los seres sensibles o de los brutos. Conclusión: el alma sensible no es accidental en el

¹⁰ Rom. 8, 22-23.

¹¹ «*Sed omnis creaturae nomine signatur homo. Sunt namque lapides, sed nec vivunt, nec sentiunt. Sunt herbae et arbusta; vivunt quidem, sed non sentiunt. Vivunt dico, non per animam, sed per viriditatem, quia et Paulus dicit: Insuper, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur (I Cor. XV, 36). Vivit ergo quod moritur, ut vivificetur. Lapides itaque sunt, sed non vivunt. Arbusta autem sunt, et vivunt, sed non sentiunt. Bruta vero animalia sunt, vivunt, sentiunt, sed non discernunt. Angeli etenim sunt, vivunt, sentiunt, et discernunt. Omnis autem creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, juxta aliquid omnis creatura est homo». Cfr. SAN GREGORIO MAGNO, *XL Homiliarum in Evangelia*, L. II, hom. 29, 2. PL 76, 1214.*

¹² «Item. Rom. VIII: Scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc, etc. Ibi Glossa: omnis creatura in homine numeratur, non quod in eo sint omnes angeli et supereminentes virtutes et coelum et terra, sed quia omnis creatura est vel corporalis vel animalis vel spiritualis; corporalis per loca distenditur, animalis vivificat corporalem, spiritualis regit animale: hec omnis creatura in homine est, quia homo intelligit, spiritu ut angeli, et sentit anima, et corpore localiter est et movetur. Ex hoc videtur quod aliud est animalis et spiritualis anima, et inde ut prius».

¹³ «Contra. Augustinus de definitionibus ecclesiasticorum dogmatum: neque duas animas dicimus esse in homine, sicut quidam <sirorum> dicunt unam animale que animat corpus que conmixta sit sanguini, et alteram spiritua-lem que rationi ministrat, sed dicimus unam eandemque esse in homine animam que etiam corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat».

hombre. Es este un juicio problemático puesto que hay vida sensible en el hombre. ¿Cómo explicar la situación? Necesariamente, el alma sensitiva deberá ser en él sustancial. Pero se ve que en el hombre hay también vida racional y, entonces, o bien el alma sensitiva es la misma que el alma racional, o bien el hombre es dos cosas, o bien el hombre es una tercera cosa que no es ni hombre, ni asno, ni caballo. Finaliza aquí el texto de Hugo por considerar obvia la única solución posible: el alma sensible del hombre es una y la misma con su alma racional¹⁴.

La tercera argumentación, aunque basada en un texto de Agustín, en realidad viene a fortalecer el argumento anterior. Es muy breve, y hace referencia a que el Hiponense dice con respecto a un texto de San Pablo que el alma ve en el ojo, escucha en los oídos y habla en los animales racionales. Por lo tanto, es propio del alma racional el sentir. Y entonces, en el hombre es la misma el alma racional y el alma sensible. Se ha llegado aquí exactamente a la misma conclusión anterior: la identificación del alma racional con la sensible en el hombre¹⁵.

En la siguiente argumentación se encuentra nuevamente una referencia a escritos aristotélicos. Se afirma que es similar la proporción que existe entre lo vegetativo y lo sensitivo a la existente entre el triángulo y el cuadrado. Estas dos figuras geométricas no son diversas en cuanto a la esencia sino las mismas, dado que el triángulo se contiene en el cuadrado. Del mismo modo, lo vegetativo está en lo sensitivo y no es diverso según la esencia sino el mismo. Y así, por el mismo motivo, lo sensitivo está en lo racional¹⁶. En este caso, como en el primero, se trata simplemente de la exposición de una referencia aristotélica en la que se hace uso del razonamiento por analogía que permite a Hugo resolver la cuestión que le ocupa.

La última de las argumentaciones de este grupo no contiene referencias a ninguna autoridad explícitamente, sino que se trata de un desarrollo basado solamente en un dato de experiencia, mas allá de que se apoye en afirmaciones de San Gregorio Magno. Cuando el alma se encuentra ocupada en las operaciones propias de los sentidos exteriores se aparta de las operaciones interiores que son las propias del intelecto. Este dato de experiencia lleva a pensar que, si las potencias sensibles y racionales estuviesen fundadas en sustancias distintas, el acto de una no impediría el acto de la otra, lo cual vemos que ocurre en el caso del hombre. Por tanto, en él no difieren según la sustancia el alma racional y la sensible. El hombre posee una sola alma en la que se unifican las dos funciones¹⁷.

¹⁴ «Item. Nichil quod sit substantiale uni est accidentale alii. Sed sensibilis anima est substantianlis forma sensibillium sive brutorum, ut dicit Philosophus. Ergo non est accidentalis homini; ergo cum sit in homine, est in eo substantia-liter; ergo facit eum. Ergo vel idem est quod anima rationalis vel homo est duo aliquid vel potius est aliquid quod nec est homo nec asinus nec equus».

¹⁵ «Item. Dicit Augustinus super Apostolum: quod anima videt in oculo, audit in aure, et loquitur de animali rationali. Ergo anime rationalis est sentire. Ergo idem est in homine anima rationalis et anima sensibilis».

¹⁶ «Item. Dicit Philosophus quod similis est proportio vegetativi ad sensitivum que est trigoni ad tetragonum; sed cum est trigonus in tetragono, non sunt diversi secundum essentiam sed idem, ergo similiter vegetativum cum est in sensitivo non est diversum secundum essentiam sed idem, eadem ratione et sensitivum cum inest rationali».

¹⁷ «Item. Cum anima implicatur circa operationes exteriorum sensuum, retrahitur ab operibus interioribus que sunt intellectus. Sed si portencia sensibilis et rationalis essent in diversis substantiis fundate, actus unius non impediret actum alterius. Unde patet quod non differunt secundum substantiam in homine anima rationalis et sensibilis».

La tercera sección de este escrito está constituida por la *Solutio* que se constituye, quizás, en la parte más interesante del mismo. En ella el autor presenta dos posibles salidas a la situación planteada, pero no toma partido explícitamente por ninguna, aunque aclara su preferencia. Aparecen dos *quidam* que afirman, cada uno de ellos, posturas diversas. Hugo expone con detalles la postura de los primeros «algunos», entre los cuales se encuentra Felipe el Canciller: el hombre posee cuatro sustancias. La primera es corpórea, por la cual es y con la que conviene en el ser con las piedras. Las otras tres son incorpóreas. Una la tiene *ex traduce*, es decir, recibida, y por ella vive y conviene en ella con los vegetales. La segunda la posee del cielo, de las estrellas y del orbe, y por ella siente y conviene con los brutos. La tercera la recibe de Dios inmediatamente por infusión, y con ella entiende y conviene con los ángeles. Y esto es concordante con lo dicho por San Gregorio Magno en su *Glosa*, cuyo texto ya mencionamos más arriba.

Hugo afirma, entonces, que en el hombre hay tres sustancias incorpóreas, las cuales, sin embargo, no son en él tres almas. La sustancia vegetativa es alma en las plantas en las que es la forma o perfección sustancial. La sustancia sensible es el alma de los animales y se constituye en ellos en su perfección sustancial. En el hombre, solamente la sustancia racional es su alma y su perfección sustancial. Las otras dos son sólo disposiciones materiales respecto de la sustancia racional, que es la perfección completiva del hombre. Y así, en el hombre hay tres sustancias y una sola alma.

Comprende el autor que estas afirmaciones no son del todo fáciles de entender y se vale entonces de una analogía tomada de Aristóteles. Imaginemos los rayos del sol y del fuego. Si por un momento se unen serán casi una sola cosa en razón de su naturaleza. Pero, como sucede frecuentemente, si los rayos del fuego se corrompen permanecen solamente los rayos del sol. Lo mismo ocurre en el hombre, en quien se unen en una sola alma las sustancias racional, sensible y vegetativa. Y podrán corromperse la sensible y la vegetativa, pero permanecerá la racional, como ocurre cuando el hombre muere.

Es importante notar que la primera posición difícilmente pueda sostenerse desde el punto de vista metafísico. ¿Cómo entender la existencia de tres sustancias diversas en una sola alma? Habría que recurrir para hacerlo, en todo caso, a las categorías teológicas que explican el dogma trinitario lo cual en modo alguno es insinuado por el autor. La segunda postura, y preferida por Hugo, *quibus magis consentio*, es la que afirma que en el hombre hay sólo una sustancia incorpórea y una sola alma, que posee tres potencias, vegetativa, sensitiva y racional, fundadas en un solo sujeto, siendo este el alma racional.

El texto de Hugo de Saint-Cher presenta entonces de modo sintético algunas de las argumentaciones principales que se discutían en su época en torno a la cuestión de la unidad del alma humana. Sin embargo, no son las únicas, como se verá en el próximo texto, aunque contienen los núcleos fundamentales.

2. El anónimo del Ms. Paris Nat. Lat. 3804 A

La siguiente obra es un anónimo que se encuentra en la Bibliothèque National de París¹⁸. Se trata de un manuscrito con fragmentos diversos de los siglos XII y XIII encuadernados

¹⁸ *Paris Nat. Lat. 3804 A. f. 118*. Cfr. BIBLIOTHÈQUE NATIONALE, *Catalogue Général des Manuscrits Latins*, Tome VII. Homéliaires, Bibliothèque Nationale, Paris, 1988, pp. 226-241. Ha sido editado parcialmente por Odon Lottin en *Revue néoscholastique de philosophie* 34 (1932), pp. 462-464. Sobre el mismo puede verse: LANDGRAF, A., «Handschriftenfunde aus der Frühscholastik», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), pp. 93-120.

juntos y proveniente de la biblioteca de San Marcial de Limoges. El texto que nos interesa se encuentra en el folio 118, datado de comienzos del siglo XIII.

En este caso también se trata de un texto en dependencia estrecha de Felipe el Canciller, aunque aquí aparecerán algunos argumentos que no se encuentran en el artículo de Hugo de Saint-Cher. El texto se estructura en las tres partes habituales: cinco argumentaciones a favor de la triplicidad del alma, reproduciendo uno de ellos prácticamente a la letra el texto del Canciller; cuatro en contra de esta postura y la solución aportada por el autor anónimo.

El artículo se titula *Queritur utrum tres anime sint in uno homine, vel una tantum habens diversas potentias*. Esta vez la solución ya se vislumbra en el título en tanto se plantea la posibilidad de admitir un alma con tres potencias diversas y salvar de ese modo la perplejidad en que sumen los escritos aristotélicos a algunos pensadores del siglo XIII.

La primera razón que se aduce a favor de la triplicidad del alma está basada en la *Glosa* de Gregorio Magno que también aparece en el texto de Hugo de Saint-Cher. En este caso, sin embargo, la premisa menor del razonamiento posee un importante componente filosófico. La primera conclusión que surge de la afirmación de San Gregorio es que la vida vegetativa del hombre es de la misma especie que la vida vegetativa de los vegetales y lo mismo ocurre, análogamente, con su vida sensitiva y la de los animales. Pero la potencia se determina por el acto, lo cual implica que, poseyendo el mismo acto, poseen también la misma potencia. Y así, siendo lo vegetativo en la planta de diversa especie que el alma racional en el hombre, e igualmente lo sensitivo en el animal, se concluye que en el hombre, lo vegetativo y sensitivo son especies diversas, lo cual implica afirmar que posee tres almas¹⁹.

Aquí, si bien el autor utiliza como base de su argumentación el mismo texto gregoriano usado por Hugo de Saint-Cher, sin embargo, la elaboración es diversa dado que aquí se encuentra una mayor profundización y proceso filosófico para arribar a la conclusión.

La siguiente razón presentada a favor de la diversidad de almas consiste en mostrar la imposibilidad de la unicidad del alma en el hombre, para lo cual aduce dos motivos. En primer lugar, si el alma vegetativa, sensitiva y racional fueran la misma, se podría corromper, lo cual es manifiestamente falso. Y, por otro lado, si el hombre tuviera una sola alma, diversa a la poseída por los animales, tendría también actos diversos a estos seres, lo cual se opone a la afirmación de San Gregorio según la cual el hombre posee actos en común con los vegetales y las bestias. Se trata de dos argumentaciones sencillas que apelan al dato de la experiencia, aunque la segunda busque también un apoyo en una de las *auctoritates* de la época²⁰.

¹⁹ «*Et quod tres sint videtur; quia in fine Marci dicit Dominus: Predicate evangelium omni creature. Glosa Gregorii: Omnis creature nomine signatur homo: habet enim esse cum insensatis, vivere cum plantis, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Ergo eiusdem speciei sunt vivere in homine et in planta, et sentire in homine et in bruto, et ita idem actus in specie vegetandi et sentiendi in illis. Sed potentie determinantur per actus; ergo cum actus idem sit in illis, et potentie eadem in specie sunt in illis. Sed vegetabilis in planta alterius speciei est quam anima rationalis in homine et sensibilis etiam in bruto similiter et eiusdem speciei sunt cum sensibili et vegetabili in homine. Ergo in homine vegetabilis et sensibilis sunt t alterius speciei quam rationalis; et ita tres sunt anime in homine.*»

²⁰ «*Item. Si eadem est anima rationalis et vegetabilis et sensibilis in homine, potest corrumpi; et similiter vegetabilis, ergo rationalis; et hoc falsum. Ergo non sunt eadem anima. Et si solvatur quod diverse sunt potentie inter brutum et hominem, ergo et actus diversi; ergo homo non communicat in actibus cum illis, sicut dicit Gregorius.*»

Particular interés posee la siguiente argumentación donde el autor pretende mostrar que en el hombre, además del alma racional, existe un alma vegetativa, para lo cual se vale de dos pruebas. La primera se basa en la fisiología humana de la época: el embrión, antes de que le sea infundida el alma racional, crece y se nutre, funciones éstas propias de la vida vegetativa. Por lo tanto, vegeta. Para la segunda prueba, recurre a la autoridad de Aristóteles quien, en el *De animalibus*, afirma que el embrión vive según el modo de las plantas, con lo cual la conclusión es la misma: el embrión vegeta, es decir, tiene alma vegetativa. ¿Qué sucede en el momento en el cual le adviene el alma racional? El alma vegetativa permanece, puesto que sus funciones permanecen, ya que el hombre sigue creciendo y nutriéndose. Por tanto, es un alma diversa a la racional²¹.

El autor ha utilizado dos argumentos distintos que confluyen en la misma conclusión: la prioridad temporal en el hombre de la vida vegetativa, lo cual implicaría un alma distinta de la racional, la que le «adviene» con posterioridad, pero permaneciendo aquella aún como una sustancia diversa.

El autor de este texto hace referencia a conocimientos científicos tomados de las obras de Aristóteles. Parece oportuno detenerse en este punto y hacer un pequeño *excursus* acerca de la problemática del origen del alma en la Edad Media en relación a las nuevas teorías aportadas por la ciencia aristotélica. Para los medievales, la generación es una transformación de la materia por la actualización de una forma sustancial que ella misma contenía en potencia. Según Aristóteles, el embrión humano está inicialmente dotado del alma vegetativa, en potencia en la materia; al desarrollarse, le sobreviene el alma sensitiva. Pero, ¿qué ocurre con el alma intelectual, el *nous*? Ella es la única que no proviene de la potencia de la materia, dice el Estagirita, sino de una causa exterior: «*Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire et divinum esse solum: nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio*», leen los medievales en el *De generatione animalium* de Aristóteles en la traducción de Guillermo de Moerbecke²².

Diversos son los modos de resolver esta cuestión. Rolando de Cremona, el primer dominico en enseñar en la Universidad de París, se pronuncia por la unidad del alma humana, apoyándose en el *Liber de causis*. Afirma que no existe un desarrollo progresivo de la misma (vegetativa, sensitiva, racional), ya que en los inicios el embrión es como un miembro de la madre y, por tanto, vive en función de ella²³.

A esta postura se opone su colega Guillermo de Auvergne, para quien el embrión no depende de la madre, sino que surge en él, naturalmente, un alma vegetativa diferente a la de las plantas, que lo mantiene con vida y asegura su desarrollo hasta que el cuerpo está formado. Es en ese momento cuando es infundida el alma intelectual, creada por Dios, que provoca la desaparición de la anterior alma vegetativa. En definitiva, se postula la unidad del alma humana.

²¹ «*Item. Embrio antequam anima infundatur augmentatur et nutritur; quod est proprie anime vegetabilis; ergo vegetatur; unde dicit Aristoteles in libro de animalibus quod embrio vivit ad modum plante, ergo vegetatur, ergo habet animam vegetabilem; anima vero rationali adveniente, videtur quod remaneat illa vegetabilis; ergo alia est*».

²² ARISTÓTELES, *De generatione animalium*, II, 3, 736b 27-29; (traducción de Guillermo de Moerbecke, ed. H.J. DROSSAART LULOFS, *Aristoteles Latinus*, vol XVII, 2.v; Brill, Leiden, 1966; p. 54, vv. 3-5).

²³ Cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale... op. cit.*; p. 465.

Felipe el Canciller, como ya se vio, en su *Quaestiones de anima*, no expone una pluralidad de formas, sino una pluralidad de sustancias. Existirían en el hombre tres sustancias, vegetativa, sensitiva e intelectual, unidas para constituir una sola alma. Explica que estas sustancias no son perfecciones completas y se comportan como la materia con respecto a la forma que, en este caso, es el alma intelectual²⁴.

Ricardo de Fishacre, maestro dominico en Oxford, expone tres posturas diferentes acerca del origen del alma, sin decidirse personalmente por ninguna de ellas. La primera afirma la existencia de una sola forma que realiza diversas operaciones. La segunda sostiene que el alma es numéricamente una sola forma pero que contiene de todos modos diversas formas jerarquizadas, en las cuales las inferiores son como disposiciones materiales con respecto a las superiores. La tercera postura se inclina por la triplicidad de diferentes formas o sustancias que constituyen una sola y misma alma, así como la mano está compuesta de nervios, huesos y carne²⁵.

Otro profesor de Oxford, Adán de Buckfield, en su comentario al *De anima* aristotélico, presenta cinco argumentos a favor de la unidad de la sustancia del alma humana y cuatro argumentos en favor de la pluralidad, basándose estos últimos en el principio de que el alma vegetativa y el alma sensitiva provienen de la potencia de la materia y que sólo el alma intelectual es creada. Si bien Adán no toma una postura definitiva al respecto, no deja de observar las dificultades que tienen los sostenedores de la unidad sustancial del alma para responder a las argumentaciones en su contra²⁶.

Ricardo Rufo de Cornwall trata el tema en su *Comentario a las Sentencias* y allí define también tres posturas con respecto al origen del alma humana, las cuales serán motivo de controversia entre los filósofos y los teólogos. Los primeros defienden la triplicidad de las sustancias y sus diferentes orígenes, dice, desempeñando las sustancias inferiores el papel de materia con respecto a las superiores. Los teólogos afirman que existe una sola sustancia en la cual están fundadas las tres potencias. El tercer grupo intenta una conciliación entre los dos anteriores aceptando la existencia de un doble principio vegetativo y sensitivo, los cuales constituyen las potencias del alma intelectual y forman con ella, como dicen los teólogos, una sola sustancia.

Esta diversidad de opiniones muestra cómo la cuestión del alma no estaba de ningún modo resuelta en la primera mitad del siglo XIII.

Volviendo al anónimo que se analiza, en el último argumento que presenta el autor a fin de probar la diversidad de almas en el hombre, recurre a la autoridad de San Agustín. El alma vegetativa y el alma sensitiva son *ex traduce*, es decir, recibidas de los generantes. En cambio, el alma racional no lo es, según lo asegura Agustín en el *Super Genesim ad litteram*. Por tanto, no son una única alma. Aunque el obispo de Hipona no había resuelto

²⁴ Cfr. LOTTIN, O., *Psychologie et morale... op. cit.*, p. 478-479; CROWLEY, Th., *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain-Dublin, 1950; p. 143-149; ZAVALLONI, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951; p. 398.

²⁵ DA CRUZ PONTES, J. M., «Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 31 (1964); pp. 206-207.

²⁶ DA CRUZ PONTES, *op.cit.*, pp. 207-210.

definitivamente el problema del origen del alma, dudando entre la postura creacionista y la preexistencia de ellas, sí había sido claro en rechazar la postura sustentada por Tertuliano, el *traducianismo*, según el cual el alma era recibida de los padres²⁷.

Luego, el autor presenta cuatro argumentos que favorecen la unidad del alma. Todos ellos tomarán su premisa mayor de alguna autoridad, pero la menor consistirá en un desarrollo filosófico.

El primero se basa en una frase expresada por San Jerónimo en su comentario al libro de Ezequiel (16, 46), que dice: «Tu hermana mayor es Samaria, con sus hijas, que habita a la izquierda tuya, y tu hermana menor es Sodoma, con sus hijas, que habita a tu derecha». El texto de Jerónimo que nos interesa en este caso dice: «*Solent haeretici, qui tamen vetus suscipiunt Instrumentum (Testamentum), tres naturas ex hoc loco intelligere, spiritualement, animale, atque terrenam*»²⁸. Finaliza aquí la argumentación que propone el autor. La conclusión inmediata es que todos aquellos que sostienen la triplicidad del alma son herejes. Sin duda, para la época, este tipo de razón es de una enorme contundencia: ser considerados por un Padre de la Iglesia como adherentes a una postura herética de cualquier comentario²⁹.

El siguiente motivo apela al mismo recurso, combinando en este caso un texto evangélico con una cuestión morfológica de las palabras. Parte de un pasaje de San Mateo (10, 28) que dice: «*Nolite timere eos qui occidunt corpus, occidere autem animam non possunt*». El texto revelado dice *animam*, un acusativo singular, y no *animas*, acusativo plural. Por lo tanto, el hombre posee una sola alma³⁰.

El tercer argumento, tomado del *De anima* aristotélico, utiliza la alusión geométrica que ya se vio en Hugo de Saint-Cher, aunque en este caso, aún siendo expuesta más sintéticamente, posee una notable claridad terminológica. Así como el triángulo es al cuadrado, y el cuadrado al pentágono, así es lo vegetativo a lo sensible, y lo sensible a lo racional. Pero estas figuras no se diferencian según la esencia, sino según la razón. Por lo tanto, en el hombre no hay diversas almas según la esencia, sino sólo según la razón³¹.

El cuarto y último argumento se basa en un texto de Gregorio quien afirma que, cuando el intelecto escapa a la actividad exterior, adquiere mayor fuerza en la actividad interior. Esto nos lleva a afirmar que el acto de las potencias sensibles impide el acto del intelecto. A partir de aquí, bien puede decirse que, si estas potencias fueran diversas, no tendrían por qué impedir sus actos respectivos, de la misma manera que el acto de ver no impide el acto de caminar. Por lo tanto, no son diversas sino que pertenecen a la misma sustancia. Y así, el alma racional, sensible y vegetativa no es tres almas, sino una sola que posee tres potencias³².

²⁷ «*Item. Anima vegetabilis et sensibilis ex traduce sunt; sed anima rationalis, sicut probat Augustinus super Genesim ad litteram, non. Ergo non sunt idem cum illa*».

²⁸ SAN JERÓNIMO, *Commentaria in Ezechielem* PL 25, 153.

²⁹ «*Contra. Dicit Ieronimus super Ezechielem XVI: Soror tua etc.: Heretici qui tantum vetus testamentum suscipiunt tres substantias in homine asserunt*».

³⁰ «*Item. Matth. X: Nolite timere eos qui occidunt corpus, occidere autem animam non possunt. Ergo cum dicat animam et non animas, non est in homine nisi una anima*».

³¹ «*Dicit in libro de anima: sicut se habet trigonus ad tetragonum, et tetragonum ad pentagonum, sic vegetabile est ad sensible et sensible ad rationale. Sed ille figure non differunt nisi secundum rationem et non secundum essentiam. Ergo in homine non sunt diverse anime secundum essentiam sed secundum rationem tantum*».

³² «*Item. Dicit Gregorius: cum intellectus ab exterioribus retrahitur magis viget in interioribus. Ergo actus potentie sensibilis illarum potentialiarum, actus unius non impidiret actum alterius, sicut actus videndi non impidiret actum ambulandi. Ergo sunt in eadem substantia. Et ita anima rationalis et sensibilis et vegetabilis non sunt tres anime, sed una habens diversas potentias*».

Finaliza el anónimo con la solución que propone del problema, reduciéndose la misma a dos textos de San Agustín, sin ningún aporte personal. En el primero, muestra a un Agustín dudoso en cuanto a afirmar la unidad o la triplicidad del alma humana. El texto, según el autor, pertenecería a un tratado titulado *Ad Deodatum*, aunque habría que leer más bien *Ad Evodium*. La referencia, sin embargo, es al libro primero del *De quantitate animae*: «*Audi, nescio quid tibi respondeam. Si enim dixerō unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul beata et misera esse non potest. Si unam simul et multas dixerō esse, ridebis; nec michi facile, unde risum tuum comprimam, subpetit. Si multas, me ipsum ridebo*»³³.

Según este planteo del Obispo de Hipona, ninguna de las otras opciones son posibles, y por eso dice *Nescio quid tibi respondeam*. Sin embargo, el autor anónimo recurre a otra obra de Agustín, el mismo texto citado por Hugo de Saint-Cher, del *De definitionibus ecclesiasticorum dogmatum*, en la que afirma la unicidad del alma humana que asociada con el cuerpo lo vivifica: «No decimos que hay dos almas en el hombre, como dijeron algunos sirios, una animal, que anima el cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, que gobierna a la razón, sino que decimos que en el hombre el alma es una y la misma, que vivifica al cuerpo con su sociedad y gobierna a la razón. Esto es la verdad, que el alma es una sola»³⁴.

Conclusiones

El estudio de estos textos conduce a las siguientes conclusiones:

1. Si bien la cuestión de la unicidad del alma no es un tema cerrado aún en la primera mitad del siglo XIII puede suponerse, teniendo en cuenta también las obras de algunos otros autores que por razones de espacio no se han citado, que la opinión mayoritaria se inclina por rechazar la idea de una triplicidad de almas en el hombre y afirmar su unicidad.

2. Los argumentos favorables y contrarios a la unidad del alma son tomados por estos autores de fuentes variadas: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento, Padres de la Iglesia, obras de Aristóteles. Es decir, no es posible adjudicar ninguna de las dos tendencias a una fuente específica.

3. Se observa una tendencia a ubicar a San Gregorio Magno entre los sustentadores de la triplicidad del alma dado que las argumentaciones en este sentido se basan en tres oportunidades en sus escritos.

4. Por el contrario, se ubica a San Agustín entre los partidarios de la unicidad del alma humana.

5. Finalmente, se aprecia una notable asimilación de conceptos aristotélicos, metafísicos o antropológicos, y los mismos son usados en razonamientos tanto para apoyar o como para rechazar las tesis en juego.*

³³ El texto de San Agustín dice: «*De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris: citius enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo a me tibi posse expediri. Si enim dixerō unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, superit. Si multas tantummodo esse dixerō, ipse me ridebo*». *De quantitate animae* I, 32; PL 32, 1073.

³⁴ «*Respondeo. Circa hanc quaestionem dubie procedit Augustinus in libro ad Deodatum dicens: Audi, nescio quid tibi respondeam. Si enim dixerō unam esse animam, conturbaberis quod in altero beata est, in altero misera: una res simul beata et misera esse non potest. Si unam simul et multas dixerō esse, ridebis; nec michi facile, unde risum tuum comprimam, subpetit. Si multas, me ipsum ridebo* Sed in libro de definitionibus ecclesiasticorum dogmatum determinat illud dicens: *Nec duas dicimus animas esse in homine, sicut quidam Sirorum dicunt, unam animalem qua animatur corpus et mixta est sanguini, aliam spirituales que rationem ministret, sed dicimus unam eandemque animam esse in homine et que corpus sua societate vivifcet et seipsam sua ratione disponat. Hec est ergo veritas quod una est anima*».

* Artículo recibido: 20 de agosto de 2007. Aceptado: 24 de septiembre de 2007.

Bibliografía

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE, *Catalogue Général des Manuscrits Latins*, Tome VII. Homéliaires, Bibliothèque Nationale, Paris, 1988. Ha sido editado parcialmente por Lottin, Odon, en *Revue Néoscholastique de Philosophie* 34, 1932.

Catalogue Général des Manuscrits des Bibliothèques publiques des départements, tome VI, Douai, Paris, Imprimerie Nationale, 1978.

CROWLEY, TH., *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his philosophical Commentaries*, Louvain-Dublin, 1950.

DA CRUZ PONTES, J. M., «Le problème de l'origine de l'âme de la patristique à la solution thomiste», en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 31, 1964.

DE WULF, M., *Le traité «De Unitate formae» de Gilles de Lessines (Texte inédite et étude)*, en *Les philosophes belges*, tome 1, 1901.

GLORIEUX, P., «Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434», en *Recherches Théologiques* 10, 1938.

LANDGRAF, A., «Handschriftenfunde aus der Frühscholastik», en *Zeitschrift für katholische Theologie* 53 (1929), pp. 93 -120.

LOTTIN, ODON, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 1: «Problèmes de Psychologie», J. Duculot, Gembloux, 1957.

LOTTIN, ODON, «La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin», en *Revue Néoscholastique de Philosophie* 34, 1932.

THÉRY, G., O.P., *L'Augustinisme médiévale et le problème de l'unité de la forme substantielle*, en *Actae hebdomadae augustinianae-thomisticae*, 1931.

WITTMANN, M., *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebril (Ibn Gebirol)*, en *Baträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 3, Heft. 3, Münster, 1900.

ZAVALLONI, R., *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, 1951.