

# EL SUJETO DE LA PSIQUIATRÍA

## 1. LAS RELACIONES DE LA PSIQUIATRÍA CON LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

La determinación de los principios de todas las ciencias particulares es un cometido reservado exclusivamente a la metafísica, porque ninguna de estas ciencias tiene aptitud para versar acerca de los propios principios del hábito demostrativo en que consisten formalmente. Tal el contenido noemático de una de las cláusulas descolantes de la epistemología, pues aquello que concierne a dichas ciencias es la inferencia de conclusiones a partir de sus premisas. Por eso el *obiectum* (ὀντικείμενον) de las ciencias son estas mismas conclusiones extraídas conforme a sus procedimientos apodícticos, contra lo que se viene afirmando a lo largo de toda la Edad Moderna, un período de la historia en el cual el pensamiento humano, por razones que hasta ahora nos han resultado incomprensibles, se ha obstinado en explayarse en derredor del *subiectum* (ὕποκειμενον) de los conocimientos epistémicos atribuyéndole la condición de objeto de tales virtudes intelectuales. Esta confusión del objeto y del sujeto de las ciencias es una de las causas que han incentivado con mayor fuerza la crisis epistemológica palpable en los tiempos que corren. De ahí que la psiquiatría, un saber particular que forma parte del acervo del conocimiento directivo de la medicina, sea una de las tantas disciplinas que no pueden especificarse convenientemente si la definición de su sujeto continúa sometida a los avatares del conflicto suscitado por la confusión que acabamos de registrar.

Como su título lo indica, el propósito de este artículo es rastrear los fundamentos de la psiquiatría a través de un análisis de la naturaleza de su sujeto propio<sup>1</sup>. A tal fin, hemos de atenernos a las contribuciones epistemológicas testadas en las especulaciones lógicas y metafísicas de Santo Tomás de Aquino, ya que en ellas se encuentran los principios conducentes a resolver los serios problemas que presenta el encuadramiento de la medicina psicoterapéutica en el conjunto del *arbor scientiarum*. En adición a ello, en estas páginas también se procura destacar algunos aspectos de la filosofía tomista que constituyen aportes importantes para la fijación de los fundamentos en que reposa el conocimiento directivo de la técnica psiquiátrica. Pero, en uno y otro caso, el desenvolvimiento de dichos temas, como a nadie habrá de escapar, exige la adecuación de las formulaciones de Santo Tomás a las evoluciones contemporáneas de este arte terapéutica aparentemente tan distante de los intereses científicos de nuestro doctor escolástico.

No sería extraño que el recurso a las enseñanzas de Santo Tomás para encarar una versación en torno de los fundamentos de la psiquiatría sea calificado como un exabrupto. Incluso se podría alegar que poca o ninguna relevancia tendrían hoy las sentencias de un teólogo y filósofo del siglo XIII cuyas teorías biológicas y terapéuticas no poseen la envergadura requerida por la medicina de nuestros días. Aquel recurso, por ende, no estaría exento de sonar anacrónico. Sin embargo, no deja de ser sintomático que hoy mismo la psiquiatría continúe clamando por una iluminación

---

<sup>1</sup> El autor tiene la obligación de testimoniar su agradecimiento a los comentarios y sugerencias brindados por el Dr. Daniel O. Menazzi, profesor de la Universidad del Salvador, de quien ha recibido durante largo tiempo preciosas opiniones relativas a la problemática abordada en este escrito.

de los fundamentos en que se asienta todo el esquema de su conocimiento práctico y de sus operaciones curativas; mas estos fundamentos, sugestivamente, no son tomados de las averiguaciones expresas de las investigaciones psicoterapéuticas, sino que suelen ser solicitados a diversos movimientos filosóficos, o pretendidamente tales, en cuyos noemas se supone esclarecido qué es el hombre y cuáles son las propiedades de su obrar. En este sentido, tal vez no haya ninguna rama del saber médico que guarde una relación tan estrecha con la filosofía como aquella incluida en las exposiciones académicas y en el trasfondo del quehacer curativo de los psiquiatras.

Es oportuno recordar que el desarrollo histórico de la psiquiatría siempre ha tenido lugar dentro de un marco permanente de referencias filosóficas o de teorías que buscaban, vana o exitosamente, dar cuenta de la esencia del hombre. Las mismas escuelas psicoterapéuticas se reconocen unánimemente subsidiarias de las interpretaciones de la naturaleza humana brindadas por filósofos y corrientes filosóficas que han oficiado de inspiradores de los principios en que se sustenta el conocimiento y el actuar psiquiátricos. Excusándonos de antemano por el empleo de *ismos* casi nunca aptos para transmitir apropiadamente un mensaje teorético, nadie puede negar, por ejemplo, el influjo de la *Psychologie ohne Seele* en la psiquiatría organicista, el de la fenomenología en la psiquiatría existencialista del siglo XX y el del determinismo mecanicista en la psiquiatría dependiente de los parámetros conductistas y aun en aquella propulsada por los admiradores de Marx y de Freud.

Los propios peritos en esta disciplina no rehuyen la suscripción del criterio que acabamos de señalar. La palabra de uno de ellos, Hubert Tellenbach, profesor de la Universidad de Heidelberg, nos exime de cualquier otro comentario al respecto: «Si queremos poner al descubierto las concepciones del hombre que sirven de fundamento a la psiquiatría actual, es necesario abandonar el plano de las experiencias cotidianas que como psiquiatras tenemos con los individuos psíquicamente anormales. Lo que en esas experiencias sucede en forma irreflexiva, debemos colocarlo sobre el tapete en el horizonte de la indagación del *lógos del ánthropos*, que se halla en la base de todo proceder metódico en psiquiatría. Para poder determinar modos de encontrarse y conducirse el ser humano, es necesario disponer previamente de ciertas formas de percepción y posibilidades de comprobación que proceden del "objeto" mismo. Si se parte de que estos supuestos vienen dados en una antropología, entendida como ciencia que se ocupa del ser viviente llamado "hombre", no debemos olvidar que sea lo que fuere que la misma haya descubierto como lo esencial del hombre, *sus ideas centrales sobre él habrán surgido de una postura filosófica inherente y fundamental*»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> H. TELLENBACH, *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*, México 1969 (=Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis), p. 9. En general, las mismas apreciaciones se pueden hallar en casi todos los eruditos en psiquiatría que se han avenido a inquirir sobre los principios de su técnica, aunque en tales circunstancias hayan debido echar mano a consideraciones que, excediendo el nivel específico de ese arte médica, les han llevado a instalarse en una instancia formalmente filosófica. Cfr. W. KÖHLER, *Psychologische Probleme*, Berlin 1933; P. GUILLAUME, *La psychologie de la forme*, Paris 1937, trad. españ. de A. Beret: *La psicología de la forma*, Buenos Aires 1947 (=Biblioteca Argos. El Espíritu Científico), pp. 230-263; C. FABRO C. P. S., *La fenomenologia della percezione*, 2a. ed., Brescia 1961, pp. 217-514; V. E. VON GEBSATTEL, *Prolegomena zu einer medizinischen Anthropologie*, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1954; y W. VON BAEYER, *Anthropologische und naturwissenschaftliche Grundlagen der Pharmako-Psychiatrie*, Stuttgart 1963.

Si bien enrolado en una tendencia supeditada a otras connotaciones teóricas, Rudolf Allers ha sido más conciso aún al momento de exponer un punto de vista similar, pero enfatizando ahora la necesidad de una consideración filosófica explícita de la psiquiatría, sobre todo a la luz de la importancia que revisten las denominadas *enfermedades mentales* en cuanto alteraciones de la vida humana: «Que la filosofía está interesada en la psiquiatría es algo que no se discute. Porque la filosofía debe tener en cuenta todos los hechos conocidos y todas las teorías propuestas; y las enfermedades mentales son, indudablemente, un hecho sobre el que la filosofía debe meditar [...] Si convenimos en que la antropología filosófica o filosofía de la naturaleza humana, es uno de los capítulos más importantes entre todos los que hacen al esfuerzo de interpretación filosófica, aceptaremos, obviamente, que la psiquiatría merece gran atención de parte del filósofo»<sup>3</sup>.

Los pareceres de Tellenbach y de Allers gozan de un amplio consentimiento entre sus colegas, al grado tal que sólo esporádicamente se tropieza con alguien que ponga en tela de juicio su validez. De hecho, es imposible que el psiquiatra se desentienda de un dato anterior y condicionante de toda su técnica médica, a saber: de la definición de hombre y del conocimiento relativo a la esencia y al obrar del animal racional. No obstante, han sido escasas las ocasiones en que los fundamentos filosóficos de la psiquiatría han sido objeto un análisis riguroso y exhaustivo. Quizás la afamada *Psicopatología general* de Karl Jaspers sea una de las escasas excepciones que resaltan en este aspecto, lo cual, por otra parte, es comprensible en virtud de su doble competencia como perito en medicina psicoterapéutica y como filósofo particularmente inquieto por las vicisitudes existenciales que afronta el ente humano en su devenir histórico<sup>4</sup>.

En razón de la necesidad que ostenta la psiquiatría de acudir a fundamentos filosóficos para su consolidación como hábito epistémico y técnico y para el cumplimiento de su cometido terapéutico, el retorno a la doctrina de Tomás de Aquino alienta un expectativa promisorio, sobre todo si se toma debida nota que el doctor dominicano ha desplegado una especulación penetrante en aras de la estipulación de aquello en que consiste el *subiectum* del conocer y del obrar psiquiátrico, es decir, de algo sin cuya precisión se torna ininteligible la especificación y la distinción de la disciplina que concita nuestras actuales preocupaciones.

El legado de Santo Tomás en este orden de cosas ofrece dos características que vale la pena puntualizar. En primer lugar, es evidente que el conocimiento experimental de la biología reunido hasta la Edad Media era ciertamente muy parco y deficiente en comparación con aquél que se ha acumulado en nuestros días. En segundo lugar, el Aquinatense no se ha abocado a estudiar los asuntos de esta índole con el mismo espíritu que impregna las encuestas recientes en derredor del estatuto epis-

<sup>3</sup> R. ALLERS, *Existentialism and Psychiatry*, Springfield 1961, trad. españ. de E. A. de Dobrynski: *Existencialismo y psiquiatría*, Buenos Aires 1963, pp. 15-16. Sin embargo, por más que esta actitud de Allers, como asimismo la anterior de Tellenbach, no sean de suyo objetables, todavía está por verse hasta dónde se justifica el recurso a la fundamentación de la medicina psiquiátrica en una antropología cuya especificación como ciencia filosófica estricta, a nuestro entender, sigue constituyendo un problema irresuelto por la filosofía contemporánea. Nuestra impresión personal acerca de las vicisitudes que encierra la especificación de la antropología como ciencia filosófica la hemos expuesto en el artículo previo «El problema de la constitución epistémica de la antropología»: *Espritu* XLIV (1995) 5-20.

<sup>4</sup> Cfr. K. JASPERS, *Allgemeine Psychopathologie*, 4. Aufl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1946.

témico de la psiquiatría, sino que los ha enfocado dentro de un contexto de razonamientos teológicos y filosóficos ordenados a otros fines. Ambas características explican algunas limitaciones de la contribución de Santo Tomás a la determinación del concepto de psiquiatría, pero no eliminan el rasgo que aquí nos incumbe rescatar: sus análisis son un expediente indispensable para poder establecer cuál es su *subiectum* y, a partir de ello, para la ulterior sindicación de los principios del método del examen psicopatológico y de la praxis psicoterapéutica.

Para adentrarnos en la concepción aquiniana del sujeto de la psiquiatría, es menester recuperar la tesis de Santo Tomás acerca del hombre como compuesto de cuerpo material y alma intelectual unidos substancialmente. Las fuentes de esta tesis se encuentran, ante todo, en el florilegio de escritos biológicos de Aristóteles y subsidiariamente en las opiniones de Alejandro de Afrodisias, de otros comentaristas neoplatónicos de la filosofía natural del Estagirita, de autores cristianos de la antigüedad —en particular, de Nemesio de Emesa, cuyo tratado *De natura hominis* Santo Tomás ha atribuido a San Gregorio de Nyssa—, de filósofos árabes y judíos traducidos al latín durante el medioevo y, probablemente, de naturalistas del mismo siglo XIII cuyas observaciones experimentales hayan llegado a conocimiento del maestro de la Orden de Predicadores.

Todavía no hay certeza sobre el peso que pudieron haber tenido en la psicología de Santo Tomás las elucubraciones de San Alberto Magno, uno de los mayores talentos de las ciencias naturales de aquellas jornadas. Con todo, la confluencia de distintas fuentes en la síntesis tomista no significa que en ella anide ningún sincretismo ni que Santo Tomás se haya constreñido a agrupar sentencias heredadas de sus predecesores, pues la revisión minuciosa de sus obras revela la existencia de ingeniosas conclusiones personales cuya paternidad no cabe retacearle. Baste mencionar tan sólo un capítulo clave de su psicología para convencernos de la originalidad de Santo Tomás en esta materia: sus estudios sobre el apetito sensorial, en los cuales se ha explayado con una profundidad novedosa de la cual, a nuestro entender, ha resultado la solución cabal del problema del sujeto de las enfermedades corpóreas. Estos estudios pudieron haber sido usufructuados fructíferamente por la psicoterapéutica contemporánea de no haber acontecido la escisión o el divorcio modernos entre las cavilaciones de los filósofos y aquéllas de los expertos en ciencias fisicomatemáticas. Más adelante tendremos ocasión de ver en qué medida descollante el estudio tomista del apetito sensitivo decide la índole del sujeto de la medicina psicoterapéutica.

Para captar la impronta de la teoría tomista acerca de los principios de la psiquiatría, se impone la inspección del sujeto que Santo Tomás ha asignado a esta técnica conforme a los cánones epistemológicos presentes en su filosofía. En ese trámite se podrá percibir el entroncamiento de la psiquiatría con los procedimientos curativos de la medicina humana y, al unísono, la peculiaridad de su sujeto como parte del sujeto común a todas las artes terapéuticas ordenadas a la superación de las enfermedades padecidas por el hombre en razón de la defectibilidad de su cuerpo orgánico<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En este trabajo hemos de limitarnos a versar sobre el problema de la terapéutica de las enfermedades psíquicas o psicósomas del hombre, mas sin que ello implique negar que los animales irracionales también sean pasibles de sufrir anomalías de esta clase. La biología viene dando cuenta del crecimiento de los conocimientos acerca de las afecciones morbosas del psiquismo de las bestias que, a su turno, pueden constituir un elemento de utilidad para la exploración de las terapias aprovechables en aras de la curación de al-

## 2. EL ACCIDENTE PREDICAMENTAL DE LA ENFERMEDAD Y EL CAMPO OPERATIVO DE LA MEDICINA PSICOTERAPÉUTICA

En este apartado abordaremos la consideración del problema clave de la medicina: el estatuto predicamental de la enfermedad, ya que sin ello no podríamos avanzar en el estudio del principio físico que decide la constitución de la psiquiatría, i. e., la condición psicosomática de su sujeto. De hecho, la estipulación del sujeto de la psiquiatría es el principio epistemológico del cual depende todo el desarrollo ulterior del conocimiento práctico propio de esta disciplina y aun de la eficacia curativa de sus terapias. Por consiguiente, tal estipulación o determinación del sujeto de la psiquiatría es el antecedente que ilumina las vías de la aplicación operativa de las técnicas psicoterapéuticas al ámbito de su competencia.

A nadie se le oculta que la precisión del sujeto de psiquiatría constituye un verdadero problema inmerso en una polémica densa y prolongada cuya proyección aumenta a medida que progresan las investigaciones de la ciencia de las llamadas *enfermedades mentales*, término éste que luego nos demandará un pronunciamiento acerca de su validez. A pesar de todo, está claro que la determinación del sujeto de esta disciplina médica recaba que nos percatemos de que la psicoterapéutica supone la existencia de anomalías al nivel psicosomático que afectan la salud del hombre y, además, que estas anomalías son verdaderas enfermedades discernibles mediante sus respectivas especificaciones patológicas.

La enfermedades o anomalías vigiladas por la psiquiatría exhiben la peculiaridad de no ser meramente orgánicas. Éste es un hecho certificado por la medicina desde tiempos muy remotos, pero contradicho empecinadamente por la biología comúnmente llamada *materialista*, ya que las propuestas de esta corriente se reducen a la búsqueda de un eslabón entre las funciones orgánicas y las exteriorizaciones de una conducta irregular o anormal donde se da por averiguado, si bien gratuitamente, que tales exteriorizaciones no pasarían de ser redundancias de ciertos movimientos corpóreos. Tributaria del sensismo en boga hacia fines del siglo XVIII (La Mettrie, Condillac, d'Holbach), revitalizada como la piedra angular de la ideología de Marx y coronada en el asociacionismo positivista y en el psicoanálisis de Freud, el materialismo biológico no ve en el hombre más que un complejo anatómico-fisiológico que absorbería todos sus componentes físicos, o sea, la totalidad de la estructura natural y de las acciones tendenciales del ente humano. Mas esta posición, aunque profusamente divulgada en nuestros días, carece de los más rudimentarios soportes científicos. La biología materialista se desploma frente a la prueba apodíctica de la existencia de un componente espiritual de la naturaleza del hombre —el alma intelectual— que se distingue realmente de su componente material —el cuerpo orgánico—, aunque con éste se halle realmente compuesto.

Ahora bien, la psiquiatría versa sobre un sujeto constituido por ciertas anomalías especificadas como verdaderas enfermedades; siendo esto así, las enfermedades que reclaman la atención de la medicina psiquiátrica, por tanto, se hallan incluidas dentro del espectro predicamental de la pasión. No obstante, dado que la significación de la voz *pasión* presenta no pocas dificultades para acomodarla al lenguaje contem-

---

gunas enfermedades psicosomáticas padecidas por los hombres, al menos por lo que toca a la *natura communis* del género unívocamente predicable del animal racional y de los animales desprovistos de razón.

poráneo de la medicina psiquiátrica, es menester que indagemos en torno de su concepto para comprobar por qué las enfermedades que interesan a los expertos en las artes terapéuticas se asimilan a una de las variantes de la noción antecedente a la prolación de dicha palabra.

La filosofía peripatético-escolástica define la pasión predicamental como aquel accidente por el cual un sujeto se convierte en paciente en virtud de la acción de un agente<sup>6</sup>. Según es sabido, la tradición de esta teoría tiene su origen en las especulaciones lógicas y metafísicas de Aristóteles. Si bien en el libro aristotélico de las *Categorías* la pasión apenas ha merecido una breve descripción mediante la indicación de algunas de sus propiedades<sup>7</sup>, en la *Física*, en cambio, encontramos al Estagirita ofreciéndonos una información detallada sobre la pasión y sus vínculos con el movimiento<sup>8</sup>. No obstante, ha sido en el libro  $\Delta$  de la *Metafísica* donde Aristóteles nos ha transmitido las cuatro acepciones bajo las cuales se engloba todo lo pertinente a la pasión. He aquí sus palabras: «Pasión significa [a] una cualidad respecto de la cual una cosa puede ser alterada, como lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, lo pesado y lo liviano y otras cosas semejantes. [b] Significa también la actualización de esa alteración. [c] Significa también las alteraciones y movimientos perjudiciales, sobre todo los perjuicios dolorosos. [d] Igualmente son pasiones las calamidades y los grandes dolores»<sup>9</sup>. Tal el apretado resumen del sentir de Aristóteles en torno de la pasión.

De acuerdo al temperamento aristotélico, la enfermedad se yergue ante nuestros ojos como una cierta pasión. Pero la cuádruple significación de la pasión consignada

<sup>6</sup> «Passio est id, quo aliquid constituitur patiens: patitur autem, in quantum recipit influxum agentis seu actionem. Passio accurate respondet actioni: sicut actio est productio effectus in passo, ita passio est receptio effectus ab agente» (I. A. GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, n. 193, ed. 13a recognita et aucta ab E. Zenzen O. S. B., Barcinone-Friburgi Brisgoviae-Romae-Neo Eboraci 1961, vol. I, p. 180). Acerca de la noción tomista de pasión, consúltense TH. PÈGUES O. P., *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Toulouse-Paris 1906-1912, t. VII, per totum; J. LE ROHELEC C. S. SP., «La théorie des passions chez saint Thomas»: *Revue de Philosophie* XXII (1913) 306-316; M. MAIER, *Die Lehre des Thomas von Aquino «De passionibus animae» in quellenanalytischer Darstellung*, Münster i Westf. 1912; G. P. BLANCO, «El concepto de pasión en Santo Tomás»: *Sapientia* III (1948) 128-146; e I. M. RAMÍREZ O. P., *De passionibus animae*, Matriti 1973: *Opera omnia*, ed. V. Rodríguez O. P., t. V.

<sup>7</sup> Cfr. *Categ.* 9: 11 b 1-6. Dejamos a un lado la cuestión de la autenticidad de este libro y aun la cuestión subsiguiente de la aparente interpolación del párrafo que abarca los renglones 11 b 10-16 de la edición preparada por Bekker en la primera mitad del siglo XIX, acerca de la cual habla L. Minio-Paluello en su versión de *Aristotelis Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. 5a, Oxonii 1974 (=Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), p. V. Vide etiam H. BONITZ, *Index aristotelicus*, s. v.  $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$ : *Aristotelis opera*, ex recensione I. Bekkeri editid Academia Regia Borussica, Berolini 1831-1870, vol. V: 555 b 60 - 557 b 18. Por lo que incumbe al debate contemporáneo sobre la autenticidad de las *Categorías*, nos remitimos a la bibliografía indicada en nuestro artículo anterior «El significado de la contrariedad»: *Sapientia* XLIX (1994) 338 nota 4.

<sup>8</sup> Cfr. *Phys.*  $\Gamma$  3: 202 a 21 - b 22.

<sup>9</sup> *Metaphys.*  $\Delta$  21: 1022 b 15-21. Cfr. *Aristotelis Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz, Bonnae 1848-1849, vol. II, pp. 268-269. No vemos motivos filológicos ni filosóficos para traducir  $\pi\alpha\theta\omicron\varsigma$  por *modificación*, como lo ha hecho H. Zucchi en su edición de ARISTÓTELES, *Metafísica*, Buenos Aires 1978 (=Biblioteca de Filosofía), p. 262, pues no hay duda que la pasión modifica accidentalmente al sujeto donde inhiere; mas es evidente que en este texto aristotélico se alude a la pasión con un rigor y una especificidad que exceden la significación vaga de una modificación indeterminada. En definitiva, todo accidente es una modificación de la οὐσία, pero la pasión no es una modificación así como así.

en el libro  $\Delta$  de la *Metafísica* señala que la enfermedad no es una pasión cualquiera. Esto ha sido notado por Tomás de Aquino al comentar el pasaje transcrito, habiendo entendido que los cuatro modos de la pasión enumerados por Aristóteles comportan una discriminación que no debe ser negligida si se desea evitar la caída en equívocos o en errores cuando se investiga la naturaleza de este predicamento. De ahí que la catalogación de las enfermedades dentro de algunos de esos modos de la pasión sea posible gracias a que las distinciones esgrimidas por Aristóteles aventan la confusión de dichas afecciones con otros modos del padecer que no son equiparables a aquello de lo cual se ocupa el conocimiento y el arte curativa de la medicina.

Según Santo Tomás, el primer modo de la pasión puntualizado por Aristóteles corresponde a la tercera especie de cualidad, esto es, a la simple alteración de un ente corpóreo capaz de recibir un accidente a la manera del calor, del frío, de la blancura, de la dulzura, etc<sup>10</sup>. El segundo modo de la pasión es la misma alteración en acto de un sujeto producida por la cualidad accidental que le sobreviene en un instante determinado: ser cálido, frío, blanco, dulce, o lo que fuere, en cuyo caso la pasión ya no es una especie de cualidad, sino el accidente específico constituido por el término de la acción de un agente en un paciente: «Et sic passio est unum praedicamentum», expresa el Aquinate<sup>11</sup>. El tercer modo de la pasión coincide con la especificación de la enfermedad tal como le incumbe estudiarla la medicina. Por eso Santo Tomás ha declarado que no cualquier clase de alteración es una verdadera pasión, porque el concepto propio de pasión de predica más ajustadamente de aquellas afecciones «que son nocivas, que terminan en algo malo y que son de lamentar, como las alteraciones entristecedoras, pues no se dice que algo padezca en cuanto se sana, sino en tanto se enferma, o también porque [al paciente] le acaece algo perjudicial, y esto es razonable»<sup>12</sup>. ¿Por qué es razonable considerar la pasión como una alteración nociva o perjudicial del sujeto que la acoge? Sencillamente, porque consideramos más propiamente como un paciente a quien sufre una alteración que deteriora su salud y no a quien no la sufre ni a alguien ya curado de una dolencia: «El paciente, luego, por la acción de un agente, es llevado desde su disposición natural a una disposición semejante a la del agente. Así, más propiamente se dice que alguien padece en la medida en que se le sustrae algo que le conviene y mientras obre en él una disposición contraria, y no a la inversa»<sup>13</sup>. Es evidente que en este planteo aristotélico-tomista de la pasión, considerada *stricto sensu*, existe un rasgo que ha de tenerse permanentemente en cuenta: la pasión implica un deterioro de la naturaleza del sujeto paciente. El cuarto modo de la pasión, por fin, encierra sólo una diferencia de grado en relación con el anterior, pues también se consideran pasiones, enseña Santo Tomás en pos de Aristóteles, «no cualesquiera alteraciones nocivas, sino asimismo aquéllas que alcanzan la magnitud de lo pernicioso, como las grandes calamidades y las grandes tristezas». Siempre siguiendo de cerca los análisis del jefe del Liceo, Santo Tomás ha dado razones de este parecer filosófico: «También la alegría

<sup>10</sup> Cfr. *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1065. «Etiam qualitates dicuntur passiones substantiarum mobilium, secundum quas corpora per alterationem mutantur, ut calidum, frigidum, et huiusmodi» (*Ibid.*, lect. 16, n. 993). Vide ARISTÓTELES, *Metaphys.*  $\Delta$  14: 1020 b 8-12.

<sup>11</sup> *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1066.

<sup>12</sup> *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1067.

<sup>13</sup> *In V Metaphys.*, lect. 20, *ibid.*

excesiva se vuelve nociva, como cuando, por exceso de alegría, algunos están enfermos o muertos y, de manera semejante, cuando la sobreabundancia de prosperidad llega a ser dañina para quienes no saben hacer uso de ella buenamente»<sup>14</sup>. Tal lo que ha sugerido a Santo Tomás la lectura del texto del libro  $\Delta$  de la *Metafísica* donde Aristóteles ha expuesto la noción de pasión; pero reparemos en esto: el santo doctor ha ilustrado los dos últimos modos de la pasión con ejemplos de alteraciones de la salud cuya terapia hoy es asumida por la psiquiatría.

Santo Tomás nos ha suministrado todos los ingredientes necesarios para sindicar en qué sentido la enfermedad es una pasión. La enfermedad no es una pasión si reside en un individuo singular como una forma puramente dispositiva, pues así sería una pasión con arreglo al primero de los modos del padecer indicados por Aristóteles; mas allí no hay tanto una enfermedad cuanto una cierta propensión del sujeto a contraerla. Este modo del padecer, entonces, es una suerte de capacidad de recepción de una pasión enfermiza, pero no una enfermedad en acto. El segundo modo de la pasión, a su turno, es equiparable a la enfermedad ya actualizada en el sujeto receptor, mas no necesariamente, porque ese modo envuelve por igual las afecciones defectivas y las perfectivas. Los otros dos modos restantes de la pasión, por último, sí están reservados para mencionar las afecciones enfermizas propiamente tales: la pasión es una alteración que deteriora al paciente —tercer modo de la pasión— y que puede adquirir la cuantía de una calamidad —cuarto modo—, a la manera, por ejemplo, de una epidemia que cause estragos en una población.

De acuerdo a este criterio, la enfermedad se da como tal recién cuando la pasión ocasiona un daño al paciente, o sea, en tanto esté impregnada de la morbosidad que perjudica la salud del sujeto afectado por la acción de un agente lesivo. No es otra cosa lo que ha inducido a Santo Tomás a enfatizar que la pasión propiamente dicha recaba una alteración que deteriore al sujeto por la recepción del influjo de una causa eficiente o, si se prefiere, su transmutación imperfectiva: «Para la razón de pasión se requiere que la cualidad introducida sea extraña y que la cualidad suprimida sea connatural. Esto sucede por aquello que la pasión comporta una cierta victoria del agente sobre el paciente. Pero todo lo que es vencido es algo así como sacado fuera de sus términos propios y llevado a un término ajeno. Es por eso que las alteraciones, que tienen lugar allende la naturaleza de lo alterado, se dicen más propiamente pasiones, como ocurre con las enfermedades más que con las curaciones, según se prueba en el libro II del Damasceno y en el libro V de la *Metafísica* del Filósofo»<sup>15</sup>. Por supuesto, toda *infirmitas* implica una franca imperfección, porque una pasión tal siempre abroga una cualidad determinada que, previamente a la recepción de la enfermedad, traslucía una perfección intrínseca al paciente: la salud.

### 3. ENFERMEDAD Y CORPOREIDAD

Las pasiones morbosas, las alteraciones enfermizas de cualquier cuerpo viviente y aun del hombre mismo, tienen como sujeto un órgano material apto para recibir la acción de una causa eficiente que mude la disposición natural a la salud de ese ór-

<sup>14</sup> *In V Metaphys.*, lect. 20, n. 1068.

<sup>15</sup> *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 1a. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphys.*  $\Delta$  21: 1022 b 15-21; et SANCTVS IOANNES DAMASCENVS, *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 941.



gano o del compuesto hilemórfico en su totalidad. Las artes clínicas y quirúrgicas se han aplicado consuetudinariamente a su curación en orden a procurar la devolución al enfermo del bien corpóreo quebrantado por aquellas anomalías. Merced a su desarrollo moderno, la medicina, además, también ha ahondado en el área de la patología psicosomática, donde hacen eclosión una dilatada gama de enfermedades que acarrear perturbaciones orgánicas y anímicas con perjuicio para el cuerpo, ya en su estructura anatómica, ya en sus funciones fisiológicas, y aun para el comportamiento del sujeto enfermo, de modo que suelen repercutir nocivamente en el ejercicio de diversos actos del paciente afectado por algunos movimientos defectivos.

El examen de la ingerencia de factores psíquicos y somáticos en la gestación de las pasiones enfermizas ha sido incentivado en los tiempos hodiernos merced a la aparición de instrumentos de experimentación otrora inexistentes, pero estas anomalías, empero, ya venían siendo investigadas desde épocas bastante remotas. Sin ir más lejos, la biología de Aristóteles había propugnado la necesidad de la unión substancial del cuerpo y del alma para la producción de las reacciones emocionales hoy atendidas por la medicina psicoterapéutica. No obstante, debemos a Santo Tomás el haber acertado en el nudo gordiano que explica la índole de los movimientos al estilo de los antedichos.

La teoría tomista de las enfermedades psicosomáticas se funda en lo siguiente: tomada según su significación propia, la pasión es un movimiento de alteración. No es un movimiento local ni un movimiento de aumento o disminución: es la afección producida por el advenimiento de una forma accidental nociva que expulsa del sujeto receptor una forma salubre contraria que preexistía al advenimiento de la enfermedad: «La pasión no es sino según el movimiento de alteración, ya que en el movimiento local no se recibe algo inmovible, sino que lo mismo movable es recibido en algún lugar. En el movimiento de aumento y disminución, además, se recibe o se rechaza, no la forma, sino algo substancial, como el alimento, de cuya adición o sustracción se siguen la grandeza o la pequeñez cuantitativas. Pero en la generación y en la corrupción no hay movimiento ni contrariedad, a no ser por una alteración precedente, y así sólo según la alteración hay propiamente pasión, en tanto una forma contraria es recibida y otra expulsada»<sup>16</sup>. Estas precisiones de Santo Tomás, inspiradas en la filosofía natural de Aristóteles, han condicionado la evolución posterior de sus análisis de los movimientos pasionales.

Santo Tomás no ha ignorado que, en las locuciones vulgares, la mención de las afecciones pasionales suele adquirir una significación impropia, como cuando en el lenguaje común se alude a la pasión a la manera de un movimiento que no incluye la alteración. Santo Tomás ha juzgado que, en tales casos, la alusión a la pasión se efectúa con arreglo a un sentido metafórico o alegórico: «En su acepción propia, la acción lleva impresa una cierta abolición, en cuanto el paciente muda su cualidad original en orden a [la recepción] alguna cualidad contraria, ampliándose así el nombre de pasión según el modo de hablar en uso, de manera que también se dice padecer cuando, en cualquier circunstancia, algo es impedido de aquello que le compete, como ocurre al decirse que un cuerpo grave padece al impedirsele su movimiento de caída, o cuando el hombre padece al prohibírsele hacer su voluntad»<sup>17</sup>. En estos e-

<sup>16</sup> *De verit.* q. 26 a. 1 resp. Cfr. *In III Sent.*, loc. cit., *ibid.*

<sup>17</sup> *De verit.*, loc. cit., *ibid.*

jemplos se aprecia la impropiedad de considerar tales movimientos como pasiones, porque, propiamente hablando, no hay alteración en la caída de la piedra que, debiendo precipitarse por la fuerza atractiva de la gravedad, es impedida por un agente extrínseco; ni tampoco en el hombre que, deseando obrar, es sofrenado en su intención por algo que no le permite ejercer la operación deseada.

En pos de Aristóteles, Santo Tomás ha afirmado que la alteración es un movimiento cuyo sujeto debe poseer necesariamente la esencia propia de un cuerpo natural. Por esta razón, la alteración, un movimiento predicado de toda pasión en su acepción más rigurosa, acontece sólo en el ámbito entitativo de las cosas materiales que tienen ser en acto. Mas si esto es así, dado que la pasión exige siempre un ámbito operativo donde haya movimiento y contrariedad, el sujeto de tal afección, también hablando con propiedad, no puede ser una substancia absolutamente inmateral: debe ser un ente corpóreo, o sea, eso mismo que la escolástica medieval ha denominado *materia secunda*. Santo Tomás nunca se ha apartado de esta teoría: «El movimiento no acontece sino en los cuerpos y la contrariedad de las cosas y de las cualidades solamente en las cosas engendrables y corruptibles. De ahí que sólo de esta manera se pueda padecer en un sentido propio, por lo cual el alma, al ser incorpórea, no puede padecer de este modo; sin embargo, si ella recibe algo, no lo recibe mediante una transmutación desde algo contrario hacia algo contrario, sino por el simple influjo del agente, de la misma manera que el aire es iluminado por el sol»<sup>18</sup>. Tales los datos que aglutinan el meollo de la doctrina tomista del sujeto de la psiquiatría: el alma humana es esencialmente impasible, lo que implica que no pueda enfermarse, al menos en tanto la enfermedad sea entendida como una pasión propiamente dicha o, mejor todavía, en un sentido estricto y restricto.

La impasibilidad esencial del alma depende de su impotencia para oficiar como sujeto de movimientos asimilables a la alteración, pues, como dice Santo Tomás, «Para que haya alteración, de parte de lo alterado se requiere que sea una cosa subsistente por sí [misma], ya que, de otro modo, no podría ser sujeto de movimiento; y también que sea un cuerpo, por cuanto sólo tal [cosa] se mueve, según se prueba en el [libro] VI de los *Físicos*; y, ulteriormente, que tenga una naturaleza sujeta a la contrariedad, porque la alteración es un movimiento entre cualidades contrarias»<sup>19</sup>. Es por ello que el mero recibir todavía no es padecer, a no ser que se trate de la recepción de algo que contraría una cualidad naturalmente propia del sujeto receptor, de donde la materia no es sujeto de pasiones en un sentido propio, esto es, en la medida en que la cualidad que pueda recibir no la prive de otra que naturalmente le compete poseer: «La materia tampoco puede padecer *per se*, en tanto el padecer sucede por la remoción de algo de la substancia [receptora], toda vez que el padecer se dice [al modo de un pasaje] de lo contrario a lo contrario; pero según que el padecer signifique solamente el recibir, así a la materia le conviene padecer por sí misma»<sup>20</sup>. La  $\psi\lambda\eta$  o *materia prima* no es sujeto de pasión pues, en cuanto tal, carece de ser en acto, el cual sólo le adviene en tanto se halle compuesta con una forma substancial. Consecuentemente, la enfermedad, tal como la encara el arte de la medicina, no anida propiamente ni en la *materia prima* del hombre, el sujeto último de todos

<sup>18</sup> *De verit.*, loc. cit., ibid.

<sup>19</sup> *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 1a. Cfr. ARISTOTELES, *Phys.* Z 4: 234 b 10-20, et  $\Theta$  5: 257 b 1.

<sup>20</sup> *In IV De div. nomin.*, lect. 21, n. 560.

los cambios que puedan inmanecer a su naturarleza, ni tampoco en el alma humana, ya que su positiva inmaterialidad y su espiritualidad la revelan incapaz de sufrir cualquier tipo de alteraciones.

Para Santo Tomás, luego, el sujeto propio de movimientos pasionales, cuales las enfermedades que demandan la atención de la medicina, no puede ser una cosa del todo inmaterial, sino forzosamente un cuerpo físico, una substancia sensible: «Dicendum quod, proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati [...] Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est»<sup>21</sup>. Ciertamente, si la pasión, en un sentido estricto, implica la supresión de una cualidad inherente en su sujeto —tal como la enfermedad comporta la remoción de la salud—, esto no puede suceder sin que acarree una mutación corpórea: «Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem»<sup>22</sup>. Más rigurosamente aún, cabe asegurar que las pasiones y las enfermedades propiamente dichas tienen su sujeto en un compuesto hilemórfico: «Pati, secundum quod est cum abiectioe et transmutatione, proprium est materiae: unde non invenitur nisi in compositis ex materia et forma»<sup>23</sup>; o bien: ««Passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis»<sup>24</sup>. Éste es el dato capital de la teoría aristotélico-tomista de las pasiones morbosas que pueden afectar al hombre: el sujeto pasible es la *materia secunda* o el cuerpo natural del viviente humano en acto, pero no su *materia prima* ni su alma o forma substancial, pues aquélla no puede obrar como el sujeto próximo de ningún padecimiento y ésta, al ser absolutamente inmaterial, es esencialmente inalterable.

La médula de la concepción tomista de la pasión y del sujeto de la psiquiatría, reside, pues, en esto: *proprie et per se*, la pasión es una alteración corpórea<sup>25</sup>. Si se echa mano a la noción de pasión para atribuirle a alguna afección del alma humana, ello sólo puede darse por alguna de estas dos razones: o bien porque se considera que el alma del hombre sería una substancia material material —opinión a todas luces falsa—, o bien porque se le asigna metafóricamente un cierto padecer por analogía con el padecimiento corpóreo, que es el padecer *stricto sensu*. Pero el alma humana, que es una substancia inmaterial incompleta, no puede padecer *per se*. Todo su padecer, en la medida en que sea lícito hablar de este modo, le viene de su condición de forma del cuerpo orgánico del hombre al que está substancialmente unida. Por esta causa, habiendo negado que nuestra alma padezca *proprie et per se*, Santo Tomás ha aseverado que únicamente puede padecer *per accidens*, lo cual reclama una pertinente aclaración.

<sup>21</sup> *De verit.* q. 26 a. 2 resp. Aunque en apariencia pueda sonar redundante, apuntemos que en todo este argumento tomista se alude al cuerpo físico o natural, ya que es bien sabido que la noción de cuerpo no se predica solamente de las substancias materiales sensibles, sino incluso, aunque por analogía con éstas, de los llamados *corpos matemáticos*, cuales las figuras geométricas, al estilo del cubo, del paralelogramo, del poliedro, del cilindro, etc.

<sup>22</sup> *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 resp.

<sup>23</sup> *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 1um.

<sup>24</sup> *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 1um. Cfr. *In VI Phys.*, lect. 5, n. 10; *In VIII Phys.*, lect. 10, n. 2; *In II De anima*, lect. 11, n. 365; *In II Ethic.*, lect. 5, n. 292; *In IV Ethic.*, lect. 17, n. 869; *In VII Ethic.*, lect. 3, n. 1351.

<sup>25</sup> Para una primera aproximación a la noción de alteración en la filosofía natural de Santo Tomás, véanse *In VII Phys.*, lect. 5, n. 1; et *In I De generat. et corrupt.*, lect. 10, n. 2. Cfr. I. A. GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, nn. 391-394, vol. I, pp. 328-330.

El padecimiento *per accidens* del alma humana ha sido afirmado por Santo Tomás en virtud de la impasibilidad que le atañe *per se* como substancia inmaterial y como forma substancialmente unida al cuerpo del hombre: «Toda vez que el alma es algo incorpóreo, a ella propiamente no le concierne el padecer, a no ser porque se aplica al cuerpo». Mas la *applicatio* del alma al cuerpo reviste dos modalidades. La primera de ellas depende de la esencia misma del alma: el alma es de suyo la forma del cuerpo; por ende, en tanto se halle substancialmente unida al cuerpo que informa, no puede padecer por sí misma, sino *per accidens*, esto es, en la medida en que, como toda forma, se mueve o es movida en consonancia con el movimiento del sujeto movable, que no es ninguna de sus partes aisladamente considerada, sino el compuesto hilemórfico completo<sup>26</sup>. La segunda modalidad del padecer *per accidens* del alma no incide en su esencia, sino en las operaciones ejercidas a través de los órganos corpóreos que ella vivifica; pero, por este lado, también sólo accidentalmente el alma puede padecer por razón de la movilidad inherente a las potencias inferiores —los sentidos—, cuyos actos no pueden ser ejercidos como no sea en función de ciertas partes orgánicas del sujeto movable, si bien en tal circunstancia, más que como un sujeto paciente, el alma obra como un agente operativo: «Ideo secundum eas [=potentias sensitivas] anima non patitur, sed magis agit»<sup>27</sup>. La conclusión de Santo Tomás, luego, es ésta: en el alma humana se da un cierto padecer; mas no en cuanto a su substancia espiritual, que permanece esencialmente impassible, sino en virtud de las potencias sensitivas, como ya antes lo había expresado Aristóteles, lo cual no podría darse al margen del sujeto alterable, que es el compuesto de materia y forma, mas nunca la substancia propia del alma intelectual misma, pues su naturaleza positiva y excluyentemente inmaterial le impide actuar al modo de sujeto del movimiento de alteración —un movimiento que constituye la esencia de las afecciones morbosas—, dado que éste requiere indefectiblemente una transmutación corpórea<sup>28</sup>.

El alma humana no puede padecer *proprie et per se*. Padece solamente *per accidens* en tanto el sujeto movable o alterable sea una cosa compuesta, lo que acontece en razón del cuerpo material. Santo Tomás ha estimado que este padecimiento *per accidens* del alma humana se produce de dos modos distintos que fundan la institución correlativa de dos especies de pasiones: la pasión corpórea y la pasión animal. El fundamento de esta distinción radica en que, si observamos el acto que causa la alteración pasional de un sujeto hilemórfico compuesto de cuerpo y alma, podemos detectar paralelamente una doble relación del alma con el cuerpo: «Aquello compuesto de materia y forma —dice Santo Tomás— obra por razón de la forma, así como padece por razón de la materia: por tanto, la pasión comienza por la materia y en cierto modo pertenece *per accidens* a la forma; mas la pasión del paciente deriva del agente, porque la pasión es efecto de la acción»<sup>29</sup>. Asentado este principio del padeci-

<sup>26</sup> «Vnde sic anima non patitur per se, sed per accidens, sicut aliae formae moventur motis subiectis compositis» (*In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 2a).

<sup>27</sup> *In III Sent.*, loc. cit., ibid.

<sup>28</sup> «Sed quia huiusmodi vires [=potentiae sensitivae] non sunt subsistentes, sed formae organorum corporalium, ideo non dicitur pati per se, neque anima secundum eas, sed per accidens, inquantum compositum patitur, ut dicitur in I *De anima*» (*In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 resp. 2a). Vide ARISTOTELES, *De anima* A 3: 406 a 30-33 et A 4: 408 a 30-34. Cfr. P. SIWEK S. I., *La psycho-physique humaine d'après Aristote*, Paris 1930 (=Collection Historique des Grands Philosophes), pp. 121-150.

<sup>29</sup> *De verit.* q. 26 a. 2 resp.

miento *per accidens* del alma del hombre, Santo Tomás ha pasado luego a estudiar la doble especificación de las alteraciones que pueden tener lugar en los compuestos de cuerpo y alma.

La pasión corpórea se inicia en el cuerpo y termina en el alma, que a él está unida como su forma substancial. Santo Tomás nos ha brindado un ejemplo de este padecimiento: una herida que lesiona al cuerpo implica una verdadera pasión, pues tal lesión debilita la unión del cuerpo y del alma, ya que el sujeto directamente afectado por esa herida —el paciente *per se*—, es el mismo órgano afectado; pero no por ello el alma deja de padecer *per accidens*. ¿En qué sentido? En la medida en que, según su mismo ser, se halla substancialmente unida al cuerpo, por cuanto el mismo cuerpo es capaz de recibir una afección hiriente en tanto esté vivificado por tal alma<sup>30</sup>. La pasión animal, en cambio, registra el movimiento opuesto: la afección empieza en el alma, que es el motor del cuerpo, y termina en éste. La ira, el temor y otras emociones similares delatan que el alma padece *per accidens*, porque el principio próximo del conocimiento y del movimiento tendencial del hombre no es la misma substancia del alma en cuanto tal, sino sus potencias aprehensivas y apetitivas, ya que, de acuerdo a una de las cláusulas descollantes de la metafísica tomista, ninguna substancia creada es inmediatamente operativa en virtud de su propia esencia, toda vez que su obrar depende inmediatamente de sus potencias ordenadas a sus actos respectivos. Pero la inherencia de estas pasiones en su sujeto propio no acontece sin que el cuerpo trasunte determinadas modificaciones —v. gr., la ruborización, la aceleración del ritmo cardíaco, las contracciones musculares, etc.—, que denuncian la obediencia del móvil, el propio cuerpo, con respecto a su motor, es decir, el alma a él unida como su forma substancial<sup>31</sup>. Las consideraciones de este texto de las cuestiones ordinarias *De veritate* habrán de jugar un papel relevante en la determinación del sujeto de la medicina psicoterapéutica.

Pues bien: si el alma únicamente *per accidens* puede padecer, y siempre por razón del cuerpo que sufra una transmutación o alteración, ¿cabe hablar propiamente de *enfermedades mentales* o, más todavía, de enfermedades cuyo sujeto próximo estaría desprovisto de órganos corpóreos? Si nos remitimos a la doctrina de Santo Tomás recién colacionada, caeremos en cuenta que las afecciones enfermizas ponen invariablemente al descubierto que el cuerpo puede padecer *per se*, pero el alma sólo puede padecer *per accidens*. Si partimos del hecho de que la enfermedad se predica al modo de una pasión, tal como lo han estipulado en su momento Aristóteles y el Aquinate, no existe posibilidad alguna de una enfermedad puramente espiritual, porque no hay modo de que el alma humana, una substancia espiritual o positivamente inmaterial, padezca *per se*. En consecuencia, las enfermedades de las cuales se ocupa la psiquia-

<sup>30</sup> «Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Vno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma: et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima; et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur» (*De verit.*, loc. cit., *ibid.*).

<sup>31</sup> «Alio modo ita quod [passio] incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilia sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum moti motoris. Et sic corpore transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens» (*De verit.*, loc. cit., *ibid.*).

tría deben ser vistas como pasiones de un compuesto hilemórfico cuya naturaleza excluye que su forma substancial —el alma intelectiva— pueda ser el sujeto propio de las alteraciones sufribles en mérito a la organicidad en que se funda todo deterioro concebible al modo de una afección morbosa. Pero esta tesis de Santo Tomás no se podría entender en todos sus alcances si no se tuviera presente su oposición frontal a todos los intentos enderezados a querer ver también en nuestra alma un compuesto hilemórfico.

#### 4. LA CONFUTACIÓN TOMISTA DE LA TEORÍA DE LA COMPOSICIÓN HILEMÓRFICA DE LAS SUBSTANCIAS ESPIRITUALES Y SU IMPORTANCIA EN EL ÁMBITO PSIQUIÁTRICO

Algunos autores han creído que las enseñanzas de Santo Tomás relativas al padecimiento *per accidens* del alma humana cerraría definitivamente las puertas para interpretar correctamente la naturaleza de aquellas enfermedades que la psiquiatría contemporánea califica con el adjetivo *mentales*. Esos autores han estimado imprecavidamente que el tomismo no daría cabida a las *enfermedades mentales* que constituyen la materia de las artes psicoterapéuticas, por lo cual se han sentido empujados a recusar la doctrina aquiniana como un expediente vetusto ya del todo superado por las conquistas modernas de la ciencia médica. Pero hay un argumento de innegable contundencia que nos manda reivindicar los principios de la filosofía de Santo Tomás para justificar la obra curativa de la psiquiatría sobre la bases de estos mismos principios, con el agregado de que es merced a tales principios, precisamente, que nuestra disciplina obtiene su debida configuración como terapia apropiada de los disturbios mencionados. En la raíz del argumento a que nos referimos se halla la encendida crítica que Santo Tomás ha dirigido contra una corriente del pensamiento medieval que ponía un componente material en las substancias espirituales y, por tanto, en la misma alma humana.

En la época en que viviera Santo Tomás, el representante más eminente de la posición que propugnaba la composición hilemórfica de las substancias espirituales ha sido su amigo San Buenaventura. Tratando del alma del hombre, el maestro franciscano ha pensado que todos los entes de este mundo constarían de materia y forma. El alma humana no sería una excepción, por más que San Buenaventura haya apreciado que la forma substancial del hombre contendría una *materia spiritualis* dotada de un refinamiento ausente en las almas de los animales irracionales y en cualquier otra forma substancial de menor jerarquía óptica que la nuestra. Por cierto, esta actitud bonaventuriana de ningún modo podía compaginarse con la doctrina aquiniana de la naturaleza del alma humana.

El Doctor Seráfico ha desechado drásticamente la inmaterialidad de nuestra alma tal como la ha concebido Santo Tomás. Para éste, el alma humana carece absolutamente de toda materia, por más que en ella permanezcan las composiciones de la substancia y de los accidentes, del acto y de la potencia y de la esencia y del ser. A la inversa, San Buenaventura suponía que, además de estas clases de composiciones, el alma intelectiva del hombre también acogería una composición de la materia y de la forma; pero interesa indicar que su opinión ha buscado apoyarse en algo que Santo Tomás, como acabamos de verlo, no ha admitido de ninguna manera: que nuestra alma padecería *per se* una serie de afecciones que no pueden tener su sujeto en una substancia del todo inmaterial. He aquí la teoría de San Buenaventura: «Algunos dijeron que ningún alma, ni racional ni brutal, tiene materia, pues son espíritus sim-

ples; no obstante, dijeron que en el alma racional hay una composición de aquello por lo cual es y de lo que es [*ex quo est et quod est*], porque la misma [alma] es algo [*hoc aliquid*], a lo cual le es nato subsistir por sí y en sí. Pero, habida cuenta que es palmario que el alma racional puede padecer, obrar y mudar de una propiedad a otra y subsistir en sí misma, no parece que esto baste para decir que en ella solamente hay una composición de aquello por lo cual es y de lo que es, sino que debe añadirse en ella la composición de materia y forma»<sup>32</sup>. Según San Buenaventura, el padecimiento *per se* del alma humana se confirmaría mediante una razón metafísica: el principio *a quo* de una creatura como el animal racional es un principio material; mas, dado que los principios de la creatura lo serían igualmente de todo el compuesto, el alma del hombre no podría excluir la presencia de dicho principio material en su substancia. Nuestra alma, por ende, tendría en la materia uno de sus componentes: «Cum igitur principium a quo est fixa existentiae creaturae in se sit principium materiale, concedendum est animam humanam materiam habere»<sup>33</sup>.

Especulativamente distanciado de Santo Tomás, San Buenaventura ha estado convencido de que el alma humana podría ser *per se* sujeto de pasiones, y esto, de acuerdo al maestro franciscano, porque el hombre, substancia compuesta de materia y forma, es un ente unitario cuyos componentes físicos serían también componentes de las partes del compuesto —el cuerpo y el alma—, de manera que, siendo el alma humana sujeto de movimientos al estilo de las alteraciones, como la tristeza y la alegría, solamente habría de serlo en tanto posea una composición intrínseca de forma y materia: «Todo aquello que según su mutación es susceptible de contrarios, es algo [*hoc aliquid*] y una substancia por sí misma subsistente en razón del género, y toda [cosa] tal es compuesta de materia y forma; pero, según su mutación, el alma es susceptible de alegría y tristeza; luego, el alma racional es compuesta de materia y forma»<sup>34</sup>.

Étienne Gilson ha compendiado la posición de San Buenaventura en medio de la frondosa querrela medieval acerca de la composición de las substancias espirituales creadas diciendo lo siguiente: «El alma humana está sujeta al cambio; el alma humana es una substancia individual; el alma humana está compuesta de forma y materia, siendo ello lo que también nos permitirá definir con más precisión las condiciones de su individualidad»<sup>35</sup>. Pero es notorio que Santo Tomás no podía suscribir un planteo de esta factura<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 concl.: *Opera omnia*, ed. Collegii Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1882, vol. II, p. 414.

<sup>33</sup> *In II Sent.*, loc. cit.: *Ibid.*, p. 415.

<sup>34</sup> *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 ad 5um: *Ibid.*, p. 414.

<sup>35</sup> É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e. éd., Paris 1943 (=Études de Philosophie Médiévale IV), p. 2588; cfr. pp. 256-260.

<sup>36</sup> Como se puede notar, el error clave de la posición bonaaventuriana estriba en la transpolación indebida de la composición física de materia y forma a un ámbito entitativo que desborda el género de las cosas corpóreas, porque la materia no es principio de ninguna entidad de índole exclusivamente espiritual. La ojeriza antiaristotélica de la primera escuela franciscana, en la cual San Buenaventura se ha enrolado como uno de sus animadores más entusiastas, ha jugado una mala pasada a sus voceros, quienes no parecen haber comprendido que el hilemorfismo de la filosofía peripatética nunca ha alentado la pretensión de querer extenderse al plano metafísico. La propia metafísica de Aristóteles aventaba toda posibilidad de prolongar al orden espiritual las determinaciones ónticas fundadas en la composición de la materia primera y de la forma substancial, por cuanto el Estagirita había dejado claramente asentado que los entes positivamente inmate-

Con una energía inclaudicable, Santo Tomás ha defendido la inmaterialidad absoluta de toda naturaleza espiritual, lo cual explica por qué ha luchado tenazmente contra todas las escuelas que en su época habían propuesto cualquier tipo de intromisión de la materia en las substancias separadas creadas y en nuestra misma alma intelectual: si tales substancias y el alma del hombre incluyeran siquiera una tenue presencia de la materia, la espiritualidad positiva, que les es esencial, quedaría abrogada de raíz<sup>37</sup>. En el caso del alma humana, la distinción real que reina entre ella y el cuerpo al que está unida elimina cualquier posibilidad de introducir un componente material en su naturaleza<sup>38</sup>.

Importa destacar que Santo Tomás ha acudido gratamente a la autoridad de San Agustín cuando le cupo llevar adelante su apología de la inmaterialidad absoluta de nuestra alma. La relevancia de este recurso tomista a la autoridad de San Agustín estriba en que los contendientes de Santo Tomás habían hecho lo mismo para dotar de solidez argumentativa a sus puntos de vista, de modo que el gesto del Aquinense ha servido tanto para disipar la presunción de todo compromiso del padre africano con la corriente que propugnaba la composición hilemórfica de los espíritus y, simultáneamente, cuanto para aprovechar el testimonio del obispo de Hipona a favor de la entera inmaterialidad que les ha atribuido nuestro maestro escolástico<sup>39</sup>.

Santo Tomás parece haber tenido certeza de que la proliferación de las opiniones que en su tiempo querían hacer compuestos hilemórficos de todas las substancias espirituales creadas no procedía tanto de una exégesis irreverente de la doctrina de San Agustín, sino más bien de la influencia del pensamiento del filósofo judío español Ibn Gebirol, el famoso Avicibrón, cuyo libro *Fons vitae* era vastamente leído y hasta encomiado por sus colegas del siglo XIII. En las páginas de este escrito se encuentra la exposición más extrema de un hilemorfismo universal que no exceptúa a ninguna creatura de hallarse compuesta de materia y forma<sup>40</sup>.

La férrea oposición tomista contra Avicibrón se palpa ya en su juvenil comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Dicen algunos, declara Santo Tomás, que el alma está compuesta de materia y forma, entre los cuales hay quienes han afirmado

---

riales —el alma humana, las substancias separadas finitas y el acto puro del primer motor inmóvil— están exentos de todo principio asimilable a la ύλη, esto es, un principio intrínseco a las cosas movibles investigadas por el filósofo de la naturaleza.

<sup>37</sup> Sobre el origen y las propuestas de las escuelas contra las cuales Santo Tomás ha contrincado vehementemente, véase O. LOTTIN O. S. B., «La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse: *Revue Néo-scholastique de Philosophie* XXXIV (1932) 21-41. Para la peculiar doctrina psicológica sostenida por Pedro Juan de Olivi, teólogo franciscano contemporáneo de San Buenaventura, consúltese B. ECHEVERRÍA O. F. M., *El problema del alma humana en la Edad Media (Pedro Juan de Olivi y la definición del Concilio de Vienne)*, Buenos Aires-México 1941 (=Biblioteca Iberoamericana de Filosofía).

<sup>38</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, 3a. ed., Torino 1963 (=Studi Superiori), pp. 209-212; et ID., *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma 1955 (=Profili e Sintesi), pp. 261-265.

<sup>39</sup> De San Agustín, véase el *Super Genes. ad litt.* VII 7-9: PL XXXIV 359-360, citado por Santo Tomás en la *Summ. theol.* I q. 75 a. 5 sed contra.

<sup>40</sup> La obra ha sido editada a fines del siglo XIX por C. BAEUMKER, *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in Latinum translatum ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, Monasterii Westfalorum 1892-1895 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I/2-4). Acerca de las relaciones de Santo Tomás con Avicibrón, consúltese la monografía de M. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, ibi 1900 (=Id. III/3).



que es una misma la materia del alma y la materia de las restantes cosas corpóreas y espirituales; pero esto no es conforme a la verdad, pues ninguna forma es inteligible sino en razón de su separación de la materia. Nuestra alma, precisamente, es inteligible por ser del todo inmaterial, de donde «no parece que el alma tenga materia, a no ser que la materia se tome equívocamente»<sup>41</sup>.

Santo Tomás se ha visto compelido a salir al cruce de una fuerte tendencia escolástica que había acatado la opinión de Avicbrón propugnando la materialidad del alma humana, pero que, en el fondo, delataba no haber comprendido la significación del hilemorfismo plasmado paradigmáticamente en la física de Aristóteles. La tesis de la composición natural de materia y forma en todas las substancias corpóreas, enunciada por el Estagirita en la era precristiana, de ningún modo pretendía extender esta especie de composición a cada uno de los componentes intrínsecos de los entes compuestos. De lo contrario, tanto la materia como la forma deberían hallarse compuestas, a su vez, de una sucesión infinita de coprincipios hilemórficos. Por eso Santo Tomás ha entendido que la sindicación del alma como un principio que contendría en sí mismo materia no podía postularse sin postularse paralelamente la ruina de su quiddidad propia. La distinción real de ambos coprincipios físicos nos disuade de la tentación de desear encontrarlos en las formas puramente espirituales: «A pesar de lo que otros dijeran en sentido contrario, no me parece que en modo alguno en el alma ni en ninguna otra substancia espiritual haya materia, pues éstas son formas y naturalezas simples»<sup>42</sup>. Santo Tomás nunca ha abandonado este criterio filosófico.

Tal vez nadie como el Aquinate haya asumido en la escolástica medieval la oposición más firme contra todos los intentos de poner en el alma humana siquiera un atisbo de materia. La oposición tomista al hilemorfismo de las substancias espirituales de inspiración avicbroniana, contaba incluso con un fundamento metafísico que el Santo Tomás no ha dejado de subrayar: aunque en las substancias espirituales creadas se preserve la distinción real de la esencia y del ser, tal distinción no comporta que la naturaleza de estas cosas deba participar la materia, porque dichas substancias poseen una esencia positivamente inmaterial que excluye toda composición hilemórfica, por más que no excluya la composición de la substancia y de los accidentes, del acto y de la potencia y del acto de ser y de la quiddidad<sup>43</sup>.

En la lectura sobre el primer libro *De anima* de Aristóteles, Santo Tomás ha hecho suya la teoría de aquellos filósofos que han considerado al principio vital del hombre como algo completamente incorpóreo: «Sine dubio anima incorporalissima et subtilissima est»<sup>44</sup>. La misma doctrina ha sido sustentada en una de las cuestiones

<sup>41</sup> *In I Sent.* dist. 8 q. 5 a. 2 resp. La línea antiavicbroniana de este comentario se percibe ya desde sus inicios: «Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod omnium est materia una; et huius positionis auctor videtur Avicbron, qui fecit librum *Fontis vitae*, quem multi sequuntur» (*In I Sent.* dist. 3 q. 1 a. 1 resp.).

<sup>42</sup> *In II Sent.* dist. 17 q. 1 a. 2 resp. Cfr. *In Boeth. De Trinit.* q. 5 a. 4 ad 4um; *Quodlib. IX* q. 4 a. 1 per totum; et *De potent.* q. 6 a. 6 ad 4um.

<sup>43</sup> «In substantiis creatis intellectualibus [...] est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Vnde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis; sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia» (*De ente et essentia* 5).

<sup>44</sup> *In I De anima*, lect. 6, n. 68. Cfr. lect. 11, n. 175.

quodlibetales del santo doctor: «Si por materia se toma propiamente aquello que sólo es en potencia, es imposible que el alma humana esté compuesta de materia y forma»<sup>45</sup>. Por otra parte, en la cuestión sexta de las disputas ordinarias *De anima*, consagrada a resolver el problema *utrum anima composita sit ex materia et forma*, Santo Tomás ha persistido en la defenestración de la opinión de Avicibrón, a la cual ha calificado como frívola: «Sic ergo manifestum est rationem praedictam [ab Avicibrón allegatam] esse frivolum»<sup>46</sup>.

Una nueva reacomodación del asunto se puede leer en las veinticinco objeciones y soluciones, en los catorce racionios *sed contra* y en la maciza *responsio* del artículo inaugural de las cuestiones disputadas *De spiritualibus creaturis*, en el cual el tema en debate ha sido, precisamente, el problema suscitado por la teoría de quienes han sugerido la composición de materia y forma en las substancias espirituales<sup>47</sup>. Esta clase de composición no existe en tales substancias, pues de nada vale el querer verla en ellas junto a las composiciones de la esencia y del ser o del acto y de la potencia, ya que la equiparación de la materia a cualquier tipo de potencia no tiene justificación alguna. La materia, en efecto, es el principio potencial de los entes corpóreos, mas no todo principio potencial es de suyo materia, pues la noción analógica de potencia también se predica de la *essentia* o de la *quidditas* de las cosas finitas que tienen el acto ser al modo de su primera perfección participada: «Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae, si tamen omnis potentia nominetur materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum»<sup>48</sup>.

También en la *Summa contra Gentiles* existen varios capítulos dedicados a probar que las substancias intelectuales son inmateriales y que el alma humana, por la misma razón, no posee una naturaleza corpórea<sup>49</sup>. En esta obra, Santo Tomás ha incluido un capítulo donde expone las tres razones que impiden la equiparación de la composición de substancia y ser a la composición de materia y forma: «Primero, porque la materia no es la misma substancia de la cosa, ya que [de ello] se seguiría que todas las formas sean accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas: la materia, en cambio, es parte de la substancia. Segundo, porque el mismo ser no es el acto propio de la materia, sino de toda la substancia. Su acto, pues, es el acto por el cual podemos decir que es. Pero el ser no se dice de la materia, sino del todo. Por eso no se puede decir de la materia que es, sino que la misma substancia es aquello que es. Tercero, porque ni la misma forma es el mismo ser, sino que se relaciona [con el ser] según [un cierto] orden: pues se compara al mismo ser como la luz al alumbrar, o como la blancura al ser blanco»<sup>50</sup>. Está claro, entonces, que la composición entitativa — o metafísica, como dicen algunos filósofos— de la substancia y el ser rebasa la composición física o natural de la materia y la forma.

<sup>45</sup> *Quodlib. III* q. 8 a. 1 resp.

<sup>46</sup> *De anima* a. 6 resp.

<sup>47</sup> Cfr. *De spirit. creat.* a. 1 per totum.

<sup>48</sup> *De spirit. creat.* a. 1 resp.

<sup>49</sup> Cfr. *Summ. c. Gent.* II 50-55 et 65.

<sup>50</sup> *Summ. c. Gent.* II 54.

Ya en la *Suma de teología*, Santo Tomás demuestra la inmaterialidad de la forma substancial del cuerpo humano por aquello mismo que se desprende de la noción propia de alma y por el proceso del conocimiento intelectual. Esta demostración desemboca en la conclusión invariable de Santo Tomás: «Relinquitur ergo quod anima intellectiva, et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute, caret compositione formae et materiae»<sup>51</sup>.

No obstante, el documento más penetrante de la literatura aquiniana en este aspecto es el opúsculo inconcluso *De substantiis separatis seu de angelorum natura*, un texto que la mayoría de los estudiosos ubican en la etapa postrera de la producción científica de Santo Tomás, cuyas páginas contienen la refutación óptima del dualismo hilemórfico impulsado por Avicibrón y acogido por numerosos autores cristianos del siglo XIII<sup>52</sup>. Para Santo Tomás, la opinión del filósofo hebreo constituye un fracaso a causa de las siguientes falencias: primera, pretende ascender desde lo inferior a lo superior de las cosas resolviendo este ascenso en los principios materiales, «quod omnino rationi repugnat»; segunda, reincide en la posición de los primitivos filósofos de la naturaleza, que reducían todas las cosas a la materia como a su único principio, pero esta posición no sólo «tollit quidem veritatem materiae primae», sino que incluso «tollit etiam logicae principia»; tercera, contradice los fundamentos de la física por su incompatibilidad con los principios de la generación y de la corrupción de las cosas corpóreas; y cuarta, implica la negación de los principios metafísicos que fecundan en la inteligencia de la unidad y de la multiplicidad de los entes que pueblan el universo: «tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio [Avengebrolis] etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem»<sup>53</sup>.

Cabe afirmar, entonces, que la importancia para la psiquiatría de la refutación tomista del hilemorfismo de las sustancias espirituales reside en que la remoción de las teorías que pretendían hallar un principio material en tales sustancias despeja el camino para captar por qué la especificación de las enfermedades atendidas por aquella técnica médica depende de la conjunción de estos dos factores: primero, las afecciones morbosas que pueden ser curadas mediante los procedimientos psicoterapéuticos recaban su inherencia en un sujeto hilemórfico de naturaleza psicosomática, esto es, un sujeto que no es ni un cuerpo inanimado ni un espíritu desencarnado; segundo, el alma humana no es *per se* sujeto de anomalías emocionales, porque su

<sup>51</sup> *Summ. theol.* I q. 75 a. 5 resp.

<sup>52</sup> Cfr. *De subst. separat.* 5-8. Asintiendo a la posición de Grabmann, casi todos los historiógrafos contemporáneos de Santo Tomás datan este notable opúsculo hacia los últimos años de la vida del maestro. La excepción está constituida por la opinión de Vansteenkiste, quien continúa insistiendo en la necesidad de retrotraerlo a una etapa juvenil de la carrera científica del Aquinate; opinión a la cual también acaban de sumarse los editores de una reciente traducción española de este libro. Cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin. Eine literar-historische Untersuchung und Einführung*, 3. Aufl., Münster i. Westf. 1949 (=Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XXII/1-2), S. 325; y C. VANSTEENKISTE O. P., recensión de *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, ed. I. Perrier O. P.: *Bulletin Thomiste* VIII (1951) 17-30. Vide etiam TOMÁS DE AQUINO, *Las substancias separadas*, introducción, traducción y notas de A. García Marqués y M. Otero, Valencia 1993, pp. 17-29 (cfr. nuestra recensión en *Sapientia* L [1995] 225-227); y F. J. LESCOE, «De substantiis separatis: Title and Date»: *St. Thomas Aquinas 1272-1974. Commemorative Studies*, ed. by the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, vol. I, pp. 51-61.

<sup>53</sup> *De subst. separat.* 6.

padecer *per accidens* le concierne en tanto se halle unida substancialmente a un cuerpo orgánico, al grado tal que el paciente de estas enfermedades es *per se* el sujeto de tales alteraciones por razón de su organismo corpóreo; no por razón de la forma substancial que lo vivifica. La conjunción de estos dos factores, preanunciados por Santo Tomás en su doctrina del padecimiento humano, nos lleva a replantear la cuestión de la índole propia de las enfermedades inspeccionadas por el psiquiatra. Es el momento propicio, pues, para entrar de lleno en la consideración de aquello envuelto en la concepción de las denominadas *enfermedades mentales*, para lo cual es indispensable partir siempre de los dos supuestos esclarecidos este apartado: 1º) el alma intelectual del hombre, su forma substancial, es *impasible per seipsa*, y 2º) el sujeto propio de las enfermedades sufribles por el animal racional es el compuesto hilemórfico completo, i. e., el individuo humano compuesto de alma espiritual y cuerpo material.

##### 5. EL PROBLEMA DE LAS DENOMINADAS *ENFERMEDADES MENTALES* SEGÚN EL ENFOQUE DE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA

Recusado debidamente por la filosofía tomista el hilemorfismo del alma humana, empieza a resolverse el problema suscitado por las dificultades que se presentan para entender las relaciones de las enfermedades psicosomáticas con la composición hilemórfica de la substancia natural del hombre. Nuestra alma no es *per se* sujeto de enfermedades, aunque pueda padecer *per accidens* en virtud de su unión substancial al cuerpo material, el cual sí tiene capacidad para sufrir los efectos de los movimientos de alteración en que consisten las pasiones. La solución del problema, luego, nos orienta hacia el examen de estas inmutaciones defectivas en cuanto su sujeto propio es en el compuesto hilemórfico, pero que solamente *per accidens* afectan a la forma del cuerpo.

Por lo que respecta a las enfermedades que puede sufrir el hombre, su padecimiento implica la vulneración de su salud corpórea. La enfermedad propiamente tal es un movimiento por el cual el sujeto pierde una disposición natural del compuesto hilemórfico cuyo cuerpo es informado por el alma intelectual, que sólo *per accidens* es afectada por ese movimiento, mientras el cuerpo, en cambio, es afectado *per se*. Pero la enfermedad, al implicar una pérdida de la salud, implica también una mutación desde un estado original naturalmente perfecto hacia otro estado adventicio imperfecto signado por el deterioro de aquella disposición primitiva. De ahí que Santo Tomás haya visto que la aparición de la enfermedad no se da sin la introducción de un daño positivamente tal en el sujeto paciente, esto es, sin el pasaje desde un estado primigeniamente perfecto hacia otro estado imperfecto. A este pasaje lo ha llamado *transmutatio in deterius*. Por eso la pasión propiamente dicha, como lo es la enfermedad, implica una modificación desde lo mejor hacia lo peor: «La pasión propiamente dicha no puede competir al alma sino por razón del cuerpo, o sea, en cuanto el compuesto padezca. Pero hay en esto una diversidad, pues más propiamente se da la razón de pasión cuando una transmutación de esta índole deteriora [al sujeto] que cuando lo mejora»<sup>54</sup>. Sin embargo, según algo ya anotado, las enfermedades no pueden inherir *per se* en el alma ni tampoco en el cuerpo aisladamente

<sup>54</sup> *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 resp.

considerado. El sujeto propio de la enfermedad es el compuesto de cuerpo y alma, y así *la transmutatio in deterius* no puede convenir al alma como no sea *per accidens*, conviniendo *per se*, no obstante, a ese compuesto hilemórfico en tanto éste sea lo que puede corromperse<sup>55</sup>.

Siendo el compuesto el sujeto de la enfermedad, el hombre no padece alteraciones de su salud en razón del alma misma. Al ser el alma humana esencialmente im-pasible, el ente humano se enferma en razón de su componente material: el cuerpo. La necesidad de afirmar esta tesis de la filosofía natural de Santo Tomás viene impuesta por el hecho de que el hombre no solamente no puede enfermarse en razón del alma, sino que tampoco puede sufrir esta clase de alteraciones de su salud en razón de toda su substancia compuesta, porque el compuesto no sufre más que en razón de aquella parte corpórea cuya organicidad funda la posibilidad de alterarse<sup>56</sup>.

La necesidad de que la enfermedad tenga como sujeto un compuesto hilemórfico orgánico que pueda padecer en razón de su componente material redundante en algo que de ahora en más habrá de ocuparnos pormenorizadamente: también el sujeto de inherencia de las enfermedades atendidas por la psiquiatría es el compuesto que puede alterarse en razón de la organización anatómico-fisiológica del cuerpo humano.

El problema del sujeto de la psiquiatría, empero, se ha complicado cuando se ha recurrido a una expresión para nada feliz a los fines de sindicar la naturaleza de las anomalías que se desean curar a través de los procedimientos terapéuticos de esta técnica médica, ya que a todos nos consta que comúnmente se dice que tales afecciones serían *enfermedades mentales*, como si estas afecciones inhirieran *per se* en el componente puramente espiritual de nuestra naturaleza, a saber: en el alma intelectual<sup>57</sup>.

Admitamos que esta forma de expresarse, hoy ampliamente generalizada y casi nunca discutida, no se ajusta a la verdad de las cosas. Merced a todo lo expuesto en derredor de la condición propia de las alteraciones que pueden afectar la salud del hombre, hemos de rendirnos ante la evidencia de este dato: no existe una enfermedad estrictamente mental precisamente porque nuestra alma intelectual no puede albergar *per se* este tipo de anomalías. Si el alma inmaterial solamente puede padecer *per accidens*, las enfermedades tratadas por el psiquiatra no pueden ser *per se* alteraciones de la mente en cuanto tal<sup>58</sup>. Santo Tomás no ha dudado en subrayar la imposibilidad

<sup>55</sup> Cfr. *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 1 ad 3um.

<sup>56</sup> Cfr. *De verit.* q. 26 a. 2 obi. 4a et ad 4um.

<sup>57</sup> Cfr. F. ALEXANDER, «The Psychological Aspects of Medicine»: *Psychosomatic Medicine* I (1939) 7-18; y J. R. CAVANAGH-J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, Barcelona 1963, pp. 13-21.

<sup>58</sup> Desde luego, detrás de este problema subyace la necesidad de estipular con certeza qué se entiende por *mente*. Sabemos que la significación de esta palabra ha tenido una evolución histórica sujeta a no pocas oscilaciones. El decantamiento definitivo de tal significación parece haber sido obra de los padres de la Iglesia y, más ajustadamente, de San Agustín. Santo Tomás no ha dejado de citar aquel famoso pasaje de un libro del obispo de Hipona donde éste afirma que «illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur» (*Super Gen. ad litt.* III 20: PL XXXIV 292); pero es conveniente observar que el Aquinate, al colacionar este texto agustiniano, ha declarado que todas estas voces significan una misma cosa al modo de nombres sinónimos: «Ratio ergo et intellectus et mens sunt una potentia» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 8 sed contra). Con todo, Santo Tomás no ha pasado por alto que la significación de la palabra *mens* carga una cierta particularidad, i. e., la del intelecto en cuanto se aplica al análisis de una cosa valiéndose de los actos de juzgar y de medir o mensurar, según se deduce de una doctrina expuesta siglos antes por San Juan Damasceno: «Illa distinctio Damasceni

de que la mente humana pueda inmutarse *per se* a causa de un principio material, aunque no ha negado que nuestra mente, en virtud de la unión del alma al cuerpo, pueda registrar *per accidens* ciertas alteraciones fundadas en la corruptibilidad del organismo corpóreo del hombre<sup>59</sup>.

Sobre la base de esta doctrina tomista, creemos oportuno formular cinco proposiciones que nos ayudarán a circunscribir el sujeto de la psiquiatría a su ámbito patológico propio:

1ª) *No toda desviación mental constituye una enfermedad.* El intelecto y la voluntad del hombre son potencias inmatrimales que ofician como principios de nuestro conocimiento intelectual y de nuestras voliciones, que son, a su vez, los actos que presiden toda la vida espiritual del animal racional. Pero la impasibilidad del componente inmaterial de la naturaleza humana no da lugar para que en aquellas potencias acaezcan alteraciones asimilables a las enfermedades acerca de las cuales versa la medicina psiquiátrica. Al entendimiento humano pueden inmanecer los defectos de la ignorancia, de las dudas, de los errores y de las falacias; mas estos defectos no constituyen alteraciones como aquéllas que atribuimos a los compuestos hilemórficos capaces de corromperse. Los actos voluntarios del hombre, por su parte, pueden desembocar en obras viciosas y pecaminosas; pero estos efectos de los movimientos apetitivos tampoco son alteraciones físicas equiparables a las enfermedades. Las afecciones que poseen la índole de pasiones propiamente tales, entre las que se cuentan las enfermedades atendidas por la medicina, no pueden inherir en las sustancias espirituales, esto es, ni en Dios, ni en las creaturas incorpóreas separadas, ni en el alma humana, a no ser que las aludamos analógica o metafóricamente y sin asirnos a las especificaciones estrictas de los estados morbosos<sup>60</sup>.

2ª) *Ciertas desviaciones espirituales pueden causar alteraciones morbosas sin que aquéllas, por sí mismas, lleguen a constituir enfermedades en un sentido estricto.* Existen desviaciones cuyos principios se encuentran en el intelecto y en la voluntad del hombre y que pueden provocar alteraciones patológicas en el sujeto humano. Dos ejemplos son útiles para verificar este aserto: a) Un individuo ha juzgado que el consumo incesante de barbitúricos contribuye a la estabilidad anímica. Quien así ha juzgado, ha puesto en práctica su opinión consigo mismo y poco después termina transformado en un drogadicto aquejado por un grave quebrantamiento de su salud.- b) Un hombre ansía alcanzar una posición social elevada valiéndose de la ostentación de riquezas, mas careciendo de medios y de habilidades suficientes para

---

est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. *Opinio* enim significat actus intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. *Diudicare* vero, vel *mensurare*, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen *mentis*. *Intelligere* autem est cum quadam approbatione diudicatis inhaerere» (*Summ. theol.* I q. 79 a. 9 ad 4um). Cfr. SANCTVS IOANNES DAMASCENVVS, *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 941. Con todo, es evidente que, a los fines de nuestro estudio, hay algo que debe quedar asentado sin ambigüedades: cualquiera sea la condición entitativa y el modo de operar que le corresponda, la mente humana siempre termina asimilándose al *intellectus* o a la *ratio*, es decir, a la potencia del alma del hombre que determina su estamento óntico de substancia positivamente inmaterial o espiritual.

<sup>59</sup> «Mens enim nostra nunc quidem passibilia est per accidens, ex unione ad corpus et materiali efficitur secundum affectionem ad res naturales» (*In I De div. nomin.*, lect. 2, n. 67).

<sup>60</sup> «Nella parte superiore dell'anima, negli angeli e in Dio, non si può parlare propriamente di passione se non per metafora e analogia» (C. FABRO C. P. S., *L'anima*, p. 109).

conseguir estos bienes. Para cumplir tal deseo, ese hombre despliega incontables esfuerzos, pero esto le produce un agotamiento extremo y acaba cayendo en una gran depresión.- En ambos casos, las enfermedades contraídas por quienes han obrado tal como lo hemos descrito han tenido sus principios en el entendimiento y en la voluntad de las personas mencionadas; sin embargo, estas dos potencias inmateriales son principios demasiado remotos de aquellos efectos morbosos, porque los principios próximos e inmediatamente operativos de dichas alteraciones no son ni la esencia del alma ni tampoco aquellas potencias inmateriales, sino el apetito sensitivo, ya que solamente a éste puede atribuirse la ordenación concupiscible a los objetos particulares anhelados por dichos hombres: el placer corpóreo y la figuración social. Por eso Santo Tomás ha señalado que la razón propia de pasión, como la predicamos de las enfermedades estudiadas por la medicina, se da más bien en los actos de las potencias apetitivas que en los actos de las aprehensivas y, además, que tal razón de pasión pertenece con mayor propiedad al acto del apetito sensitivo que al del intelectivo<sup>61</sup>.

3ª) *Las neurosis y las psicosis no son afecciones propiamente mentales, sino de naturaleza psicosomática.* No habiendo enfermedades que puedan consistir *proprie et per se* en alteraciones de la mente humana en cuanto tal, las psicosis y las neurosis, los dos géneros de enfermedades de interés psiquiátrico, dependen de la mutación defectiva del organismo o de las fallas que lleguen a aquejar las funciones orgánicas del cuerpo humano<sup>62</sup>. Si así no fuese, no habría enfermedades atendibles por la medicina psiquiátrica y esta disciplina, por tanto, no tendría razón de contarse entre las técnicas terapéuticas. Dado el tenor pasional de las enfermedades, aun de aquéllas atendidas por el psiquiatra —lo cual presupone que su sujeto sea un cuerpo orgánico, mas no la mente humana en cuanto tal—, valgan estos esclarecimientos sobre el tenor psicosomático de las afecciones de esta clase: «Una pasión no es un estado psíquico puro, ni tampoco es una mera función fisiológica. De igual modo que el apetito sensitivo es el resultante armónico de una potencia apetitiva y de un órgano corpóreo, así también su actividad vital, es decir, la emoción, es una operación integral que encubre la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico[...] En toda respuesta emocional participan, por tanto, dos componentes: uno, vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o dolor aprehendidos; el otro,

<sup>61</sup> Cfr. *In II Ethic.*, lect. 5, nn. 3-6 (ex ed. Leonina); *In II De div. nomin.*, lect. 4, n. 191; *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q1a. 2a per totam; *In IV Sent.* dist. 49 q. 3 a. 1 q1a. 2a ad lum; *De verit.* q. 26 a. 3 per totum; *Summ. theol.* I q. 20 a. 1 ad lum et I-II q. 22 aa. 2-3.

<sup>62</sup> Cfr. J. L. HOLLIDAY, «Concept of a Psychosomatic Affection: *The Lancet* CCXLV (1943) 692-696, reproducido luego en *Contributions Toward Medical Psychology*, ed. by A. Weider, New York 1953, trad. españ. de C. E. Sluzki: *Contribuciones a la psicología médica*, Buenos Aires 1962, pp. 195-210; D. K. HENDERSON-R. D. GILLESPIE, *A Text-Book of Psychiatry*, London 1946, p. 141; and I. SKOTTOWE, *Clinical Psychiatry*, New York 1954, p. 21. Al sostener el carácter psicosomático de las anomalías tratadas por el arte psiquiátrico, los peritos en esta técnica proclaman tácitamente que el nombre *enfermedades mentales*, aplicado a tales alteraciones, queda herido por una manifiesta impropiedad. Si el problema permaneciera restringido a este nivel nominal, cabría pensar que toda la cuestión de las llamadas *enfermedades mentales* no superaría el marco de un asunto semántico; pero es notorio que el materialismo y el positivismo, aún latentes en los ámbitos fisicomatemáticos de nuestro tiempo, continúan aferrados al error que asigna a las actividades mentales, tanto a la aprehensión intelectual como a las voliciones, la condición de funciones orgánicas. Obviamente, a quienes asumen esta posición, la psicología de Santo Tomás y las consideraciones que en base a ella venimos ofreciendo han de parecerles insostenibles.

concomitante a éste, consiste en una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endócrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc.»<sup>63</sup>.

4<sup>a</sup>) *Las enfermedades de incumbencia de la psiquiatría adquieren la actualidad con que inhieren nocivamente en sus sujetos merced al ejercicio de un movimiento apetitivo.* Ésta es la clave del problema de las afecciones en nuestro tiempo denominadas *enfermedades mentales*. Los trastornos llamados *mentales* en la lexicografía psiquiátrica, a la postre, son movimientos de la vida tendencial del hombre hoy aludida con las designaciones impropias de *conducta*, *comportamiento*, *personalidad* y otras semejantes. Es verdad que existen algunas alteraciones psicósomáticas que no afectan únicamente las funciones orgánicas y el obrar de los pacientes, como sucede en las oligofrenias, donde la debilidad *mental* de los enfermos suele hallarse antecedida por lesiones cerebrales que incluso pueden haber tenido lugar durante el período de gestación previo a su nacimiento<sup>64</sup>. Pero las enfermedades psicósomáticas, con prescindencia de sus orígenes en conformaciones orgánicas defectuosas, siempre involucran al apetito sensitivo como al sujeto inmediatamente comprometido en la perturbación de la conducta. La razón es palmaria: como bien lo ha advertido Santo Tomás, las pasiones que comportan movimientos de deterioro en un sujeto exigen que el apetito de éste sea movido por la acción de una causa activa extrínseca a sus mismas potencias apetitivas: «Como ya se ha dicho, en el nombre de *pasión* va incluido el que el paciente sea atraído a algo del agente. Pero el alma es más atraída a las cosas por la potencia apetitiva que por la potencia aprehensiva, pues por la [potencia] apetitiva se ordena a las mismas cosas en cuanto sean en sí mismas, de donde el Filósofo dice en el libro VI de la *Metafísica* que *el bien y el mal*, que son objetos de la potencia apetitiva, *se hallan en las cosas mismas*. En cambio, la potencia aprehensiva no es atraída hacia las cosas según son en sí mismas, sino que las conoce según las intenciones que tiene o que recibe en sí de acuerdo al modo propio [de conocer] que le compete. Por eso es que allí mismo se dice que *lo verdadero y lo falso*, que pertenecen al conocimiento, *no son en las cosas, sino en la mente*. Por tanto, es manifiesto que la razón de pasión adviene más a la parte apetitiva que a la parte aprehensiva»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup>M. UBEÑA PURKISS O. P.-F. SORIA O. P., Introducción al *Tratado de las pasiones* de la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino, t. IV, Madrid 1954 (=Biblioteca de Autores Cristianos 126), p. 593.

<sup>64</sup>Cfr. J. R. CAVANAGH-J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, pp. 611-631. Conaúltese también H. SEYLE, *Stress*, Montréal 1950, pp. 656-679.

<sup>65</sup>*Summ. theol.* I-II q. 22 a. 2 resp. Cfr. ARISTOTELES, *Metaphys.* E 4: 1027 b 25. Reténgase también la doctrina de estos otros dos textos del Aquinate: «Secundum vegetabilem animam non dicuntur passionem animae, eo quod vires huius partis animae non sunt passivae, sed activae, tam in parte sensitiva, quam intellectiva. Vires autem apprehensivae et appetitivae sunt passivae praeter intellectum agentem. Et quamvis sentire et intelligere sit pati quoddam, non tamen dicuntur passionem animae secundum apprehensionem sensus vel intellectus, sed solum secundum appetitum. Quia operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis. Et sic res apprehensa quodammodo trahitur ad comprehendentem. Operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod appetens inclinatur ad appetibile. Et quia de ratione patientis est quod trahatur ad agente et non e converso, inde est quod operationem potentiarum apprehensivarum, non dicuntur proprie passionem, sed solum operationem potentiarum appetitivarum» (*In II Ethic.*, lect. 5, n. 291). «Passio enim magis ad appetitum quam ad cognitionem pertinere videtur, quia cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis et non secundum modum rerum cognitarum, sed appetitus movet ad res, secundum modum quo in seipsis sunt, et sic ad ipsas res,



5ª) *El sujeto próximo de las alteraciones del compuesto psicosomático humano es el apetito sensitivo.* Santo Tomás nos ha dejado una teoría integral de los motivos que explican por qué las perturbaciones hoy divididas por la psiquiatría en neurosis y psicosis son atribuidas, en definitiva, a las potencias apetitivas sensoriales como a su sujeto próximo. He aquí una antología sumaria de las páginas de Santo Tomás que se destacan en este sentido: «Resta, por ende, que la pasión se diga propiamente según las potencias apetitivas sensitivas, porque estas potencias son materiales y se mueven por las cosas conforme a sus propiedades, pues no hay apetito de las intenciones [entendidas], sino de las cosas mismas, y es por eso que las cosas dicen conveniencia o contrariedad con el alma. Y por ello el Filósofo dice que la pasión es lo que se sigue del deleite o de la tristeza, y Remigio dice también que la pasión es un movimiento del alma por la recepción del bien o del mal»<sup>66</sup>. «La operación del apetito intelectual no se llama propiamente pasión, ya porque no se da con transmutación de un órgano corpóreo, tal como se requiere para la razón de pasión propiamente dicha, ya porque según la operación de ese apetito, que es la voluntad, el hombre no obra como paciente, sino más bien como señor de sus actos. Conclúyese, pues, que se denominan *pasiones* las operaciones del apetito sensitivo, que acaecen con transmutación de un órgano corpóreo»<sup>67</sup>. «Más propiamente la pasión es de las potencias apetitivas que de las aprehensivas [...] Más propiamente es sujeto de la pasión la potencia apetitiva sensitiva que la potencia sensitiva aprehensiva, del mismo modo que más lo es la potencia afectiva superior que la potencia intelectual»<sup>68</sup>. «La potencia cognoscitiva no mueve, a no ser mediante la apetitiva. Y así como en nosotros la razón universal mueve mediante la razón particular, como se dice en [el libro] III *Del alma*, así el apetito intelectual, que se llama voluntad, en nosotros mueve mediante el apetito sensitivo. De ahí que en nosotros el motor del cuerpo sea el apetito sensitivo. Por tanto, siempre el acto del apetito sensitivo es concomitante a alguna transmutación corpórea y máximamente en las proximidades del corazón, que en el animal es el primer principio del movimiento. Así, por consiguiente, los actos del apetito sensitivo se denominan *pasiones* en cuanto llevan anexa una transmutación corpórea, mas no [así] los actos de la voluntad»<sup>69</sup>. «La pasión se halla propiamente donde hay transmutación corpórea y adviene a los actos del apetito sensitivo, aunque no sólo a los espirituales, sino también a los naturales. Pero el ac-

---

quodammodo afficitur» (*In II De div. nomin.*, lect. 4, n. 191).

<sup>66</sup> *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 1 q. 2a resp. Vide ARISTOTELES, *Ethic. Nicom.* B 4: 1105 b 23. El *Remigius* mencionado por Santo Tomás, a la larga, parece confundirse con San Juan Damasceno (cfr. *De fide orthod.* B 22: PG XCIV 939), según lo hace sospechar la confrontación de ese texto del comentario tomista sobre las *Sentencias* de Pedro Lombardo con el texto paralelo de la *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 sed contra.

<sup>67</sup> *In II Ethic.*, lect. 5, n. 292.

<sup>68</sup> *De verit.* q. 26 a. 3 resp. Esto permite comprender por qué la atribución de afecciones o emociones a los espíritus separados —e. gr., la *compasión* a los ángeles o la *ira* a Dios— no responde a la predicación propia de la noción de pasión, sino al empleo metafórico o alegórico del nombre que la significa. Santo Tomás nos recuerda que bien decía San Agustín que «Sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operarum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem» (*De civ. Dei* IX 5: PL XLI 261). El Aquinate ha colacionado esta doctrina agustiniana en la *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 ad 3um.

<sup>69</sup> *Summ. theol.* I q. 20 a. 1 ad lum. Cfr. ARISTOTELES, *De anima* Γ 11: 434 a 20, y el comentario respectivo de Santo Tomás: *In III De anima*, lect. 16, nn. 845-846.

to del apetito intelectual no exige transmutación corpórea alguna, porque este apetito no es potencia de ningún órgano. Es manifiesto, luego, que la razón de pasión tiene lugar más propiamente en el apetito sensitivo que en el intelectual»<sup>70</sup>.

Lo novedoso de esta teoría tomista estriba en que con ella las enfermedades de interés psiquiátrico han sido definidas y especificadas con exactitud a través de la compenetración de la inteligibilidad de su misma esencia, es decir, como alteraciones defectuosas de los movimientos del apetito sensitivo. En cuanto involucran una cierta corrupción del sujeto por la pérdida de una disposición que le es natural, son verdaderas alteraciones defectuosas que introducen una *morbositas*, *aegrotatio* o *infirmittas* en el paciente, lo cual implica un deterioro explícito de la salud del hombre aquejado por tales anomalías como consecuencia de la acción de un agente extrínseco, a saber: de una causa eficiente cuyo efecto lesivo para su salud le convierte formalmente en un enfermo. Si no se vigilara circunspectamente esta relación de causalidad —una relación por la cual los agentes patógenos de las afecciones del apetito sensitivo se vinculan con sus efectos—, no habría modo alguno de poder establecer la condición propia de las enfermedades que la psiquiatría procura sanar.

#### 6. LAS ALTERACIONES MORBOSAS DE LOS MOVIMIENTOS DEL APETITO SENSITIVO COMO SUJETO DE LA MEDICINA PSICOTERAPÉUTICA

En la psicología tomista, el problema de las enfermedades que la psiquiatría contemporánea califica con el adjetivo *mentales* se reduce a la cuestión de cómo ciertas anomalías de las potencias cognoscitivas y apetitivas de nuestra alma repercuten causalmente en los movimientos del compuesto humano debilitado por un desorden psicossomático que acontece por razón del cuerpo; no por razón del alma en cuanto tal. Esta conjunción del cuerpo y del alma en la producción de los efectos pasionales acaecidos por razón del componente material de nuestra naturaleza da ocasión igualmente para captar por qué algunos defectos anatómicos o funcionales de los órganos corpóreos pueden trastornar las operaciones de las potencias superiores del alma —el intelecto y la voluntad—, a pesar de que éstas carecen por completo de un sujeto orgánico.

La concatenación de los movimientos del compuesto hilemórfico humano sucede a través de actos que ponen en evidencia la existencia de un nexo o, mejor aún, de una continuidad entre las potencias orgánicas e inorgánicas. En consecuencia, en la medida en que las enfermedades llamadas *mentales* impliquen un cierto condicionamiento aprehensivo de parte de las potencias sensitivas, pues los movimientos del apetito sensible se siguen de alguna sensación previa o antecedente, los sentidos internos pasan a jugar aquí un papel digno de subrayarse. Desde este punto de vista, si bien la psiquiatría contemporánea no expresa el cúmulo de sus averiguaciones con el lenguaje filosófico de la escolástica medieval, corrobora, no obstante, el alto grado de ingerencia de los sentidos internos en la constitución de los procesos patológicos tratados por tal disciplina terapéutica. La función descollante asignada a la *vis cogitativa* en la psicología y en la gnoseología de Santo Tomás parece estar en condiciones de poder mostrarse como el puente tan ansiosamente buscado por quienes investigan el psiquismo y la vida tendencial del hombre para dar cuenta de la continui-

<sup>70</sup> *Summ. theol.* I-II q. 22 a. 3 resp.

dad de las operaciones aprehensivas y apetitivas que dependen de las potencias sensoriales y espirituales de nuestra forma substancial. Admitamos, empero, que los avances evidentes registrados en el examen filosófico de los sentidos internos llevado a cabo por la escuela neotomista no se han visto complementados por un esfuerzo de la biología positiva que se le pueda parangonar con un mínimo de justicia<sup>71</sup>. Los progresos de las investigaciones relativas a la localización cerebral de los órganos de aquellas funciones ejercidas mediante el concurso de los sentidos internos, e incluso el análisis de la transmisión de los datos de los sentidos externos a través del sistema nervioso, todavía no han arrojado los resultados suficientes para ilustrarnos con toda la exhaustividad deseable acerca de la condición propia de la causalidad que determina la institución de efectos morbosos apodados como *enfermedades mentales*.

Las afecciones psicósomáticas, hoy denominadas *enfermedades mentales*, son, por ende, movimientos tendenciales que se traducen en actos del apetito sensitivo causados por la atracción de un objeto sensible considerado como un bien o por otro objeto de la misma condición —sensible— estimado como un mal. Esta es la distinción que ha inducido a Santo Tomás a estipular la doble especificación de las pasiones, ya se trate de afecciones cuyo sujeto próximo es el apetito concupiscible, ya el irascible, o sea, los movimientos subsiguientes a la atracción o a la repulsión de los objetos propios de tales potencias<sup>72</sup>. Por tanto, el sujeto de la psiquiatría está constituido por estos mismos desórdenes patológicos de la afectividad del hombre impropriamente denominados *enfermedades mentales*, que son, a la postre, anomalías de la conducta humana fundadas en aquello que decide la defectibilidad del compuesto humano: la posibilidad de corromperse a causa de un organismo capaz de sufrir alteraciones en razón de su corporeidad.

En sede de ortodoxia filosófica y filológica, creemos que el término *enfermedades mentales* debería ser desechado por la medicina psicoterapéutica, ya que todas estas anomalías exhiben a las claras la alteración del compuesto hilemórfico por razón de sus órganos materiales. Las dolencias que la psiquiatría busca remediar confirman que el alma del hombre enfermo permanece esencialmente inalterable *per seipsa*, aunque padezca *per accidens* el deterioro de la salud del compuesto en virtud de encontrarse unida al cuerpo como su forma substancial propia.

## 7. LA NATURALEZA DE LA PSIQUIATRÍA

De acuerdo a los principios testados por Tomás de Aquino, hemos podido deducir que el sujeto de la psiquiatría está constituido por las perturbaciones morbosas de los movimientos afectivos obrados por el apetito sensitivo del hombre. Pero es menester recalcar que estas enfermedades emocionales constituyen el sujeto de la

<sup>71</sup> Cfr. C. FABRO C. P. S., *Percezione e pensiero*, 2a. ed., Brescia 1962, pp. 222-237; R. ALLERS, «The Vis Cogitativa and Evaluation»: *The New Scholasticism* XV (1941) 195-221; y G. P. KLUBERTANZ S. I., *The Discursive Power. Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to Saint Thomas Aquinas*, St. Louis 1952.

<sup>72</sup> Consúltense H.-D. NOBLE O. P., «La nature de l'émotion selon les modernes et selon saint Thomas»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* II (1908) 225-245 et 466-483; ID., «La passion et la sensation»: *Divus Thomas (Placentiae)* XXIX (1926) 447-460; P. SIWEK S. I., *Psychologia metaphyica*, ed. 5a, Romae 1956, pp. 252-255; ST. CANTIN, «Locomotion et finalité»: *Laval Théologique et Philosophique* II (1946) 178-181; et P.-P. MONGEAU, «La passion dans l'âme et dans l'esprit»: *Ibid.* V (1949) 9-24.

medicina psicoterapéutica; no su objeto, como muchas veces se suele decir. El conflicto epistemológico aludido al comienzo de este artículo sigue vigente a través de la errónea atribución al objeto de esta disciplina de aquello que, a la inversa, constituye su sujeto.

Como todas las disciplinas curativas que integran el arte médica, la psiquiatría preexige el conocimiento teórico de la naturaleza humana, o sea, un saber biológico de índole especulativa sobre la esencia del animal racional y aun de aquellas otras cosas que, por más que no pertenezcan a la quiddidad del hombre, forman parte de su entidad natural o de su estructura física al modo de accidentes inherentes a ella misma. En virtud de la índole corpórea del sujeto propio de las enfermedades, la medicina, y, por ende, la psiquiatría, concentran su atención en el tratamiento de los defectos de la organicidad anatómica y fisiológica del cuerpo humano. No obstante, las ciencias médicas no consisten en el mero conocimiento biológico del hombre, sino que, suponiendo este conocimiento, se abocan a estudiar tales defectos y a procurar su curación en cuanto el ente humano es pasible de sufrir alteraciones morbosas, esto es, *sub ratione aegritudinis*, o en tanto nuestro cuerpo sea un sujeto corruptible capaz de perder su salud. Una cosa, pues, es el estudio biológico de la naturaleza humana —un examen formalmente teórico del hombre— y otra bien distinta su consideración médica, que es formalmente práctica u operativa, ya que todo el saber de las artes terapéuticas se ordena a la preservación y a la curación de la salud.

El *subiectum* de la medicina son las enfermedades corpóreas, de donde el *obiectum* de esta técnica no son esas mismas afecciones, sino la salud —la *sanitas* de los latinos— en que radica el bien del cuerpo animado del hombre. Así, una vez conocida en una instancia especulativa la naturaleza del cuerpo humano y su condición de ente pasible de enfermarse, que es el sujeto de aquella sección de la medicina comúnmente denominada *patología*, el arte curativa dirige los procedimientos enderezados a la conservación o al restablecimiento de la salud procurando evitar o superar el quebranto que pueden causar o que de hecho han causado los agentes patógenos. Pero esto ya nos revela que las disciplinas terapéuticas, en la misma medida en que se ordenan a una acción curativa, descubren un rostro más técnico que científico.

La propia psiquiatría contiene algo del conocimiento científico en tanto sea un saber demostrativo de las enfermedades psicosomáticas, mas también, y principalmente, es un arte cuyo fin es el remedio de tales anomalías. No sería una ciencia médica si no incluyera el conocimiento del sujeto pasible de sufrir perturbaciones morbosas, ni tampoco una técnica terapéutica si, en lugar de ordenarse a la curación de estas enfermedades, se restringiera al puro estudio teórico del compuesto hilemórfico humano, pues en tal caso se confundiría con los capítulos de la biología filosófica y de la biología positiva que modernamente han recibido los nombres de *psicología especulativa* y *psicología experimental*.

Los resultados de la experimentación positiva, por otro lado, están obviamente supuestos y prerrequeridos por la psiquiatría. Las manifestaciones fisiológicas de la vida emocional y la verificación de las alteraciones de los movimientos del apetito sensitivo no ingresan dentro de la materia de las inferencias de la filosofía de la naturaleza, a la cual pertenece la biología especulativa. Las argumentaciones filosóficas permanecen inmersas en el ámbito cognoscitivo de aquello que los escolásticos de la Edad Media han llamado *demonstratio propter quid*. El estudio positivo de dichas anomalías, presupuesto en todo momento por la psicoterapéutica, exige, en cambio,

la penetración en los más recónditos intersticios del organismo viviente del hombre mediante la utilización de métodos de experimentación que faculten el acceso a sus exteriorizaciones fenoménicas, porque la psiquiatría no podría determinar en modo alguno el tenor fáctico de las alteraciones que afectan a un paciente en razón de los defectos de los movimientos dependientes de su apetito sensitivo si no apoyara sus conclusiones en la observación empírica. ¿Cómo estipular, por ejemplo, que un cuadro de ansiedad está o no está condicionado por una cardiopatía, por una gastroenteritis o por una parasitosis? Esto nos indica que la psicoterapéutica se encuentra enlazada indefectiblemente al conocimiento de toda la patología orgánica y funcional capaz de afectar directa o indirectamente la conducta del hombre. No hay, entonces, ningún espacio para una psiquiatría meramente espiritual, ni para una psicoterapéutica que se agote en la visión del comportamiento humano a la manera de un efecto de estímulos mecánicos.

Desde el punto de vista epistemológico, la atención medicinal o terapéutica de las enfermedades psicosomáticas, que constituyen el sujeto de la psiquiatría, está suficientemente cubierto por esta técnica curativa. De ahí que no haya razones, según nos parece, para la entronización de disciplinas adicionales o paralelas en vistas de la superación artificiosa de aquellas anomalías. Para el caso, carece de toda fundamentación epistemológica la postulación de la existencia de una disciplina curativa distinta de la psiquiatría destinada a superar las enfermedades psicosomáticas, porque con ello no se hace otra cosa que reproducir innecesariamente técnicas terapéuticas especificadas bajo un mismo hábito. Esto es tan insensato como pretender que, junto a la nefrología, hubiera también otro arte médica ordenada a curar las mismas enfermedades renales. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Por ingrata que nos suene la evocación de la presencia de Guillermo de Ockham en la historia de la filosofía, no se puede dejar de reconocer que esta célebre sentencia atribuida a su autoría está plenamente justificada en el caso que nos ocupa.

¿Qué pensar, luego, de la aparición reciente de una *psicología* con pretensiones terapéuticas que no se ajusta ni al saber ni al proceder propios de las artes médicas? Esta *psicología* no es la vieja ciencia filosófica *de anima*, pues la psicología que forma parte de la filosofía de la naturaleza no persigue ningún propósito curativo, ya que consiste en un conocimiento estrictamente teórico o especulativo, ni tampoco termina de coincidir con la terapia médica de las alteraciones psicosomáticas, cual la psiquiatría. El surgimiento contemporáneo de esta *psicología* extrafilosófica y extramédica nos impele a una breve precisión historiográfica.

En la Edad Moderna, el nombre *psicología* designa, en primer lugar, la ciencia *de anima* incluida dentro de la física o filosofía de la naturaleza de la tradición peripatético-escolástica. Es el conocimiento epistémico sistematizado por Aristóteles en sus tres libros Περὶ ψυχῆς y en una serie de escritos de biología editados frecuentemente con el título común de *Parva naturalia*, esto es, «pequeños tratados de cosas de la naturaleza»<sup>73</sup>. En esta ciencia tiene cabida la especulación en torno de los

---

<sup>73</sup> Las ediciones de los *Parva naturalia* se integran con los siguientes libelos: *De sensu et sensibili*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De vita et morte*, *De respiratione* y *De spiritu*; pero algunos de estos escritos son considerados apócrifos por buena parte de la historiografía aristotélica contemporánea. No sería acertado, sin embargo, creer que estos escritos agotan el tratamiento de la materia biológica llevado a cabo

principios de los entes animados conforme a la percepción del movimiento de aumento y disminución de los compuestos hilemórficos dotados de vida; pero la voz *psicología* no fue acuñada hasta los comienzos de tiempos modernos. Cuando se dio comienzo al uso de este vocablo, no se quiso sino expresar escueta y sintéticamente la significación del contenido teorematizado del saber inserto en los tratados aristotélicos que venimos de mencionar. Hasta donde se las ha podido rastrear en la historia, la invención y la divulgación del sustantivo *psicología* parece haberse debido principalmente al empeño y al influjo de tres autores protestantes: Philipp Melancthon (1497-1565), teólogo y filósofo considerado entre los primeros en sumarse a la Reforma acaudillada por Martín Lutero en el siglo XVI<sup>74</sup>; Rudolf Goclenius (1547-1628), profesor de la Universidad de Marburgo, quien ha echado mano al nombre *psicología* para intitular su obra sobre el principio vital de los entes animados<sup>75</sup>, y Otto Casmann (1562-1607), discípulo del anterior y autor asimismo de una *Psychologia anthropologica* que vio la luz en Hanau en 1594<sup>76</sup>.

En torno de esta cuestión nominal, es necesario dejar constancia de dos cosas: una, que el nombre *psychologia*, aunque no haya sido empleado en la antigüedad ni en la Edad Media, traduce fielmente el significado del saber filosófico en torno del alma, al menos desde un punto de vista etimológico, pues este saber es un λόγος en derredor del principio vital que los griegos de la antigüedad han denominado ψυχῆ; la otra, que, a partir de la irrupción de este vocablo en el lenguaje de la filosofía moderna, la psicología ha iniciado un persistente alejamiento de su condición de biología filosófica para intentar transformarse de a poco en un repertorio de conocimientos específicos sobre el animal racional, lo que no concuerda con la teoría peripatético-escolástica del sujeto de dicha disciplina, que es el género de los vivientes, mas no la especie humana en cuanto tal. La novísima psicología, a la larga, se ha convertido en una consideración exclusivamente antropológica, con todo lo que ello comporta en cuanto desnaturalización de la ciencia *de anima* incluida en la filosofía de la naturaleza.

La psicología antigua y medieval —la biología especulativa o teórica— abarcaba dos compartimientos perfectamente distinguibles entre sí. Por un lado, el tratado filosófico *de anima* era desarrollado al modo de una rigurosa ciencia *propter quid*; por otro, si bien con un desenvolvimiento histórico sensiblemente inferior, existía una inspección experimental —no filosófica o analítica, sino preferentemente tópica o dialéctica, que hoy llamamos *fisicomatemática*— enderezada a la observación de los

---

por el Estagirita, pues de esta biología peripatética forman parte igualmente aquellos cinco estudios del Filósofo que los escolásticos de la Edad Media han citado bajo el título genérico *De animalibus*, esto es, los libros insertos en la *Historia animalium* y en las obras que han llegado a nuestras manos con estos otros títulos: *De partibus animalium*, *De motu animalium*, *De incessu animalium* y *De generatione animalium*. Acerca de la concepción antigua de la psicología, y particularmente de la aristotélica, dos monografías publicadas en el siglo XIX han marcado el inicio de las investigaciones historiográficas posteriores: cfr. A.-E. CHAIGNET, *La psychologie des grecs*, Paris 1887-1892; et ID., *Essai sur la psychologie d'Aristote*, ibi 1883.

<sup>74</sup> Cfr. J. RUMP, *Melancthon's Psychologie (seine Schrift De anima) in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos dargestellt*, Langensfeld 1900.

<sup>75</sup> Cfr. G. E. PONFERRADA, «Antropología filosófica y pedagogía»: *Sapientia* XXXIV (1979) 39.

<sup>76</sup> Cfr. F. UEBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 3. Teil: «Der Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts», 12. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler und W. Moog, Berlin 1924, S. 110-111.

fenómenos de la vitalidad animal y que completaba las demostraciones *quia* puestas ulteriormente al servicio de los juicios resolutorios propios de la física. La tradición peripatético-escolástica alentaba, sin duda, esta psicología bipartita: el tratado filosófico *de anima*, por un lado, y, por otro, un estudio positivo de la fenomenalidad sensible del movimiento de los entes animados. Sin embargo, no ha sido tal el fundamento de la escisión provocada por Christian Wolff en la psicología moderna al segregar del tratado filosófico *de anima* la consideración de los vivientes en función de las informaciones suministradas por la experiencia sensorial, porque este autor, a pesar de su adscripción a los lineamientos de la epistemología racionalista apadrinada por Descartes y por Leibniz, no ha asentado la división de la psicología en las razones que aquella tradición antigua y medieval pudo haber alegado para justificar la mencionada bipartición en base a la distinción y a la especificación de las ciencias según los principios lógicos y metafísicos de Aristóteles<sup>77</sup>. A partir de la crisis de la sistematización científica auspiciada por Wolff y su nutrida escuela, el nombre *psicología* pasó a adquirir una significación que nunca después ha podido evitar las connotaciones equívocas que la hieren.

Este hecho se ha acentuado más todavía cuando a fines del siglo XIX hizo su aparición una nueva variante de la psicología, a saber: una disciplina que ya no es ni la psicología filosófica del viejo tratado *de anima*, ni la biología positiva enucleada en la *psychologia experimentalis*, sino que pretende mostrarse a la manera de una técnica curativa, la cual, no obstante, tampoco quiere identificarse con la medicina psiquiátrica. Esta versión reciente de la psicología conoce en nuestros días un éxito insólito, pero no nos consta que nadie haya aportado las razones en que se sustentaría su presunta estatura epistémica o técnica, sobre todo cuando sus partidarios le asignan una virtud terapéutica distinta de la que compete a la psiquiatría, el arte curatorio de las enfermedades psicósomáticas.

De cualquier forma, nada sorprendente es lo que sucede en medio de esta *confusio Babylonica* escondida en las psicologías de los días que corren. El desconcierto reinante en el ámbito epistemológico desde Descartes en más no tenía por qué eximir a esas disciplinas de verse enredadas en la misma maraña que trasunta el *arbor scientiarum* elaborado accidentalmente a lo largo de la Edad Moderna. Ya de por sí, el mero recurso a la polivalencia equívoca del nombre *psicología* en la lengua del hombre de nuestro tiempo señala que este sustantivo es empleado de un modo tan vicioso que, a la larga, ha marcado su virtual inutilidad a los fines de significar con un mínimo de coherencia. Con todo, dado que los nombres significan arbitrariamente, de momento debemos rendirnos ante el hecho de la existencia de diversas *psicologías* que no convergen en una misma noción. La crisis epistemológica moderna y la ausencia de vocablos más estrictos en el lenguaje usual para la pertinente denominación de esas disciplinas han llevado a la consagración de tales dicciones vul-

<sup>77</sup> En un período de dos años, Wolff dio a publicidad los dos trabajos donde expuso sistemáticamente sus teorías psicológicas, los cuales, de acuerdo a la costumbre de este filósofo y de muchos escritores de su época, recibieron títulos de una extensión arbitrariamente desmesurada: *Psychologia empirica, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*, Francofurti-Lipsiae 1732; y *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae eiusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*, ibi 1734.

gares. Hasta tanto no se inventen y se consoliden nombres que signifiquen más perfectamente sus respectivos conceptos, el empleo de aquellos términos, por tanto, parece algo inevitable, al menos mientras se desee mantener una conversación o relación medianamente fluída entre los peritos en cada una de tales disciplinas. No obstante, es necesario interponer los debidos reparos para prevenir y para aventar los problemas nacionales que anidan detrás de esta lexicografía mellada por una arbitrariedad demasiado licenciosa a la hora de la humana imposición de los nombres a las disciplinas epistémicas. Pero el nombre *psicología* puede beneficiarse con una cierta depuración de su significado.

En efecto, una *psicología* propuesta a la manera de una ciencia distinta y adicional al tratado filosófico *de anima*, a la biología positiva y a la medicina psicosomática refleja abiertamente una consecuencia de la crisis positivista desatada en el siglo XIX; un episodio dominado por múltiples conflictos epistemológicos que, entre otras cosas, han suscitado la confusión y la yuxtaposición de principios, métodos y conclusiones de diversas disciplinas que no pueden entremezclarse irreverentemente. Cuando pretende incursionar teoréticamente en la esencia del alma y en la de sus potencias, hábitos y afecciones, tal *psicología* invade los fueros de la filosofía de la naturaleza. Cuando sus cultores quieren abocarse a la exploración de los condicionamientos anatómicos y fisiológicos de la conducta humana, se inmiscuyen en el campo fisicomatemático de la psicología experimental que forma parte de la biología positiva. Y si se le confiere una función terapéutica o curativa, como sucede con frecuencia, entonces entra en colisión con la psiquiatría.

Una *psicología* que no sea el tratado filosófico *de anima*, ni la psicología experimental ni una técnica psiquiátrica está desprovista de todo fundamento epistemológico, porque su sujeto ya está apropiadamente atendido por la investigación de otras ciencias, a tal grado que las conclusiones de éstas abrazan la totalidad del conocimiento adquirido en torno de la esencia de los vivientes, de sus manifestaciones fenoménicas y de los remedios aptos para subsanar sus padecimientos morbosos. Por otro lado, si aquella *psicología* intentara erigirse como una asociación de las conclusiones de las tres ciencias que venimos de distinguir, ello no sería posible allende el espíritu de un positivismo que habría retomado sus consabidas banderas echando por tierra la verdadera naturaleza y la jerarquía del saber científico que tanto ha costado rescatar a nuestros contemporáneos.

A results de todo lo expuesto, creemos que la psiquiatría queda configurada como ciencia y como arte —pues, como todas las demás disciplinas médicas, posee algo de ambos hábitos— con arreglo a los siguientes términos: 1º) en cuanto ciencia práctica, la psiquiatría es la parte del conocimiento propio de la medicina que estudia las enfermedades psicosomáticas del hombre, lo que implica dar por supuesto que el animal racional es pasible de sufrir tales anomalías en razón de la defectibilidad de los movimientos de su apetito sensitivo, esto es, de esos movimientos que constituyen pasiones *per se* del sujeto corruptible en razón del cuerpo material y pasiones *per accidens* del alma en tanto a él se halle unida substancialmente; 2º) en cuanto arte o técnica, la psiquiatría es la sección de la medicina que dirige las operaciones terapéuticas ordenadas a la conservación o a la restauración de la salud del hombre aquejado por enfermedades psicosomáticas, a cuyo propósito se aplica a remover, neutralizar o atenuar, en la medida de lo posible, las causas próximas de esas afecciones nocivas que deterioran su salud corpórea.



## 8. PSIQUIATRÍA, MÓRAL Y RELIGIÓN

Santo Tomás de Aquino ha formulado numerosas conclusiones teológicas y filosóficas que, directa o indirectamente, incumben a la medicina psicoterapéutica. Por cierto, no ha sido su intención transitar el camino que esta disciplina recorre en nuestros días, pues su oficio de teólogo y de filósofo orientaba sus pasos hacia otros fines. Además, en su tiempo no se disponía del arsenal de conocimientos positivos y de técnicas que permiten operar sobre la complejidad orgánica y funcional del cuerpo humano con la perfección que hoy tenemos a nuestro alcance. Por eso el valor singular de la contribución de Santo Tomás a esta materia se percibe sobre todo al nivel de los fundamentos y de los principios de la psiquiatría.

Santo Tomás ha tratado la temática vinculada a la psiquiatría con una amplitud de miras poco común entre los teólogos y los filósofos de cualquier edad de la historia. Si nos tomamos en trabajo de pasar revista a las alteraciones morbosas atendidas en nuestro tiempo por la psiquiatría, veremos que el recuento de las especies de perturbaciones psicósomáticas analizadas por el Aquinate en sus estudios sobre la vida emocional conforma un abanico llamativamente exhaustivo, aun al comparársela con la clasificación contemporánea de tales anomalías. Pero la importancia del aporte aquiniano a los fundamentos y a los principios de la psicoterapéutica, antes que nada, se pone de relieve en el examen etiológico de dichas enfermedades, de su incidencia en la vida espiritual del hombre y de la relación de este tipo de afecciones con la moralidad de los actos humanos.

Teólogo cristiano, junto a toda la tradición católica, Santo Tomás ha sostenido que las enfermedades padecidas por el hombre, y aun la misma muerte, son efectos del pecado original: «Mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati»<sup>78</sup>. Las afecciones que minan la salud humana contraviniendo la armonía psicósomática tampoco se evaden de esta condición. Consiguientemente, la medicina y, dentro de ella, la psiquiatría, no pueden eludir el hecho que determina su constitución como arte terapéutica: por una parte, la medicina debe afrontar la curación de enfermedades cuya raíz más profunda no puede ser explicada por ninguna ciencia natural; por otra, la medicina es impotente para remediar el pecado en cuanto pecado, porque esta mácula no es una enfermedad corpórea, sino espiritual, que no puede ser remontada por ninguna curación humana.

Entre los psicoterapeutas contemporáneos se verifica una resistencia muy tenaz a aceptar que las enfermedades de las cuales se ocupan no solamente tienen una raíz moral, sino incluso a rendirse ante la evidencia de que los desórdenes espirituales relacionados con las perturbaciones psicósomáticas no son neutros desde el punto de vista de la moralidad. La cuestión se plantea con connotaciones que no pueden esquivar su dramaticidad cuando se está frente a los casos de alteraciones psicósomáticas que no abrogan totalmente el voluntario, o sea, en aquellas circunstancias en que los pacientes conservan la capacidad de regular racionalmente sus actos formalmente humanos.

<sup>78</sup> *Summ. theol.* I-II q. 85 a. 5 resp. Cfr. *In Epist. ad Romanos*, cap. 5, lect. 3 per totam; *In Epist. ad Hebraeos*, cap. 9, lect. 5 per totam; *In II Sent.* dist. 30 q. 1 a. 1 resp.; *In III Sent.* dist. 16 q. 1 a. 1 resp.; *In IV Sent.*, prol.; *Comp. theol.* I 193; *De malo* q. 5 a. 4 per totum; *Summ. o. Gent.* IV 52; et *Summ. theol.* II-II q. 161 a. 1 resp.

La doctrina de Santo Tomás sobre este aspecto crucial de la psiquiatría se resume en esta declaración: «Un acto que por su género es malo excusa totalmente de pecado sólo si ocasiona totalmente el involuntario. Por eso, de darse una pasión que ocasione un acto consecuente totalmente involuntario, tal pasión excusa totalmente de pecado; mas, si no fuese así, no excusa totalmente»<sup>79</sup>. Este rostro moral concomitante a la vida emocional de los hombres no cae por sí mismo dentro del campo terapéutico de la psiquiatría, pero ello no significa que esta disciplina posea potestad para menospreciarlo o para dejar de tenerlo presente. Por si esto no bastara, consta de sobra que los desórdenes espirituales pueden causar incontables efectos lesivos para la salud, algunos de máxima gravedad, según lo certifica fácilmente la experiencia de los psicoterapeutas.

Como se puede advertir, las enfermedades psicósomáticas que no eliminan por completo el voluntario traen aparejado el serio problema de la existencia de debilidades espirituales sobre las cuales no cabe retacear el juicio moral. Como se sabe, éste es uno de los puntos más delicados de la frondosa cuestión de las relaciones entre las enfermedades atendidas por la medicina y los vicios y pecados humanos, los cuales, por analogía con la morbosidad que afecta al hombre en razón de su cuerpo orgánico, son concebidos por el cristianismo como una suerte de enfermedades del espíritu. De ahí que el problema de las relaciones entre las enfermedades corpóreas y las espirituales redunde en la necesidad de fijar con claridad las relaciones de la psiquiatría con la vida moral de quienes padecen afecciones psicósomáticas; mas es indudable que el nudo gordiano de estas relaciones estriba en que el recurso a las técnicas psiquiátricas no debe vulnerar el orden moral ni tampoco pretender que sus curaciones sustituyan o excluyan los remedios espirituales extramédicos de los que ha menester el paciente afectado por aquella duplicidad de enfermedades. En tal sentido, es notorio que la solución de esta problemática se encuentra todavía pendiente. Lamentablemente, en nuestro tiempo se continúa esquivando el tratamiento frontal tanto de la cuestión de los nexos del padecimiento de las enfermedades corpóreas con la rectitud espiritual cuanto de la cuestión sucedánea de la deontología psicoterapéutica.

El principio de la solución de esta densa problemática está presente en la teología moral de Santo Tomás. Al haber afirmado que el alma humana no se altera *per se*, pues ésta solamente *per accidens* puede ser sujeto de pasiones, el Aquinate ha aseverado implícitamente que la psiquiatría no puede ejercer ninguna cura de los desórdenes formalmente espirituales, cuales los vicios y los pecados. Propiamente hablando, la *cura del alma* es el remedio espiritual de los defectos pura y estrictamente espirituales. Una cura tal, por tanto, no puede ser obrada por ninguna técnica, como lo es la psiquiatría, cuyo ámbito operativo esté constituido por afecciones psicósomáticas, porque esta clase de alteraciones no tiene su sujeto en la substancia inmaterial del alma humana, sino en el compuesto corruptible por razón del cuerpo que ella informa.

Ahora bien, el bien del alma es superior al bien del cuerpo en un grado proporcional a la perfección eminente de las cosas espirituales en relación con las materiales; por consiguiente, así como el bien del organismo está naturalmente ordenado al

<sup>79</sup> *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 7 resp. Cfr. *In V Ethic.*, lect. 13, nn. 1035-1049.

bien del alma, las acciones terapéuticas de la psiquiatría, que recaen sobre el compuesto hilemórfico humano enfermo por razón del cuerpo, deben practicarse teniendo constantemente a la vista el bien del alma, una substancia esencialmente impasible. Esta cláusula pone en interdicción toda operación psiquiátrica que sea ejercida en desmedro de la salud espiritual de cualquier persona.

El principio de esta frontera moral de la psiquiatría ha sido defendido enfáticamente por Santo Tomás al extenderlo a todas las prácticas terapéuticas del arte médica: *Así como la medicina carnal jamás eneguece el ojo para curar el talón del pie, así [tampoco] la medicina jamás priva de un bien mayor para procurar un bien menor*<sup>80</sup>. Este principio se apoya en una verdad que cualquier mente cuerda suscribe sin subterfugios: «Los bienes espirituales son los bienes máximos; los bienes temporales, en cambio, son los mínimos»<sup>81</sup>. Poco antes de que Santo Tomás emitiera estas frases, la Iglesia había sancionado la regla a la cual invariablemente debe ajustarse el ejercicio de la medicina corpórea, pues en 1215 el Concilio IV de Letrán había establecido que, aun cuando las técnicas terapéuticas sean practicadas en aras de la curación de un cuerpo enfermo, a quienes poseen el arte médica no les es lícito suministrar ningún remedio corpóreo que atente contra el bien espiritual propio del alma<sup>82</sup>.

No obstante, si bien las curas psiquiátricas no exceden el marco operativo destinado a remover las enfermedades psicosomáticas, en algún sentido puede admitirse que esta rama de la medicina concurre extrínsecamente a una cierta curación del alma. ¿En qué sentido? Tres expedientes psiquiátricos coadyuban a una cierta curación del alma, mas no porque ésta sea en sí misma sujeto de alteraciones morbosas remediables por la medicina psicoterapéutica, sino por los beneficios extrínsecos que le provee su unión substancial a un cuerpo restablecido en su salubridad. *a)* El primero de esos expedientes es la consecución de la salud corpórea obrable por las curaciones psiquiátricas de las anomalías que la hayan deteriorado, en cuyo trámite el alma se beneficia con una unión más intensa y eficaz al cuerpo aligerado o aliviado de las afecciones que le hubieran conducido a su corrupción.- *b)* El segundo es el beneficio acogido por el alma cuando la psiquiatría logra paliar y aun erradicar las enfermedades que entorpecen algunas operaciones propias de la vida espiritual; v. gr., la aprehensión intelectual, que requiere el ejercicio previo de las potencias sensoriales, porque, de darse un estorbo en la percepción sensitiva, el entendimiento acusará recibo de la deficiencia de esta causa extrínseca y parcial del conocimiento intelectual. Santo Tomás ha expuesto en repetidas oportunidades que la afección de los órganos o de las funciones sensoriales pueden producir sendos trastornos de los actos intelectivos: «De algún modo, el uso de la razón depende del uso de las potencias sensitivas, de donde, [en cuanto] ligado al sentido, e impedidas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de la razón, como se patentiza en quienes duermen y en los frenéticos. Puesto que las potencias sensitivas son potencias de ciertos órganos corpóreos, el impedimento de sus órganos impide nece-

<sup>80</sup> *Summ. theol.* II-II q. 108 a. 4 resp.

<sup>81</sup> *Summ. theol.*, loc. cit., ibid.

<sup>82</sup> «Ceterum cum anima sit multo pretiosior corpore, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroti suadeat, quod in periculum animae convertatur» (Denz/Sch 815). Cfr. etiam *Corpus iuris canonici*, ed. Aem. L. Friedberg, ed. 2a, Lipsiae 1879-1881, t. II, p. 888.

sariamente sus actos y, por consiguiente, el uso de la razón»<sup>83</sup>.- c) La tercera ofrenda de la psiquiatría a la cura del alma es su cooperación con las terapias espirituales que atañen *per se* a otras disciplinas expresamente competentes para cumplir con este fin, tal como sucede con el auxilio psiquiátrico a la pastoral religiosa en aquellas circunstancias en que la cura espiritual ordenada a remediar los vicios y los pecados adquiere más eficacia por los beneficios que el alma recibe gracias a la restauración de la salud corpórea alterada por afecciones psicósomáticas<sup>84</sup>. Estas tres vías confirman que la psiquiatría puede contribuir *per accidens tantum* a la cura del alma, una cura que no le concierne obrar *per se*.

Seguramente, de haber vivido en nuestro tiempo, Santo Tomás hubiera observado que, como el sacerdote, el psiquiatra tienen un acceso empírico a la intimidad de hombres que desnudan ante estos curadores toda suerte de vivencias pasionales que, en no pocas ocasiones, están impregnadas de una cuota elevada de morbosidad y hasta de tribulación espiritual. También se hubiera percatado de que el psiquiatra, en cuanto médico, ve levantarse ante sí una barrera que su arte no puede traspasar y que, en cuanto hombre, no se le oculta que la curación de los enfermos, por lo general, solicita algo más que un remedio psicoterapéutico. El gabinete del psiquiatra es el receptáculo de los dramas más crudos que el hombre puede protagonizar en este mundo. Desde la más desgraciada de las insanias hasta las angustias más lastimosas, desde la violencia que carcome las almas hasta la más necia de las frivolidades, el psicoterapeuta tiene frente a sí una de las pinturas que con mayor patetismo refleja la tragedia del hombre extraviado en su devenir terrenal, pero su arte es impotente para remediar integralmente estas penurias. La salud humana no es ni primaria ni esencialmente una cualidad de nuestro cuerpo, sino un fin cuya manifestación pletórica ni siquiera puede conseguirse mientras dure el peregrinaje del animal racional por el mundo y el tiempo de la historia. Por eso es indispensable que el psiquiatra posea plena conciencia de los límites de su capacidad terapéutica, ya que no está llamado a sustituir las vías de curación formalmente espirituales de que el hombre ha menester para cumplir con su vocación salvífica, es decir, con su deseo de gozar de la felicidad absoluta e imperecedera; un fin al cual, desde luego, ninguna ciencia ni técnica puramente humanas puede transportarnos desde el momento en que rebasa toda potencia natural para ser alcanzado.

Digamos, por último, que estas consideraciones elementales sobre el sujeto de la psiquiatría, en nuestra opinión, delatan la necesidad de acudir a los oficios de la ar-

<sup>83</sup> *Summ. theol.* I q. 101 a. 2 resp. Cfr. *In De memor. et remin.*, lect. 3 per totam; *In II Sent.* dist. 20 q. 2 a. 2 resp. et ad 3um; *In III Sent.* dist. 15 q. 2 a. 3 q. 2a et ad 2um, dist. 31 q. 2 a. 4 resp.; *De verit.* q. 10 a. 2 ad 7um et a. 8 ad 1um, q. 12 a. 3 ad 1um, q. 19 a. 1 resp. et q. 28 a. 3 ad 6um; *Summ. c. Gent.* II 73 et 81; *Summ. theol.* I q. 84 aa. 7-8 per totos, q. 89 a. 1 resp. et II-II q. 154 a. 5 resp.

<sup>84</sup> Como se sabe, toda una línea de la psicoterapéutica contemporánea es partidaria de una colaboración estrecha entre la psiquiatría y la cura religiosa de las almas. Entre otros, a esta posición adhieren E. Thurneysen, R. Allers, V. E. Frankl, A. Köberle, V. E. von Gebattel, E. Michel, J. J. López Ibor, A. Mäder, F. Kündel, O. Haendler, H. Müller-Eckhardt, W. von Siebenthal y W. Kretschmer, lo que no comporta que cada uno de estos autores haya formulado correctamente la teoría de las relaciones entre la religión y la psiquiatría. Al respecto, véase A. KÖBERLE, «Psychotherapie und Seelsorge», en *Die Psychotherapie in der Gegenwart (Richtungen, Aufgaben, Probleme, Anwendungen)*, Zürich 1958, trad. españ. de J. Rovira Armengol: *La psicoterapia en la actualidad (Tendencias, cometidos, problemas, aplicaciones)*, Buenos Aires 1965, pp. 414-426.

gumentación metafísica cuando se trata de justificar y de defender los principios de la disciplina que ha recabado nuestras actuales preocupaciones. En tal sentido, nos parece que los estudiosos de la psiquiatría no debieran entusiasmarse infundadamente en las bondades vislumbradas en la suscripción de los supuestos antropológicos a los cuales confían lo que pudiera denominarse el punto de partida de sus análisis. Por desgracia, hoy se ha entronizado una auténtica mistificación de las virtudes de la antropología, pues con una candidez alarmante se desea asignar a esta extraña disciplina la estatura de una *domina scientiarum* apta para suministrar los principios en los cuales reposaría la axiomática de todas las ciencias humanas. Tamaña pretensión, además de inconsistente, no es más que una de las tantas manifestaciones de la inquina antimetafísica largamente destilada por el espíritu moderno, por cuanto dicho privilegio sólo lo ostenta la filosofía primera, la ciencia del ente en cuanto ente, conforme lo han demostrado de un modo cabal Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Es innegable que la psiquiatría tiene necesidad de sustentarse en una concepción del ente humano que exprese aquello que verdaderamente es el animal racional según su naturaleza propia, pero no lo es menos que la fundamentación epistemológica de esta disciplina médica no deriva de la suscripción anticipada de tal concepción, sino de la determinación de su *subiectum*, una determinación que no puede obrarla ninguna otra ciencia que no sea ella misma sabiduría. Esta sabiduría es la metafísica; no una antropología inepta para erigirse en la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas de todo cuanto sea o pueda ser.

MARIO ENRIQUE SACCHI