

POLISEMIA DEL TÉRMINO POTENCIA EN LA FILOSOFÍA TOMÍSTICA DE LA MENTE

SANTIAGO ARGÜELLO*

El llamado 'tomismo analítico' presenta en la obra de Anthony Kenny una de sus tipologías más acabadas. Aunque su obra *Aquinas on Mind* (London, 1993)¹ no sea la más consumada expresión de su posición, hace pocos años John O'Callaghan tomó ocasión de ella para arremeter contra la posición de su autor, desatando una interesante controversia². A continuación la examinaré con el propósito de contribuir a una clarificación del pensamiento del Aquinate y, si fuera el caso, a una profundización en nuestra comprensión del mismo. Mi intención no se centra en la evaluación de la posición de Kenny, sino en el socavamiento de las supuestas razones tomísticas que O'Callaghan expone contra Kenny.

O'Callaghan sostiene que la filosofía aquiniana de la mente, de la que Kenny se erige como exponente conspicuo, no es más que un asunto agustiniano de la juventud de Tomás, habiendo optado éste en su madurez por una genuina psicología aristotélica. Así, si mientras en las *Q. de ver.* Tomás argumenta a favor de la existencia de una mente en el hombre, demorándose en su explicación, en la *S.th.* habría abandonado este parecer después de advertir el peligro de dualismo antropológico. En efecto, para O'Callaghan, el hecho de concebir una realidad mental con independencia de la psiquis como un todo, lleva a concebir la vida racional al margen de la vida animal; y esto, según él, conduce casi inevitablemente a la teoría de la existencia de pluralidad de almas en el hombre, combatida explícitamente por Tomás en *S.th.*, I, q.76, aa. 3-4. Esta es la base de la crítica de O'Callaghan, y en ella se enmarcan tanto sus análisis específicos de la interpretación de Kenny sobre el pensamiento de Tomás cuanto lo que él mismo piensa sobre la posición de este autor medieval.

A continuación me detendré en algunos puntos relevantes de la crítica de O'Callaghan, para abordar finalmente lo que ella omite en la comprensión de la doctrina tomística de la mente. O'Callaghan no parece tener en cuenta distintos sentidos de 'potencia', y por eso se dispone a encontrar problemas donde no los hay. La consecuencia final de su hermenéutica es

* UCA - CONICET.

¹ En adelante cito la ed. cast.: *Tomás de Aquino y la mente* (trad. de J. M. López de Castro), Barcelona, 2000.

² John P. O'Callaghan, "Aquinas's Rejection of Mind, contra Kenny", *The Thomist*, 66 (2002), pp. 15-59.

que ella echa por la borda un conjunto de enseñanzas tomísticas de cuya existencia depende nada más y nada menos que la doctrina de la imagen y semejanza de Dios en el hombre, núcleo doctrinal al cual sirven las especulaciones que Tomás realiza acerca de la mente.

1. O'Callaghan: alma vs. mente

Según O'Callaghan la filosofía de la mente aquiniana es una cuestión que Tomás hereda de Agustín, a la que sólo ha seguido en su juventud para luego descartarla. Con todo, el cuadro de esta interpretación llega a hacerse más complejo desde el punto de vista histórico en la medida en que aparece alguien como Kenny. En efecto, para O'Callaghan la posición de Kenny supone la comprobación de que la filosofía de la mente de Agustín lleva el germen dualista que afloraría luego de modo cumplido en Descartes³. Según O'Callaghan, y a pesar del parecer de Kenny, gracias a su aristotelismo Tomás se habría salvado de su propia inclusión en esta línea que va del Padre latino al filósofo moderno. Es esto para lo cual Kenny se hallaría principalmente ciego. Según O'Callaghan, gracias a Aristóteles Tomás pudo salir del registro de una filosofía de la mente para entrar de lleno en el de una filosofía del alma, esto es, una psicología⁴. Esto no se habría producido de forma instantánea, sino al compás del in-flujo creciente de la filosofía aristotélica en su pensamiento⁵.

Al margen de las razones que Kenny pueda ofrecer en contra de la acusación de O'Callaghan, a saber, que en su interpretación de Tomás hay realmente una postura de tipo cartesiana⁶, es claro que sostener que

³ "The parallel is clear between Kenny's 'psyche' and Augustine's «life which quickens the body's structure and all the senses» as is the methodological turning away from the life of the body as part of the philosophy of mind. The sensitive life of the body plays roughly the same role in Augustine as it does in Kenny and Kenny's account of Aquinas, namely, as an external foil against which to study the mind, as something to be turned away from to reach a clearer, purer understanding of mind. If we look to Augustine, Kenny seems to be right about how mind «sets [us] off» from other animals, and with his 'psyche' and 'mind' he effectively recapitulates Augustine's 'outer man' and 'inner man'" (*ibid.*, pp. 24-25).

⁴ "Aquinas has no philosophy of mind, because he does not think there is any such thing as the mind described by Kenny. The reasons for denying the existence of this mind have to do with Aquinas's greater appropriation of Aristotle's account of the soul in the «Treatise on Man»" (*ibid.*, p. 15).

⁵ O'Callaghan marca como hito decisivo de esta influencia el Comentario de Tomás al *De anima*, redactado al mismo tiempo que el tratado del hombre de la *Summa theologiae* (1267-1268), en el cual estaría operando dicha influencia: cfr. *ibid.*, p. 22; M. Michèle Mulchahey, *First the Bow is Bent in Study...*. Dominican Education before 1350, Toronto, 1998, p. 303.

⁶ "Kenny reconoce que el Aquinate arguye a favor de la existencia de una sola alma en el ser humano, de manera distinta a la de otros pensadores medievales que argumentaban por la pluralidad de principios vegetativos, sensitivos y racionales. Pero Kenny se mantiene al margen de esa pluralidad de una manera más débil, a causa de

en Aquinas hay filosofía de la mente no significa en modo alguno sostener que allí hay sólo filosofía de la mente y no también psicología; como si el cultivo de la filosofía de la mente excluyera *de iure* la inclusión de ésta en el campo más vasto de la psicología —sea en sí, sea en la obra de Tomás—. Con todo, la advertencia de este punto no parece satisfacer aún el reclamo de O'Callaghan, pues él responde negativamente la siguiente pregunta: ¿existe realmente para la postura madura de Tomás un análisis de la mente —inteligencia y voluntad— al margen del resto de los componentes del alma, a saber, potencias sensitivas y vegetativas? En efecto, para O'Callaghan da igual sostener que en Tomás existe una filosofía de la mente aislada de la psicología o sostener que exista una incluida en ella. Para O'Callaghan, la filosofía de la mente es sencillamente algo incompatible con la psicología de modo intrínseco. Y a esta conclusión habría arribado Tomás en su madurez. Así, no es extraño que en su relato de la posición de Kenny, O'Callaghan se dedique sobre todo a subrayar allí una supuesta contraposición entre mente y sensaciones, relativizando la seriedad de cualquier consideración kennyana de la mente como parte del todo del alma⁷.

A mi juicio, más allá de si Kenny tenga o no la intención de aislar, en Tomás, la filosofía de la mente de la psicología, es imposible sostener que en Tomás no hay una filosofía de la mente propiamente dicha, distinta de una filosofía de los sentidos, e incluso de una filosofía del alma toda; o, más aún, de una filosofía de la persona toda. Esto, por supuesto, no invalida el hecho de que, para que una filosofía de la mente auténticamente tomística sea completamente eficaz, haya de salvaguardar la apertura a los restantes análisis filosóficos, sirviéndolos, consciente de la posición que ocupa. En efecto, no hay que perder de vista que el estudio de la mente que realiza el

su acentuación en una fuerte distinción interna al alma entre el set de la vida vegetativa y sensitiva de una parte y la mente como un poder del alma completamente diferente, de la otra. Por esta razón la filosofía de la mente es para Kenny mismo, y no sólo en su explicación del Aquinate, una disciplina filosófica que se distingue de cualquier otra disciplina que estudie los poderes constitutivos de la sensación, tal como él deja claro en su libro *The Metaphysics of Mind* (J. P. O'Callaghan, "Aquinas's Rejection of Mind", p. 19). Más adelante agrega: "En esto Kenny se aparta del Aquinate. Uno podría preguntarse, por qué, después de todo, examinamos una filosofía de la mente propia del Aquinate, y no una filosofía del alma suya. La razón de esto se enraíza en la muerte del alma aristotélica en el pensamiento moderno" (*ibid.*, p. 21), a saber, sobre todo a partir de Descartes. En rigor, cabe señalar que Kenny ha declarado que no le parecen idénticas la filosofía de la mente de Tomás y la de Descartes (cfr. A. Kenny, *op. cit.*, pp. 26-29).

⁷ "I am aware of but one instance in *The Metaphysics of Mind* in which Kenny refers to the mind as a in a way a part of the soul, but he does so almost in a metaphorical and romantic way when he writes, «The mind —considered as intellect and will together— is, if all goes well, supreme in the human soul; but neither intellect nor will is an autocratic emperor; rather, they are joint consuls on the model of the Roman Republic» (*The Metaphysics of Mind*, [Oxford, ²1992,] p. 22)" (J. P. O'Callaghan, "Aquinas's Rejection of Mind", p. 21, n. 23).

Aquinata se lleva a cabo desde el alma o incluso desde el ser humano, que es el todo y fin de la mente⁸. Sin embargo, esto no quita que para Tomás sea correcto denominar el alma por su parte superior, que es la mente: “la mente —leemos en *Q. de ver.*, q.10, a.1— designa en nuestra alma lo más elevado en la virtud o fuerza de la misma”⁹.

Es verdad que el uso del término *mens* no es frecuente en sus escritos de madurez, o directamente desaparece; pero el uso de *ratio* en su lugar no invalida la doctrina recién señalada de la existencia de una parte superior a partir de la cual se nombre toda el alma¹⁰. La razón de ser, pues, de la parte superior es la de gobernar e iluminar las demás partes del alma y la persona, para el bien de toda el alma y toda la persona. Ahora bien, si no se tuviera en claro cuál es esa parte superior, cómo se halla conformada, y por qué razón se dice superior, no sabríamos a ciencia cierta cuál y de qué naturaleza es el servicio a prestar. No es otra la doble estrategia lógica que Tomás usa en su exposición: primero, una consideración de la mente desde una perspectiva de la *essentia*; luego una consideración plenamente real, desde una perspectiva del *esse*. Es decir, primero una consideración formal de la mente en sí misma; luego, una consideración existencial, teniendo en cuenta la perfección del todo en el que se encuentra. En la omisión de la primera de estas consideraciones, esto es, enfatizando inadecuadamente la realidad del alma como forma del cuerpo y no haciendo debido caso a la función gubernativa de una parte superior, se corre el riesgo de declinar hacia la postura de Anaxágoras, como he expuesto en otro lugar¹¹. Siguiendo a Tomás, es de todo punto perentorio desligar la filosofía de la mente aristotélica de una perspectiva de naturaleza anaxagoriana, para unirla precisamente a una de naturaleza agustiniana¹². No cabe duda de que es sobre todo de Agustín de quien Tomás ha aprendido que la parte superior del alma es la que se relaciona con el ejemplar divino por el que ha sido creada y hacia el cual naturalmente apunta. Sólo de este modo, la natural relación “de-

⁸ Más que el *alma*, el todo y fin de la mente es para Tomás la *persona* —específicamente su *corazón*, síntesis de la unión de alma y cuerpo—. Este parece ser el punto de vista más profundo y adecuado para estudiar la *mente*.

⁹ Y en un pasaje de la *Lectura romana*: “así como toda la vida del hombre se denomina a partir del hecho de que el hombre es racional, en razón de que lo racional es lo superior y más digno en el hombre, de esta manera la esencia del alma se denomina voluntad, inteligencia y memoria, en razón de que la mente en la que se encuentran es la parte superior y más noble del alma” (Thomas Aquinas, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. by †Leonard E. Boyle, OP and J. F. Boyle, Toronto, 2006, d.3, q.3, a.1, ad 1; en adelante: ‘*L.r.*’; cfr. *In I Sent.*, d.3, q.5, a.1 [unicus]).

¹⁰ Cfr. por ej., *De regno* (circa 1267, es decir, el mismo año del tratado del hombre de la *S.th.*), II, 1, lin. 3-19; *ibid.*, I, 2, lin. 22-53.

¹¹ Cfr. Santiago Argüello, “Reflexiones sobre la fundación de la metafísica y su carácter «aristoárjico» a partir de la crítica de Platón a Anaxágoras”, *Viator* 41 Multilingual (2010), pp. 49-62.

¹² Cfr. *ibid.*, pp. 58-62.

mocrática” que existe entre la razón o mente y las partes inferiores del alma, esto es, el hecho de que hay cierta igualdad fundamental en el hecho de que todas son, puede sin duda considerarse dotada a su vez de una verdadera dimensión “monárquica” y “aristocrática”, según la cual hay cierta desigualdad constitutiva formal entre las partes de un hombre: unas gobiernan y otras obedecen; y las que gobiernan pueden hacerlo a la luz de *lo mejor*¹³.

Para finalizar este acápite, y como introducción al que viene, valga señalar lo siguiente. A diferencia de bastantes estudiosos de Tomás, O’Callaghan es consciente de que la tríada de memoria, inteligencia y voluntad que Tomás incluye en la mente siguiendo a Agustín, realmente no indica facultades o potencias activas del alma sino actos mentales¹⁴. Con todo, es de lamentar que O’Callaghan no haya sabido llevar esta constatación hasta sus últimas consecuencias. Si acaso cabe advertir que el joven Tomás compara *anima* y *mens* de forma un tanto simétrica, en el sentido de considerar ambos términos como un sistema sustancial de potencias, el mismo esquema comparativo queda perimido a partir de las *Q. de ver.*; ya en esta época se registra el cambio de interpretación de Tomás respecto del exacto significado de la tríada mental agustiniana. Es decir, ya en el joven Tomás de las *Q. de ver.* —que O’Callaghan considera todavía dependiente de Agustín y no plenamente aristotélico—, empieza a operarse la corrección de su temprana interpretación de la *mens* como conjunto de potencias. De este modo, la contraposición que O’Callaghan establece de forma simétrica entre la *mens* de las *Q. de ver.* y el *anima* de la *S.th.* —entendidas ambas como sistemas sustanciales de potencias— es equivocada. En lo que sigue mostraré en qué radica su equivocación.

2. Tres significados del término potencia: potencia activa, modo de vida y todo potencial

Cuando Tomás afirma que la mente es la potencia o virtud (*potentia, virtus*) más alta del alma¹⁵, no hay que entender la noción de

¹³ El uso analógico de una terminología política para el entendimiento de la realidad antropológica, y viceversa, es de gran provecho, y es, pues, algo de lo que el mismo Tomás de Aquino se sirve en algunas ocasiones, conforme a aquel principio que dejara sentado en el *De regno*: “las realidades que son conforme al arte imitan a las que son según la naturaleza”. De este modo, “parece óptimo considerar el oficio del rey a partir de la forma de gobierno natural” (II, 1, lin. 3-4 y 6-7; ed. Leonina, 1979).

¹⁴ Cfr. J. P. O’Callaghan, “Aquinas’s Rejection of Mind”, p. 23. En efecto, mientras que en el *Scriptum* sobre las Sentencias Tomás piensa, como Pedro Lombardo, que esa tríada indica potencias de la mente (cfr. *In Sent.*, d.3, q.5, a.1 {unicus}), ya a partir de las *Q. de ver.* (circa 1257-1258) Tomás se da cuenta de que, por el contrario, para Agustín indica actos: *Q. de ver.*, q.10, a.3.

¹⁵ Cfr. *Q. de ver.*, q.10, a.1.

'potencia' en el sentido de 'potencia activa' o 'pasiva' al modo de un accidente predicamental en el orden de la cualidad¹⁶ (lo que quizá no con toda exactitud tomística suele denominarse 'facultad'). Por el contrario, en el caso de la mente, 'potencia' significa 'modo de obrar', y también 'todo potencial'. La mente, pues, constituye un cierto modo de obrar: la cercanía que Tomás establece entre 'potencia' y 'virtud' es significativa al respecto. En efecto, "a partir de la imposición de su nombre, 'virtud' significa complemento de la potencia activa"¹⁷; complemento que, en el caso de las potencias cuya acción es inmanente, tal como es el caso de la inteligencia, ha de entenderse "conforme al modo de obrar"¹⁸. Así, pues, si el *modo de obrar* puede tomarse con arreglo al bien o al mal, lo adecuado o lo no adecuado (tal como en el caso de lo que se expone a continuación en el texto recién citado), también puede tomarse con arreglo a diversos géneros o grados de vida, tal como se pone de manifiesto en el siguiente texto, uno de los dos más claros para observar de qué manera Tomás deslinda 'potencia' en tanto cualidad activa o pasiva del alma de 'potencia' en cuanto modo de obrar del alma:

"los géneros de potencias del alma se distinguen de dos modos: de un modo por parte del objeto; de otro modo, por parte del sujeto, o por parte del modo de obrar que recae sobre el mismo. Por tanto, si se distinguen por parte del objeto, de ese modo se hallan cinco géneros de potencias del alma (...) [vegetativo, sensitivo, apetitivo, motivo según el lugar, e intelectual]. Ahora bien, si se distinguen por parte del sujeto o modo de obrar, entonces son tres los géneros de potencias del alma: a saber, vegetativo, sensitivo e intelectual"¹⁹.

Ahora bien, de estos dos análisis expuestos de modo conjunto, la consecuencia que el Aquinate saca allí, más parece debérsela a Aristóteles que a Agustín:

¹⁶ "Sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam" (*S.th.*, I, q.77, a.1, ad 3; cfr. *Q. de pot.*, q.2, a.1, ad 1; *In Met.*, IX, 1). Es verdad que en las *Q. de ver.* y las *Q. de malo* (circa 1269-1271) Tomás todavía utiliza al menos una vez el término *mens* como sinónimo de *ratio*, en el sentido de una potencia activa singular (*vid. Q. de ver.*, q.2, a.4, ad 7; *Q. de malo*, q.16, a.6). Esto demuestra el hecho de que efectivamente ha habido cierta evolución en el uso de la terminología por parte de Tomás; o incluso —cabría señalar— una carencia de obsesión por la precisión en dicho uso. Con todo, más allá de los matices o claroscuros que pueden observarse en esta evolución o imprecisión, cabe fijar una regla, más allá de las excepciones aisladas. Según una regla, cuya verdad intentaremos mostrar, puede concluirse que la noción de *mens* queda finalmente distinguida de la de *ratio* en el pensamiento del Aquinate tomado en su conjunto.

¹⁷ *Q. de ver.*, q.14, a.3 (ed. Leonina, 1970).

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Q. de ver.*, q.10, a.1, ad 2 (el texto paralelo es *Q. de anima*, a.13); "unaquaque potentia habet determinatum modum et speciem, secundum quod potest esse conveniens ad talem actum" (*Q. de ver.*, q.15, a.2).

“La operación del alma, pues, puede relacionarse con la materia de tres modos: de un modo, de tal manera que sea ejercida por modo de acción material, y de tales acciones es principio la potencia nutritiva, cuyos actos son ejercidos mediante cualidades activas y pasivas, así como también otras acciones materiales; de otro modo, de tal manera que la operación del alma no se extienda a la materia misma sino sólo a las condiciones de la materia, así como ocurre en los actos de las potencias sensitivas: pues en el sentido se recibe la especie sin materia, aunque con condiciones de la materia; de un tercer modo, de tal manera que la operación del alma exceda no sólo a la materia sino también a las condiciones de la materia; y así es la parte intelectual del alma. Por consiguiente, según esta diversa clasificación de las potencias del alma acontece que cualesquiera dos potencias del alma comparadas entre sí se reduzcan a un mismo género o a uno diverso: en efecto, si el apetito sensible y el intelectual, que es la voluntad, se consideraran según su orden al objeto, de ese modo se reducen a un solo género, ya que el objeto de ambos es el bien; pero si se considerasen cuanto al modo de obrar, de ese modo se reducen a géneros diversos, ya que el apetito inferior se reduciría al género sensitivo, en cambio el apetito superior al género intelectual (...). Ahora bien, el modo de acción proviene de la disposición del agente, ya que cuanto más perfecto fuera el agente, tanto más perfecta es su acción; y por eso, si se considerasen tales potencias según que surgen de la esencia del alma, que es como el sujeto de ellas, la voluntad se encuentra en una misma coordinación con el intelecto (...). Y por eso la mente puede comprender la voluntad y la inteligencia sin ser la esencia del alma, a saber, en cuanto designa cierto género de potencias del alma, entendiendo que bajo la mente se comprenden todas aquellas potencias que no comportan de ningún modo en sus actos materia ni condiciones de la materia”²⁰.

A partir de este texto se colige que la diversidad del modo de obrar se debe a la relación que, en su ejercicio, guardan las facultades con la materia o sus condiciones. La perspectiva del modo de obrar toma en cuenta la disposición del agente, que no es precisamente una facultad sino algo así como su sujeto. ¿Cuál es, pues, el sujeto de la inteligencia y la voluntad? Tomás señala que es el alma, de la cual derivan. Ahora bien, dado que del alma derivan todos los géneros de facultades, a saber, el nutritivo, el sensitivo y el intelectual, los cuales indican diversos modos de obrar, al género intelectual puede señalárselo con el término ‘mente’. Y es importante, cara a las preocupaciones de alguien como O’Callaghan, saber que dicha consideración no entra para nada en competencia con la del alma como fuente subjetiva de dichas potencias. La mente no es la esencia del alma sino tan sólo su modo de obrar más perfecto o elevado. Esto, por supuesto, es de la mayor pureza aristotélica.

Ahora bien, si consideramos las potencias de inteligencia y voluntad desde el punto de vista del objeto, ¿desaparece para Tomás una referencia para el término ‘mente’? Puesta la cuestión de este otro modo: en caso de existir todavía una referencia real para la mente desde este otro ángulo de perspectiva, ¿a qué se refiere entonces el término

²⁰ *Ibid.*

'mente'? Siguiendo el texto citado, parecería que desde el punto de vista del objeto no hay mente. Al menos él no da una respuesta positiva al respecto. Pero otros textos, y no sólo de juventud, sí la dan. Cuando en la *S.th.*, I, q.93 Tomás explica en qué consiste la doctrina agustiniana de que la imagen de Dios se da por causa de la mente, o reside allí, dice: "en el hombre –leemos en su a. 6– se encuentra la semejanza de Dios por modo de imagen conforme a la mente". A la hora de atender la exposición de esta *quaestio*, es importante no perder de vista en qué sentido se refiere Tomás a 'mente'; si desde la perspectiva del objeto o de la del sujeto, según venimos considerando. Y al respecto, es preciso considerar que, aunque no deje de referirse allí a la mente como modo de obrar²¹, su dirección final es la de hacerlo específicamente desde la perspectiva del objeto. De este modo, la mente designa allí no ya la coordinación de dos facultades –inteligencia y voluntad–, sino tres actos de esas dos facultades: recordar, entender y querer (que, siguiendo a Agustín, se designan de modo sustantivo –no verbal–, como *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*). Hay que tener en cuenta que en el caso en el que Tomás hablaba de 'mente' como modo de vida, no hablaba de que en la mente hubiera una trinidad²²; cosa que sí hace en este otro caso: *trinitas quae est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei* (*S.th.*, I, q.93, a.7, sc). Ahora bien, este caso de la relación de la mente con su objeto, es el principal a la hora de entender en qué consiste la enseñanza de Agustín acerca de la imagen de Dios en el hombre: "primero y principalmente la imagen de la Trinidad en la mente se constata según los actos, a saber, en cuanto que a partir de la noticia que poseemos, pensando interiormente formamos el verbo, y a partir de este prorrumpimos en amor"²³. En este sentido, la mente consiste en la tríada recordar-entender-querer; actos que pueden tener por objeto ya las cosas inferiores a la mente, ya la mente misma, ya a Dios (cfr. *ibid.*, a.8). Los dos primeros actos de esta

²¹ "Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua praestat pecoribus" (*S.th.*, I, q.93, a.2, sc; ed. Leonina, 1889); "nihil est coniunctius Deo quam mens humana, secundum genus intellectualis naturae" (*ibid.*, a.3, ad 2); "homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum deum, et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus" (*ibid.*, a.4); "Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens" (*ibid.*, a.6); "dicitur in libro *Octoginta trium quaest.*, quod «spiritus», idest mens, «ad imaginem dei, nullo dubitante, factus est, cetera autem hominis», scilicet quae pertinent ad inferiores partes animae, vel etiam ad ipsum corpus, «ad similitudinem facta esse alicui volunt» (*ibid.*, a.9).

²² Nótese que aunque, siguiendo a Agustín, Tomás también señala en *S.th.* una trinidad mental desde la perspectiva de la forma de vida intelectual, es claro que dicha trinidad no es la manera más perfecta –ni para Agustín, ni para Tomás– de concebir que el hombre sea imagen de Dios: v. *ibid.*, a.7, arg. 1 y ad 1; arg. 2 y ad 2.

²³ *Ibid.*, a.7.

triada —recordar y entender— son ejercidos por la inteligencia; el último —querer— por la voluntad.

En su intento por suprimir del pensamiento aquiniano una doctrina de la mente, O'Callaghan pierde la riqueza de estos dos análisis: el de la mente como forma de vida (típicamente aristotélico y al que, por lo demás, se reduce la interpretación kennyana de la mente tomística) y el de la mente como triple actividad, en cuanto refleja su ser imagen de Dios (típicamente agustiniano). Y con ahondar en el motivo de esta segunda pérdida por parte de O'Callaghan, arribamos a la concepción tomística de 'mente' como todo potencial; fórmula que O'Callaghan declara explícitamente resultarle ambigua²⁴. Para Tomás, pues, la mente, además de constituir un modo de obrar de ciertas potencias y designar una triple actividad de esas potencias sin llegar a constituir una facultad, sí constituye, no obstante, una potencia compleja o 'todo potencial' de facultades que el alma tiene. ¿En qué consiste esto?

En *Q. de ver.* Tomás escribe que "el alma humana alcanza el grado más alto entre las potencias del alma, y se la designa a partir de él", e identifica ese tipo de *potentia* con *mens*²⁵.

¿Qué significa decir que a partir de la esencia del alma fluye tal potencia, a saber, la mente²⁶? La pista para responder esta pregunta está en la respuesta a la 8ª objeción del mismo artículo:

"La mente no se compara a la inteligencia y la voluntad como sujeto, sino más bien como un todo respecto a partes, en cuanto 'mente' denomina la misma potencia; pero si se tomara 'mente' por 'esencia del alma', según que tal potencia es apta naturalmente para emanar de ella, de ese modo designará sujeto de potencias"²⁷.

La mente, por tanto, no es estrictamente ni el alma misma, es decir, la sustancia en la cual las diversas facultades se enraizan y de la cual fluyen; ni tampoco es una facultad singular que fluya del alma. Es, indica Tomás, el todo que engloba inteligencia y voluntad. Es decir, no es algo en sí misma fuera de las potencias que la componen. Resulta evidente que esta consideración es más lógica que metafísica (por lo demás, poco o nada tiene que ver con lo metafórico y lo teológico, tal como piensa O'Callaghan, según veremos); y para comprenderla en sus

²⁴ "The character of that potential whole may still seem somewhat ambiguous, since it is not a power «over and above» the other powers" (J. P. O'Callaghan, "Aquinas's Rejection of Mind", p. 31).

²⁵ "por ello [el alma] se denomina (...) mente, a saber, en cuanto tal potencia es apta por naturaleza para fluir de la misma (...). Es evidente, por tanto, que la mente en nuestra alma designa lo más elevado en la virtud o fuerza de la misma" (*Q. de ver.*, q.10, a.1).

²⁶ Pocas líneas más adelante Tomás confirma lo dicho, así: "mens (...) nominat potentiam animae, et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia" (*ibid.*).

²⁷ *Ibid.*, ad 8.

pormenores, es imprescindible acudir al *Comentario a las Sentencias*. Allí se lee:

“cuando se dice [con Agustín²⁸]: estas tres potencias constituyen una mente, no se trata de una predicación esencial, sino de un todo potestativo a partir de sus partes. Por eso, de las potencias de la imagen, en primer lugar y de forma inmediata, se predica ‘mente’: porque estas potencias, en las que consiste la integridad de la imagen, son propias de la mente en cuanto tal: y menos propiamente se predica ‘vida’, la cual incluye las potencias en general, que son principios de las obras de la vida; y todavía menos propiamente se predica ‘una esencia’, en la cual, conforme a lo que es esencia, no se incluyen las potencias a no ser así como en su origen, en razón de que las potencias, en las que se constata la imagen, surgen de la esencia. En efecto, el todo potencial se encuentra casi como en medio entre el todo integral y el universal. Pues el universal se encuentra en cualquiera de las partes del sujeto conforme al ser y virtud perfecta, y por eso se predica propiamente de su parte. Pero el todo integral no se encuentra en cualquiera de sus partes, ni según el ser, ni según la virtud. En efecto, no todo el ser de la casa, ni toda su virtud, se encuentra en la pared; y por eso no se predica de ningún modo de la parte. Ahora bien, el todo potencial se encuentra en cualquiera de las partes según sí mismo, y según algo de su virtud, pero no según virtud perfecta; efectivamente, según virtud perfecta se halla presente solamente en la potencia suprema; y por eso no deja de predicarse, pero no al punto de hacerlo de manera propia, tal como ocurre con el todo universal”²⁹.

Sea que se conciban las partes de la mente como actos o como potencias (caso, este último del Tomás de los *Scripta super Sententiis*), ello es indistinto en relación a su pertenencia a la mente como la de partes a un todo. El texto recién citado indica que la mente del alma, la vida del alma y la esencia del alma, se identifican *potestativamente* con lo que tienen, a saber, *memoria, intelligentia, voluntas*. Tener algo de modo potencial o potestativo consiste en estar presente en cada una de las partes que se tiene conforme a cierta virtud, no según virtud perfecta; en otras palabras, consiste en estar presente no de forma unívoca, sino análoga. Ese es el modo en el que la mente del alma, la vida del alma y la esencia del alma se hallan presentes en esas tres partes indicadas: memoria, inteligencia y voluntad. Diferente modo corresponde al todo universal, que está en cada una de sus partes de forma unívoca, tal como, por ej., un hueso, que se halla perfectamente presente en cada parte que lo constituye, según sí mismo (con toda propiedad) y según toda virtud; o el modo que corresponde a un todo

²⁸ “Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia” (cfr. Augustinus, *De Trinitate*, X.11 [18] (PL 42.983-84; CCSL 50.330-31); disponible en <http://augustinus.it/latino/trinita/index2.htm>.

²⁹ *In I Sent.*, d.3, q.4, a.2, ad 1 (ed. Mandonnet, 1929). El texto paralelo de la *L.r.* indica la misma doctrina, de forma más breve: *L.r.*, d.3, q.3, a.4, ad 1; cfr. *Q. de ver.*, q.10, a.1, ad 7 y ad 9.

integral, que está presente en sus partes de forma equívoca, tal como una casa, cuyo ser no está en sus partes —las vigas, las puertas, etc.— ni según sí mismo, ni según virtud alguna suya.

Ahora bien, si tanto *mens*, como *vita* y *essentia animae*, son un *totum potentiale* de los actos de recordar, entender y querer, o de las potencias de inteligencia y voluntad, con todo, Tomás precisa que la mente es el *totum potentiale* más cercano y propio para dichos actos o potencias, siendo la vida y la esencia del alma todos potenciales más lejanos e impropios. En efecto, la vida del alma reúne potencialmente no sólo facultades o actos racionales sino también no-racionales; y la esencia del alma, por su parte, incluye todas las potencias y actos, racionales o no, a modo de todo originario. Así, parece claro que estos todos potenciales son conjuntos que se incluyen unos en otros, siendo la esencia del alma el más abarcador, pues incluye el de la vida anímica, el cual, a su vez, incluye el de la mente anímica. Por su parte, la mente, siendo el conjunto más específico, es también el que detenta el grado de mayor perfección. Por ello, Tomás no duda en expresar que nuestra alma es un alma mental o intelectual. Incluso, siguiendo la lógica de la cuestión, nuestro cuerpo y todo nuestro ser personal es para él de ese modo, a saber, mental. Es en razón de esta mutua ordenación inclusiva entre dichos todos potenciales que Tomás va a poder acordar plenamente con Agustín cuando éste señala que memoria, inteligencia y voluntad no son únicamente 'una mente', sino también 'una esencia y una vida'.

Es más, al orden inclusivo que mantienen la mente, la vida y la esencia del alma, Tomás lo conecta explícitamente con aquella doctrina aristotélica y neoplatónica de las perfecciones de ser, vivir y entender, que se van añadiendo unas a otras según orden jerárquico³⁰. De esta forma, si desde el punto de vista potencial el orden de inclusión va de la esencia a la mente pasando por la vida, desde el punto de vista del acto, dicho orden se invierte, en la medida en que el modo de ser y vivir de la mente excede al mero vivir y al mero ser. Este asunto revisite su importancia respecto de la interpretación de O'Callaghan, puesto que Agustín, a quien Tomás sigue y explica en este tema, estaría señalando entonces que la imagen de Dios en el hombre —memoria, inteligencia y voluntad— no reside sólo en su *mens*, sino también en su *vita* y su *essentia animae*, es decir, su alma misma. En el mismo artículo de la *quaestio de mente* de las *Q. de ver.* que venimos siguiendo, se lee:

“el vivir se añade sobre el ser y el entender sobre el vivir. Ahora bien, para que la imagen de Dios se encuentre en algo, es necesario que alcance el último género de perfección al que la criatura puede tender; por ello, si sólo tiene ser,

³⁰ Cfr. la 1ª lección del Comentario de Tomás al *Liber de causis* (ed. H.-D. Saffrey, 1954); *In I Sent.*, d.35, a.1, arg. 2; la 1ª lección del Comentario al cap. 5º del *De divinis nominibus* de Dionisio (ed. C. Pera, P. Caramello & C. Mazzantini, 1950); *S.th.*, I, q.4, a.2, ad 3.

como las piedras, o ser y vivir, como las plantas y los brutos, no se salvaguarda en eso la razón de imagen, sino que para la razón perfecta de imagen se requiere que la criatura sea, viva y entienda: en esto, pues, se conforma de modo perfectísimo según el género a los atributos esenciales. Y por eso, porque en la asignación de imagen la mente ocupa el lugar de la esencia divina, y, por su parte, estos atributos que son memoria, inteligencia y voluntad, ocupan el lugar de las tres personas, por esta razón Agustín adscribe a la mente aquellas realidades que se requieren para la imagen en la criatura diciendo que «memoria, inteligencia y voluntad son una vida, una mente, una esencia». Sin embargo, no es necesario que a partir de esto mismo se diga en el alma mente y vida aquello por lo cual se dice también esencia, ya que no es lo mismo en nosotros ser, vivir y entender, como ocurre en Dios; no obstante se dice que esos tres atributos [memoria, inteligencia, voluntad] son una sola esencia, en cuanto proceden de la única esencia de la mente; una sola vida, en cuanto pertenecen a un solo género de vida [la vida racional]; y una sola mente, en cuanto están comprendidos en una sola mente como partes de un todo, así como la vista y el oído se comprenden en la parte sensitiva del alma»³¹.

Según Tomás, no se trata, por tanto, de que la concepción agustiniana de la *imago Dei* sea reductivamente intelectual (protocartesiana diría O'Callaghan). Por el contrario, como se deduce del texto, la *imago* reside también en la esencia y vida del alma, o —para decirlo de forma neoplatónica— en el ser y vivir del hombre. Por lo demás, es claro que este *ser* de la tríada neoplatónica no es el *acto de ser*, perfección de todas las perfecciones de un ente, es decir, el ser tomado en sentido actual; de otro modo, se trata de un primer género de perfección de la criatura y, como tal, un ser tomado en sentido potencial. Una *mera existencia o subsistencia*. Por ello, aun no perdiendo de vista que en nosotros se da cierta distinción real entre nuestro mero existir, nuestro vegetar, nuestro sentir y nuestro entender y razonar, Tomás —en su ejercicio de comprensión del pensamiento de Agustín— advierte que esa no es la única ni la más importante consideración que puede hacerse sobre nuestro ser y nuestra vida. En efecto, si de una parte nuestra mente se apoya en nuestro ser, especificándolo, de otra parte es preciso alcanzar una consideración orgánica y plenamente real del todo humano, en el cual se consideren su ser y vivir como un ser y un vivir mentales.

Creo que estas razones son suficientes para desestimar la inquietud de O'Callaghan acerca de una posible concepción de la realidad mental al margen de la realidad psíquica, lo cual conllevaría naturalmente la concepción de la vida racional al margen de la vida animal. Por lo visto, a Tomás le parece importante no desechar el alma de la mente. De todas formas, el cuadro de esta exposición no quedaría completo sin indagar, aunque sea de forma sintética y así concluir, las razones por las cuales a O'Callaghan no le inquieta desechar la mente del alma.

³¹ Q. de ver., q.10, a.1, ad 5; cfr. David Bell, "Esse, vivere, intelligere: the Noetic Triad and the Image of God", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 52 (1985), pp. 5-43.

Conclusión

Al año siguiente de la publicación del trabajo de O'Callaghan contra Kenny que hemos citado (ver nota n. 2), en la *American Catholic Philo-sophical Quarterly* aparecía un artículo de Doig, en el que criticaba un trabajo de O'Callaghan titulado "*Verbum Mentis*"³². Conforme a esa sana costumbre de algunas revistas de la Academia norteamericana, a continuación se publicaba también la respuesta de O'Callaghan a Doig³³. No me interesa ahora relatar esta nueva controversia (ciertamente relacionada con aquella otra por nosotros antes examinada), pero sí voy a detenerme en algunos pasajes de la respuesta de O'Callaghan a Doig, ya que en ellos pueden verse las razones tal vez más conclusivas de su interpretación en conjunto.

Ya en el *abstract* de ese artículo se lee: "En «*Verbum Mentis* (...)» argumenté en contra de una interpretación común de la discusión de Tomás sobre el *verbum mentis*. La interpretación común sostiene que el *verbum mentis* constituye una parte esencial de la psicología filosófica de Tomás. Por el contrario, argumenté que ello no es parte de la psicología filosófica de Tomás, sino una argumentación propiamente teológica basada en el ejercicio de la metáfora escriturística"³⁴. Naturalmente, a O'Callaghan no se le pasa por alto que la doctrina acerca del *verbum mentis* y la de la *mens* están estrechamente ligadas entre sí³⁵. Por eso, las razones que él da sobre la supuesta naturaleza metafórica de una, valen también para la otra. Así, si le parece que "el uso por parte del Aquinate de «*verbum*» aplicada a la mente se justifica por la costumbre escriturística, y se trata de un uso metafórico de «*verbum*», antes que de un uso unívoco, equívoco o analógico"³⁶, otro tanto, pues, habrá de parecerle respecto del término *mens*. En esta instancia, él juzga apropiado recordar que en *S.th.*, I, q.1, a.9, Tomás argumenta que es enteramente correcto y apropiado que la Sagrada Escritura y la teología³⁷ usen metáforas para comunicar verdades espi-

³² James C. Doig, "O'Callaghan on *Verbum Mentis* in Aquinas", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 77 (2003), pp. 233-255; J. P. O'Callaghan, "*Verbum Mentis*: Philosophical or Theological Doctrine in Aquinas?", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74 (2000), pp. 103-119.

³³ Id., "More words on the *Verbum*: A response to James Doig", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 77 (2003), pp. 257-268.

³⁴ *Ibid.*, p. 257.

³⁵ *Ibid.*, p. 261.

³⁶ *Ibid.*, p. 262.

³⁷ Los términos *sacra doctrina* y *sacra Scriptura* resultan, al menos en *S.th.*, I, q.1, varias veces equiparados. Cfr. nota c' escrita por A. Escallada Tijera en la ed. española de la *S.th.*: Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (ed. dirigida por los Regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España), t. 1 (Parte I: ed. de José

rituales y divinas, así como también la poesía “emplea metáforas en vistas de la representación, pues la representación es naturalmente deleitable al hombre” (*ibid.*, ad 1). Entonces concluye que, según Tomás, “la divina lógica de salvación se nos brinda en las metáforas y poesía de la Sagrada Escritura”³⁸. Esto, como es evidente, no tiene nada de extraño. Sin embargo, O’Callaghan parece reducir el método de la teología tomística al uso de metáforas. En su interpretación, la dimensión propiamente científica de esta teología pareciera estar ausente, al pensar que en dicha disciplina se hace necesario el uso poético y metafórico de las nociones que se manejan. Tal cosa sucedería, por ej., en lo que atañe al uso de los términos *mens* y *verbum mentis*: “el Aquinate justifica la metáfora teológica del *verbum mentis* mediante la misma costumbre escriturística conforme a la cual se dice que Cristo es una roca”³⁹. Al respecto, cabe ciertamente preguntar si todo el mundo es capaz de figurarse lo que sea ‘mente’ y ‘verbo mental’, así como hasta el más ignorante es capaz de hacerlo respecto de una piedra. ¿No es evidente, a esta altura, que las explicaciones tomísticas acerca de la mente y su verbo conllevan no poca dificultad de exégesis? Por su parte, O’Callaghan registra el hecho de que cuando Tomás explica en *S.th.*, I, q.93 las palabras del Génesis, I, 26-27 (“hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza”), usa la noción de *mens* y *verbum mentis*. Como es sabido, el relato bíblico de la creación sí que entraña una rica variedad de alegorías y metáforas. Entonces, si la expresión ‘*imago Dei*’ es metafórica, ¿qué sentido tendría intentar explicarla con otra metáfora?

O’Callaghan considera que, en el tratado del hombre de la *S.th.*, mientras las qq. 75-89, donde domina la autoridad de Aristóteles, son de índole filosófica, por su parte, la q. 93, donde domina la autoridad de Agustín, es de índole teológica (y, por supuesto, metafórica). Es más, a las qq. 90-92, que comienzan a tratar de la creación del hombre, O’Callaghan las considera de índole filosófica, agrupándolas, en consecuencia, con las qq. 75-89⁴⁰. A decir verdad, la lógica —declarada expresamente por Tomás al inicio de la q. 90— indica que a las qq. 90-92 hay que colocarlas junto a la q. 93, en el arco que va de la q. 90 a la q. 102; todas estas cuestiones, pues, se abocan a explicar el relato del libro del Génesis sobre el hombre: su producción (qq. 90-92), su fin (q. 93), su estado y condición original (qq. 94-101), el lugar donde fue colocado (q. 102). El malabarismo intentado por O’Callaghan se debe

Martorell et alii), Madrid, 1988, ⁴²⁰⁰¹ (nota a *S.th.*, I, q.1, a.9, ad 1, p. 98). Con todo, en razón del carácter científico de la *sacra doctrina* o teología, es fácil notar que no existe para el Aquinate una total correspondencia de dicho término con el de ‘*sacra Scriptura*’.

³⁸ J. P. O’Callaghan, “More words on the *Verbum*”, p. 264.

³⁹ *Ibid.*; cfr. *ibid.*, p. 268.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 267.

al simple motivo de querer desmarcar la q. 93, donde se hace uso de los términos *mens* y *verbum mentis*, del resto de la cuestiones del tratado del hombre, donde tales vocablos –supuestamente metafóricos– no aparecen. A mi modo de ver, en vez de decir que las qq. 75-89 son de índole filosófica y las qq. 90-102 de índole teológica, habría que decir que las primeras han sido tratadas también por los filósofos, mientras que el tratamiento de las segundas se ha originado a raíz de la Revelación.

Al parecer, para O'Callaghan el hecho de que una doctrina se origine a partir de la Revelación implica que no es suficientemente explicativa; en otros términos, que es una metáfora necesitada de explicación filosófica. Más aun, sin esta explicación, la realidad nombrada de forma metafórica resultaría malentendida –tal como sucede, según él, con la realidad a que refieren los términos *mens* y *verbum mentis*–. De este modo, Tomás no sólo habría acudido al auxilio de Aristóteles y su filosofía del alma para entender mejor a Agustín y su teología de la mente, sino que habría descartado esta en sustitución de aquella. Una vez más, pues, como ya en sus días lo ensayara Gilson considerando la doctrina del intelecto agente personal como opuesta a la de la iluminación divina, vemos aparecer una supuesta opción tomasiana por Aristóteles en contra de Agustín⁴¹. Y tal como ya en aquellos días empezaron a mostrar Charles Boyer y otros, la apreciación de Gilson era, a más de esquemática, injusta: el agustinismo avicenante no era precisamente la filosofía del mismo Agustín⁴². Pienso que la apreciación de O'Callaghan contará con un destino semejante: sea cierto o no que la filosofía analítica de la mente haya tenido un origen remoto en el agustinismo, juzgar que Agustín es un Descartes *avant la lettre* es forzar las cosas. Con ello no intento desmerecer los trabajos de O'Callaghan, excepcionales en varios sentidos (así como tampoco nadie razonablemente pretendió ni pretendería hacer otro tanto con los de Gilson). Sólo que tal vez sean únicamente excepcionales, siendo la tendencia común actual la de revisar o, más bien, deshacer el esquema de oposición entre agustinismo y aristotelismo en el pensamiento del Aquinate⁴³.

⁴¹ Étienne Gilson, "Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1 (1926), pp. 5-127.

⁴² Cfr. las referencias en María Elena Schell, "¿Criticó Santo Tomás a San Agustín? Ch. Boyer y E. Gilson", pp. 5-6; comunicación leída en la XXXVI Semana Tomista: "Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás", Buenos Aires, 2011: disponible en: http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxxvi/files/36_Schell.pdf

⁴³ Cfr. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: sa personne et son oeuvre*; ed. cast.: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (trad. de Ana Corzo Santamaría), Pamplona, 2002, pp. 57-58; p. 264.

ABSTRACT

Is it correct to say that there is philosophy of mind in Aquinas' most mature works? Or is his philosophy of mind just an issue of his early thought, inherited from the Augustinian tradition, and which, after the apparition of the works of Aristotle, would have *stricto sensu* shifted into a philosophy of soul? This is the fundamental question that lies beneath an interesting discussion raised a few years ago among some English-speaking scholars about Thomas Aquinas' thought. The discussion is picked up here in order to point out a possible way to solve it. This consists of the distinction between three different senses of the term 'potency' in Aquinas' philosophy, which leads to realize that there is no opposition between Augustinism and Aristotelianism in Aquinas.