

PEDRO HISPANO. «VITA FLUIT AB ANIME SUBSTANTIA»

I

1. Pedro Hispano reconoce —lo confirmó personalmente— que pocos cuerpos llegan a una muerte natural¹. La techumbre del palacio de Viterbo se desplomó sobre él y quedó sepultado entre escombros. Seis días más tarde, un 20 de mayo de 1277, Juan XXI concluyó un papado de un año de duración. El médico Pedro Hispano también sabía que los hombres modernos viven menos que los antiguos² y nos ofrece algunas razones para explicar la cortedad de la vida. La primera tiene que ver con la historia general del mundo: la muerte es más veloz cuanto más nos alejamos de los orígenes. La explosión originaria de la vida va perdiendo fuerza al alejarnos de ella en el tiempo. Además, el agua y el aire están ya muy viciados porque son muchos los vivientes. Esta protesta ecológica va acompañada de una tercera razón, que es una llamada de atención, seguramente la primera en la historia, sobre el stress. Los modernos, nos advierte Pedro Hispano, viven «strictiore» y «circa operationes astricti»³. He introducido anacrónicamente la palabra «explosión originaria», donde Pedro habla de creación, para recordarnos que todo ello parece escrito en nuestros días. Pero está escrito en el siglo XIII.

A veces, la vejez se oculta bajo apariencias de juventud, aunque lo cierto es que la edad corre «processu irremeabili in vite spatio»⁴. Mucha tarea tiene la medicina, que es el «arte de custodiar los cuerpos», para poder equilibrar calor y humedad y, de este modo, prolongar la vida.

El hombre es una lámpara que vive mientras consume el aceite exterior y luego el aceite en que está embebida la mecha y, finalmente, hasta la misma humedad natural de la mecha⁵. Porque, si bien es cierto

1 *De Longitudine et brevitare vite* (III, 481). En las citas, utilizo una forma abreviada, indicando el tomo y página de la edición de las obras de Pedro Hispano.

I = *Scientia libri «De Anima»* (Madrid 1941, CSIC, Edición, Introducción y notas por el P. Manuel Alonso S.J.).

II = *Comentario al «De Anima» de Aristóteles* (Madrid 1944, Edición, Introducción y notas por el P. Manuel Alonso S.J.).

III = *Expositio libri de anima. De Morte et vita et De Causis longitudinis et brevitare vitae, Liber naturalis de rebus principalibus* (Madrid 1952, Edición, Introducción y notas por el P. Manuel Alonso S.J.).

2 III, 484.

3 III, 485.

4 III, 457.

5 III, 427-431.

que los vivientes se mueven a sí mismos, lo que provoca admiración y júbilo, también es verdad que «consumunt ipsa se ipsa». Nos recuerda todo esto Pedro Hispano, tomando palabras de Aristóteles, en «De Longitudine et brevitare vite»⁶. El viviente se mueve a sí mismo. Es la gran maravilla que da qué pensar y justifica el íntimo regocijo y causa el pasmo metafísico. Pero también es verdad que el viviente es quien se consume a sí mismo. El hombre está acosado por nacimiento, muerte y violencia; invadido por la incapacidad, el sueño, el miedo y la ignorancia; ocupado por la enfermedad, el error y la falta. Gran fracaso, pues, el del vivir que da siempre de qué estar triste y angustiado y que da siempre en qué pensar. Pedro Hispano, que es cristiano, clérigo y papa, sabe que Dios creó al hombre del limo de la tierra⁷ y Pedro Hispano, que es erudito y médico, sabe también que «terra ex se generat melancholiam»⁸.

2. La muerte es un dolor inmenso, pues el alma, que da vida y conexión a los miembros del cuerpo, quiere a éste con amor natural y con amor de preferencia. Por ello, la muerte es un gran derrumbamiento interior. No es necesariamente un gran dolor sensible. Pedro advierte cómo en la hora postrera la misma sensibilidad disminuye. Pedro habla de otro dolor, de un dolor de máxima vehemencia, excesivo, irresistible. «Doloris angustia emergit»⁹. Alma y cuerpo se separan «irresistibili dolorum angustia»¹⁰. Es un dolor constitutivo, metafísico «cum creatura esse et non esse participet»¹¹. Cualquier criatura lleva dentro de sí ese hueco del no ser que, finalmente, la devora. La criatura se derrumba en sí misma. Es una implosión que la hunde, no en un interior físico y espacial, semejante a las ruinas de una casa, ni tampoco en una íntima depresión psicológica, sino en una nada constitutiva. Y el hombre asiste conscientemente a este derrumbamiento.

Pero este hombre, Pedro Hispano, erudito, médico, lógico, filósofo y teólogo, que sabe que el moverse y consumirse son los dos rostros de una misma esencia, termina su libro deseando gloria a Dios y le da gracias «per secula infinita»¹². Produce un temblor sagrado contemplar desde nuestro presente, y desde cualquier presente, cómo de esa lámpara, emergida entre 1226 y 1277, se eleva esta tenue humareda de acción de gracias al Altísimo por los siglos de los siglos.

II

1. ¿Qué piensa Pedro Hispano de la vida? Al hacer esta pregunta, no queremos obligar a Pedro Hispano a que dirija su atención sobre los acontecimientos que ocurren durante el tiempo en que andamos consumiendo aceite exterior y circunstancias, sino sobre el vivir. Mucho debió

6 III, 410.

7 III, 494.

8 *De rebus principalibus naturarum*, III, 499.

9 III, 433.

10 III, 433-434.

11 III, 438.

12 III, 490.

aprender y saber Pedro Hispano de lo primero. Conoció Lisboa, París, Siena, Braga, Lyon, Viterbo y fue discípulo de Lamberto de Auxerre y de Guillermo de Shyreswood. Recibió lecciones de teología de Juan de Parma. Estudió medicina en Sicilia y la enseñó en Siena. Fue protomédico de Gregorio X y amigo de Alfonso X el Sabio. Escribió sobre Lógica y Medicina. Absorbió mucha filosofía árabe y judía a través de Domingo Gundisalvo y Juan Hispano. Ha sido considerado el primer comentarista cronológicamente del libro aristotélico «De Anima»¹³ y se sospecha que lo ha escrito precisamente antes del levantamiento de la veda dictada contra los libros aristotélicos¹⁴, con un poquitín, pues, de rebeldía ante las prohibiciones del obispo, lo que quizá, precipitara su salida de París. Y murió siendo Papa.

2. Nuestra pregunta podemos enunciarla así: ¿Cómo admira y explica Pedro Hispano el ser viviente? ¿Qué dice el gran lógico medieval sobre el vivir? ¿Asienta este concepto tan tradicional y tan ligado a las literaturas y a las ciencias, en el suelo de la Metafísica, donde vuelven a reconciliarse lenguaje y admiración?

A la Escolástica latina llegaron varias traducciones del libro aristotélico *De Anima* y esta perla griega hizo segregarse a los escolásticos medievales centenares de comentarios. Hay una razón fundamental. La presencia del alma, tan magistralmente descrita por Aristóteles, es lo que da que pensar al filósofo medieval, más que la historia o las naturalezas o el arte o la sociedad. Desde siempre, se había descubierto que en la compleja frondosidad del hombre anida, como en la copa del pino o de la encina, un aire, soplo o viento que le da al hombre movimiento, ritmo y melodía. Este viento se acompasa además muy bien con el soplo que el Dios del Génesis infundió en un cuerpo de barro. Los griegos le pusieron con acierto un nombre que no puede pronunciarse sin un silbido: *psyché*.

Para un filósofo medieval, heredero del Cristianismo y de la filosofía griega, la composición del hombre es un hecho demasiado evidente. Plantado ante la Naturaleza, poblada de miles de seres, el filósofo siente que en ese mismo paisaje hay unas líneas de fuga, que no pertenecen al paisaje. Se lo dice a sí mismo de muchas maneras; el hombre está entre dos mundos, el hombre es mitad ángel, mitad animal; el hombre es temporal y eterno. Para el filósofo medieval esas líneas de fuga no son ilusiones ópticas ni pura geometría ordenadora del mundo, sino algo real. En el hombre mismo están esas líneas de fuga y, precisamente, su capacidad de fuga sobre lo material es, a la vez, la raíz de la comprensión del mundo. Al pensar que piensa, el filósofo medieval se confirma a sí mismo la seguridad de que es algo más que el mundo en el que piensa. Lo problemático era encontrar una buena explicación de la unión de alma y cuerpo. Aquella parecía de suyo algo universal y el cuerpo provenía de una materia indeterminada. Universalidad e indeterminación de la materia eran excesivas montañas para engendrar con sencili-

13 P. Manuel Alonso, Introducción al Tomo III de las *Obras Filosóficas de Pedro Hispano*, pp. 64-79.

14 *Ibid.*, p. 81.

llez este humilde individuo concreto. Las soluciones fueron múltiples: formas comunes, multiplicidad de formas, conexión accidental entre cuerpo y alma, etc. Este punto ha sido uno de los criterios más fértiles para establecer la cronología entre los autores medievales. Y lo cierto es que esta necesidad de fechar autores y escritos junto con el talante historicista de principios de siglo, obsesionados por detectar influencias, establecer herencias y réplicas y quitar o poner paternidades, convierten a la historia de la filosofía medieval en la ingrata tarea del profesor desconfiado que busca quién ha copiado a quién. Es necesario cambiar un poco la actitud y dejar hablar al autor medieval. Conversar con él, dispuestos, sin orgullo ni benevolencia, a aprender.

Una tesis común en todas las diversas teorías que aparecen en la larga y compleja polémica sobre las formas, podría ser enunciada así: el alma da la vida al cuerpo. El cómo de este don o causalidad depende de la filosofía de las formas, punto que ha sido profunda y profusamente estudiado. En cambio, qué sea la vida, cuál su esencia, en qué consista, no siempre ha sido meditado suficientemente. Si queremos acercarnos a la experiencia medieval del hombre y de la realidad, debemos traspasar las polémicas sobre la forma, predeterminadas y encorsetadas por filosofías magistrales, heredadas y no siempre comprendidas, y releer cuanto pensaron sobre la vida.

3. Pedro Hispano comprende que la muerte y la vida, esa gran montaña de revelación o del cansancio, pueden ser atacadas desde diversas vertientes. Están ahí, plantadas en medio de todo y nuestros conceptos las asaltan tenazmente para ordenarlas e incorporarlas al caminar racional o discurso humano.

Dentro de la filosofía natural cabe hablar de la vida, pues ésta consiste en las operaciones que dimanan del alma vegetal, según que esté presente o ausente. También podemos considerar la vida según los componentes y disposiciones del cuerpo, cosa que pertenece a la fisiología. Pero la vida sufre aceleraciones y atrasos bajo la influencia que sobre ella ejercen los astros. No es, pues, ajena a la astronomía. Finalmente, la vida se acompasa con la trayectoria y mantenimiento del cuerpo, por lo cual la medicina tiene algo que decir sobre la misma¹⁵. Pero Pedro Hispano escribe ahora no una obra de medicina ni de fisiología ni de astronomía, sino un Comentario al libro aristotélico *De Anima*. Utiliza traducciones anteriores a la que posteriormente hiciera Guillermo de Moerbeke y que aparece en las obras de santo Tomás, por lo que es más conocida.

Esta obra, escrita por un profesional de la Lógica, amigo del orden, de la clasificación y de las divisiones, desmenuza y jerarquiza todas las ideas y pormenores de la obra aristotélica, hasta constituir el más riguroso y detallado plano del libro *De Anima*. Su lectura actual nos hace pensar en la paradoja del plano turístico, aquél que describe todas las plazas, calles y monumentos y aún los más mínimos detalles con tanta exactitud que el plano es la reproducción exacta de la ciudad y a su misma escala. Necesitamos otro plano para utilizar el primero. Pero debe-

15 II, 97. Además, la vida del alma separada pertenece a la *Metafísica* (II, 172, 206).

mos pedir ahora prudentemente, si el plano ha de ser perfecto, que no lo sea. (Cuando algunos piden un mundo perfecto, se enredan, precisamente, en esta paradoja pues piden que Dios haga otro Dios. Pero un Dios creado no es un Dios). El bisturí lógico de Pedro Hispano pone en primer plano toda la anatomía de la obra aristotélica con tal minucia que solamente leyendo la obra aristotélica volvemos a recuperar la perspectiva y jerarquización de todos los elementos. Por ello, hemos de seleccionar algunos pasajes de la obra de Pedro Hispano para dar cuenta de sus ideas sobre la vida.

4. La Filosofía Natural sobre el viviente se ve obligada a establecer desde el principio un puñado de preguntas, que son un auténtico aviso, pero, por la muchedumbre, el continuo vaivén de unas y otras y la mutua invasión de terrenos, pero también, por el tremendo aguijón con que se clavan en nuestra experiencia y en nuestros conceptos. ¿Cómo distinguir el viviente del no viviente? ¿Cómo conocer el alma? ¿Cómo un alma intelectual es principio de vida de un cuerpo? ¿Podemos llamar también vida al entender? ¿Cómo una forma es viviente por sí misma? La primera y la última pregunta señalan las fronteras de la filosofía natural sobre la vida. Son preguntas que se alzan como espadas flamígeras en las puertas de la filosofía natural y no se sabe bien si son espadas que impiden el paso o fuegos que ayudan u obligan a dirigir la mirada más allá de las fronteras.

La primera pregunta ha ido recibiendo durante siglos respuestas más o menos refinadas científicamente, sin que hoy mismo las ciencias tengan una respuesta adecuada y convincente. Pero es la segunda pregunta la que nos enfrenta con la definición de la vida a la vez que pone en cuestión nuestro mismo lenguaje en su totalidad y le tuerce sus costumbres vulgares o científicas para expresar la densidad misma del vivir, su alcance ontológico y su posible extensión a seres más allá de la experiencia humana y de los que se sabe que no están compuestos de materia y forma.

Vamos a acompañar a Pedro Hispano, espiando, un poco rezagados, sus pasos, para saber qué nos dice sobre la vida y si nos conduce más allá de la filosofía natural.

¿Cómo distinguir el ser viviente del no viviente? ¿A qué cuerpos corresponde el «se moveri» y «sufficienter»? ¿Se da en los seres inanimados un «motus perfectus et sufficiens»?¹⁶ Pedro Hispano afirma que aquella substancia que no posea operación propia dentro de la Naturaleza «est ociosa in natura». Toda substancia tiene operación y movimiento. Pero en la naturaleza hay un principio de movimiento puramente pasivo. Es la materia. Y aun algunas formas no son principio suficiente del movimiento del cuerpo a quien informan. Esta es la característica de los cuerpos inanimados, mientras que es manifiesta la operación de los seres animados. La forma de los cuerpos inanimados es solamente forma; ni es substancia, ni es «hoc aliquid». Por ello, carecen de una operación que influya en la materia y la mueva. En cambio, esta suficiencia, este bastarse la forma por sí misma para producir el movi-

miento, es lo que separa a los seres animados de los que no lo son. El movimiento de los seres inanimados es ocasional, les viene desde fuera y no hay en estos seres elección de lugares¹⁷.

La forma de los seres inanimados no es «hoc aliquid», es decir, ni es substancia compuesta de materia y forma, ni es individuo simple o compuesto, ni es substancia «fixa et completa», distante del cuerpo movido. Son formas tan ligadas con la misma materia que no tienen ningún tipo de independencia y acción sobre su propia materia¹⁸.

Los vivientes se mueven a sí mismos, aunque no todos del mismo modo, en función de la distancia que tiene la forma con respecto a la materia. Esto justifica también que algunas operaciones vitales sean más claras y manifiestas. En cambio, la vida de las plantas, según la expresión aristotélica, es oculta. No obstante, podemos observar en ellas la generación, la multiplicación de partes y su misma renovación¹⁹.

5. Los seres inanimados tienen el principio de su movimiento en la Naturaleza. Esta sumisión al movimiento es el rasgo que determina su pertenencia a la misma y el convertirse en objetos de estudio de la Filosofía Natural. Este es el principio suficiente. ¿Podemos llamar naturaleza también al alma? Poniendo en la primera ocasión Naturaleza con mayúscula, resolvemos la ambigüedad de la palabra, pues algunos autores niegan que el alma sea naturaleza y Pedro Hispano reconoce que es un término que se emplea equivocadamente²⁰. Pero la distinción entre ambas naturalezas, la que determina el ámbito de los seres naturales y es principio de su movimiento, y el alma, entendida como naturaleza, no aporta una claridad deslumbrante. Léase el texto de Pedro Hispano: «Hic enim accipitur natura pro intensione anime secundum quod anima est principium operationis. In Physicis autem accipitur natura secundum quod est principium operationis in naturalibus»²¹. Pedro Hispano se muestra indeciso sobre cómo se ha de entender la afirmación de que el alma es naturaleza y substancia. Cita diversas opiniones. Según algunos autores, podemos considerar al alma de dos maneras, como esencia y como substancia. Ciertamente es naturaleza en cuanto consideramos al alma en su esencia, puesto que es el principio del movimiento, y también es naturaleza por ser la forma substancial del cuerpo a quien otorga la perfección o acabamiento en cuanto cuerpo. Según otros autores, el alma puede ser llamada naturaleza en cuanto da la perfección al cuerpo natural; en cambio es substancia por ser motor distinto y distante del cuerpo movido por ella²². Sea de ello lo que sea, advierte Pedro Hispano, podemos decir, sin entrar en otras discusiones que deja para más tarde, que el alma es, a la vez, naturaleza y substancia.

El alma es principio del movimiento y de las operaciones del cuerpo, pero no es principio exterior, lo que caracteriza a toda causa con res-

17 II, 327.

18 II, 331.

19 II, 332-333.

20 «Natura dicitur equivoce de anima et de formis naturalibus» (II, 232).

21 Ibid.

22 II, 231-232.

pecto a su efecto, sino principio interno²³. Contra el panvitalismo que como algo real o solamente como riesgo, acecha al hilemorfismo aristotélico, y que otros autores también han advertido²⁴, Pedro Hispano subraya que solamente hablamos de alma en relación con aquellos seres que tienen en sí mismos el principio suficiente de su movimiento²⁵, y además poseen varias actitudes y posibilidades tanto en sus partes como en el todo, es decir, son seres dotados de un cuerpo orgánico. El alma está unida al cuerpo y, por ello, la ciencia sobre el alma es ciencia natural y no ciencia metafísica. A la Metafísica, que Pedro Hispano entiende con la mayor fidelidad a una de sus posibles etimologías, pertenece en cambio, el estudio de la substancia y vida del alma separada²⁶. El objeto de esta ciencia natural es el cuerpo animado. «Corpus animatum subiectum est in hac scientia»²⁷.

¿Cómo lograr el conocimiento del alma? ¿Cómo definir, es decir, cómo señalar los confines del alma dentro del panorama de las realidades conocidas por el hombre? Pedro Hispano habla en este caso de manera particular y restringida sobre el alma humana. Podemos señalar los perfiles del alma, según la contrastemos sobre el fondo de Dios, o en sí misma, o en sus relaciones con el cuerpo o en sus diferencias con otros seres.

Si buscamos los perfiles del alma, poniendo como fondo a Dios, de quien recibe influencia, ser y conservación, el alma es una substancia espiritual que recibe las iluminaciones que provienen del Primer Ser. Indudablemente, ahondar en esta definición significaría introducirse en plena Metafísica. Si contrastamos el alma con el cuerpo, el alma es el acto de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia. Pedro Hispano reproduce la definición aristotélica. Pero, ¿cómo definirla en sí misma, en razón de su propia esencia o substancia? Nos es imposible. «Set illa occulta nobis ratione sue simplicitatis»²⁸. La misma autoconciencia es insuficiente para darnos un conocimiento esencial del alma. Un conocimiento científico, el buscado por el filósofo natural, solamente es posible, ya que el alma no es directamente sensible, a través de las operaciones. La vida se manifiesta mediante operaciones y actos²⁹.

El alma tiene varios tipos de operaciones y actos. Unas operaciones le son propias y exclusivas. Esto es evidente en el caso del conocimiento realizado por el alma separada. Pero esta es una cuestión, que como el ser y Dios, pertenece a la Metafísica, tal como la entiende Pedro Hispano. Existen otras operaciones que son comunes al alma y al cuerpo. Unas tienen su origen en el alma: las operaciones del conocimiento sensible, por ejemplo; otras tienen su fuente inmediata en el cuerpo: el sueño y

23 II, 148, 205.

24 Hans Driesch, *Metaphysik der Natur* (Leipzig 1927) pp. 15-16, 17.

25 II, 149, 205.

26 II, 172.

27 II, 176.

28 II, 228, 230.

29 «Via in cognitionem anime est duplex: Quedam procedit per obiecta et operationes et hec est manifesta. Alia est que procedit ad substantiam anime et hec est occulta quia substantia anime maxime est remota a sensu. Secundum primam procedit ratio...» (II, 230).

la vigilia. El conocimiento del alma, en el orden de la experiencia y de la investigación, debe partir de los actos y operaciones. Es una doctrina que arranca del mismo Aristóteles³⁰. Y aquí se le enredan un poco los conceptos a Pedro Hispano. Dos afirmaciones llaman nuestra atención. En primer lugar, Pedro Hispano pone al lado de actos y operaciones a la misma vida, de modo que sirve para conocer la existencia en el cuerpo. Ya no es la vida algo anterior a las operaciones y que se manifiesta a través de ellas, siendo un concepto substancial. Por ejemplo: «Postea determinat de existentia eius in corpore quem probat per actus et operationes et maxime per vitam»³¹. Pero por otra parte, Pedro Hispano, siguiendo las afirmaciones aristotélicas bien conocidas, habla de un acto primero y de un acto segundo. Ejemplo de acto primero es la vida, que así se coloca en un rango distinto de acciones y operaciones. Pedro Hispano matiza la afirmación aristotélica y quita a la vida esencialidad o substantividad. Nos dice: «Duplex est actus, scilicet, primus et secundus. Primus est vita et quasi essentialis anime et propter hoc per illum definit animam»³². La vida no deja de ser, como aparece frecuentemente en sus textos, una operación que ejerce el alma sobre el cuerpo. Más adelante, utilizaremos un texto de Pedro Hispano que así lo afirma.

Esta indecisión es capital en la filosofía de Pedro Hispano. Quedan todavía muchas polémicas por delante antes de que santo Tomás hable de la forma única, de la unión substancial y de la vida como acto. Por ello, Pedro Hispano necesita otras muchas tesis, que vamos a dejar de lado. Pasamos por alto la particular doctrina sobre la composición de las substancias espirituales, en lo que se adhiere a las teorías de Ibn Gabirol³³, y su teoría sobre las tres materias, corporal, media y espiritual³⁴, o sobre la triple manera de unión entre forma y materia³⁵. También omitiremos su adhesión a las teorías médicas usuales, que ponen tres espíritus intermedios, natural, vital y animal³⁶. Pedro Hispano, en cambio, es contundente al afirmar que esas almas de que se habla, vegetativa, sensitiva y racional, son una única alma en el hombre, diversificada en potencias. La razón es clara: «vegetabilis anima in homine non generat plantam set hominem»³⁷.

III

1. ¿Qué sucede con el hombre? La vida de éste es más noble que la de cualquier otro viviente corporal. Y como la vida procede del alma, la afirmación anterior implica que el alma del hombre es más noble. Esta nobleza no es otra que la actividad intelectual. El hombre vive con una vida superior, la vida intelectual o acto de entender. La vida es acto

30 II, 234-235.

31 II, 234.

32 II, 235.

33 II, 251.

34 II, 251.

35 II, 247.

36 II, 261.

37 II, 269.

y, por lo tanto, la vida más noble del hombre, dotado de alma inteligente, no es sino el acto de entender.

El acto de entender es acto del cuerpo humano, pues vive de vida intelectual. Debemos quitar la equivocidad de la palabra «acto» y transcribir la frase del siguiente modo: la acción del entender es también acción del cuerpo humano. Entender es una acción común al alma y al cuerpo humano.

La solución es bastante compleja, pues hemos de distinguir, en primer lugar, dos aspectos en el alma humana y dar un sentido más preciso al concepto de comunidad en la acción y saber bien qué es eso de entender.

En el alma humana hay dos rostros. Uno dirigido hacia su creador y el otro hacia el cuerpo. Aquél se llama entendimiento agente y puede dirigirse inmediatamente hacia Dios, hacia la luz que ilumina al hombre y le revela sus secretos. Aunque también puede el hombre encaminarse hacia Dios a través de las criaturas y, entonces, el entendimiento agente echa mano del entendimiento posible o pasivo, que está abierto y abocado hacia el cuerpo y hacia las cosas corpóreas. Hay, pues, una condescendencia del entendimiento agente hacia las cosas inferiores: entendimiento pasivo, cuerpo humano y cosas corpóreas; las estimula, ilumina y dirige. De este modo, el entendimiento agente, que propiamente actúa como algo exclusivo del alma, se mezcla con el cuerpo y su actividad se convierte en acción común de cuerpo y alma.

El entender se dice de muchos modos. Tres, al menos. Hay un entender propio del entendimiento agente, exclusivo del alma. Pero vida intelectual es también tener la perfección y el vivir que otorga el alma inteligente. Podemos, pues, decir que el hombre y el cuerpo humano entienden. Hay un tercer modo de apropiarse el entender cuando las potencias inferiores obedecen al entendimiento y son regidas por él. En el caso del hombre o cuerpo humano, Pedro Hispano advierte que la relación no es de obediencia, sino que el alma intelectual es forma del cuerpo³⁸.

¿Cómo el entender es acto y vida del hombre, compuesto de alma y cuerpo? Pedro Hispano acude a esta llamada de atención, advirtiéndonos que hay muchas formas de comunidad entre materia y forma. «Vita inest anime tanquam principium a quo fluit. Inest corpori tanquam recipienti et per unionem anime cum corpore resultat actus vivendi et sic vita est ab anima et supra corpus ab ipsa influit et propter hoc influit operationem corpori. Dicitur autem communis propter dictam causam. Unde bene concedendum est quod cum sit hoc aliquid influit operationem supra corpus illa autem operatio dicitur communis»³⁹.

¿Qué sucede con el animal, dotado de alma sensitiva? ¿Tiene una operación propia, separable de la operación de dar la vida, característica ésta propia del alma vegetativa en cuanto tal? ¿Habría que decir que el alma del animal es separable y tiene dos rostros? ¿Hacia dónde darían esos dos rostros?⁴⁰.

38 II, 279, 294 y ss.

39 II, 300.

40 II, 297.

El filósofo y teólogo Pedro Hispano está muy convencido de que las almas de los animales irracionales no son independientes ni pueden existir separadas de la materia que informan. Pero las preguntas del párrafo anterior están armadas con dos autoridades, Alfredo de Sareshel, autor del *De motu cordis*, y Aristóteles. En singular o en plural, las definiciones del vivir que ofrecen Alfredo de Sareshel y Aristóteles dicen lo mismo. «Vivere es se ipso moveri». «Proprium est animatorum se ipsi moveri». Ahora bien, quien da la vida y la difunde es necesariamente viviente y se mueve a sí mismo. El alma, sea vegetativa o sensitiva, da la vida y se mueve a sí misma. Tiene, pues, una operación propia que difunde sobre el cuerpo del que es forma. ¿Cómo es viviente el alma? ¿Cómo da la vida al cuerpo? ¿La vida es solamente la operación que el alma difunde en el cuerpo? ¿Cómo el entender es vida y movimiento? Hemos vuelto a encontrarnos con las mismas preguntas del principio.

2. El lector moderno, convencido de la unidad estructural del viviente, cuya individualidad es lo primero que se impone en la experiencia, de manera que la complejidad del mismo no rompe su unidad fundamental, y más proclive al reduccionismo que a la distinción, apenas es sensible a las enormes dificultades del filósofo medieval, para quien toda modalidad bien definida está respaldada por un concepto esencial y aun por una forma que, en el caso de los autores con afinidades o debilidades platónicas, tiene, incluso, una existencia y causalidad propias. El filósofo medieval siente la dificultad contraria a la nuestra. Esta consiste en la reducción de los diversos aspectos a una unidad formal y en explicar la individualidad, dado que el arsenal de sus conceptos y realidades previas y causales no son sino las formas universales y una materia indeterminada.

El neoplatonismo, que a través del libro *De Causis*, ha llegado a Pedro Hispano, tiene ya el enorme mérito de reducir las formas universales y su causalidad emanante a la conocida tríada en sus varias versiones. Pero aparecen otras dificultades. El Alma es la fuente inmediata del movimiento y de la vida de los seres de la esfera inferior. Entre los seres materiales, que están por debajo de las supuestas esferas superiores de realidad o Formas, aparece un ser inteligente, el hombre, en el que se encuentra una esquirra de la inteligencia. Esta es superior a la vida en su entidad propia y, sin embargo, proyecta un círculo más reducido de su presencia entre los seres inferiores. La altura de la Inteligencia sobre la Vida o Alma, no le da un mayor círculo de presencia en los seres inferiores. Por lo mismo, su actualidad o densidad, mayor que la del ser, tampoco le da una mayor universalidad, sino que el ser es el predicado de total universalidad. Hay una pugna entre universalidad de predicación y densidad ontológica.

IV

1. ¿Cómo vive una forma separada? La pregunta que se hace Pedro Hispano es distinta pero equivalente. Como la única forma a nuestro alcance, de la que sabemos que es inmortal y tiene vida, es inteligente, la pregunta puede formularse así: ¿cómo es vida el entender? La res-

puesta es común a otros autores⁴¹. De dos maneras podemos hablar de movimiento. Por una parte, existe el desarrollo y distribución de los órganos, el crecimiento, el desplazamiento local, más variado que el simple acceso de los graves y leves a su lugar natural. Son movimientos que exigen la distinción entre una parte motriz y otra parte movida, o de materia y forma. Todo eso es lo que estudia la Filosofía Natural. Por otra parte, existe el «*motus spiritualis quo dicitur anima moveri*»⁴². Pedro Hispano comienza a hablar del alma en sí misma, lo que equivale a hablar de ella como forma separada y a construir, por lo tanto, dentro del Comentario al libro *De Anima*, una Metafísica.

«In motu spirituali qui est motus reflexionis substancie supra se in dirigiendo se et regulando non est distantia motoris a mobili»⁴³. Es la primera indicación de que la vida comienza a perder sus papeles y a quedar absorbido el movimiento vital por el discurrir racional. Esta idea de gobierno tiene una larga prehistoria. El emanatismo plotiniano explicaba la influencia real de las formas superiores sobre el mundo material como un gobernar y regir lo superior a lo inferior en continuidad con el proceso que proviene desde las formas. Solamente debemos añadir que Pedro Hispano rechaza todo emanatismo y precisamente está subrayado aquí el autogobierno. Pero las líneas de planteamiento son ahora distintas de las trazadas por Aristóteles. La Tríada neoplatónica ha hecho su aparición⁴⁴ y es utilizada para señalar las diferencias y rangos entre los seres⁴⁵.

2. Pedro Hispano tiene que batallar contra los que identifican el Primer Principio con todos los entes y le atribuyen esta identidad en el ser, la vida y el entendimiento, es decir, en las tres formas del Neoplatonismo, presentes en el libro *De Causis*. La respuesta de Pedro Hispano es clara. El Entendimiento universal, que mueve todas las cosas y es principio de todas ellas, no es principio intrínseco y constitutivo de ellas. No es el ser de los entes, sino el principio de su ser. «Influit omnibus entibus esse, et viventibus vitam et motum, et intelligentibus intellectum sine aliqua idemptitate»⁴⁶. Las criaturas participan del creador, pero no por identidad sino «per influentiam». Los entes se le asemejan en el ser, los vivientes en la vida y los inteligentes en el entendimiento, aunque la recepción de esta influencia puede ser diversa. Pedro Hispano lo explica así: «In entibus influit motum mediante natura; in viventibus vitam mediante anima; in intelligentibus intellectum vel scientiam mediante intellectu»⁴⁷. Es una semejanza sin identidad, ni continuidad emanatista, ni parcialización del Creador. «Creator sine ulla sui decisione producit crea-

41 «Vita enim, quae ab anima est, quidam est motus reciprocus et in se reflexus: vitalis enim motus animae est quaedam de se spiritalis egressio et in se reciproca reuersio...» (Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, Ad Aquas Claras. Quaracchi, Florencia 1924, vol. II, p. 658 [1]).

42 II, 423.

43 Ibid. El alma da la perfección, conserva, mueve y dirige (II, 504).

44 Por ejemplo, en II, 374.

45 II, 433.

46 II, 436.

47 II, 436.

turas vel creat»⁴⁸. Aún más, esta participación e influencia la realiza el Creador mediante el entendimiento⁴⁹. «Unde per intellectum influit vitam in omnibus viventibus et per intellectum influit motum et esse omnibus, et per intellectum influit intellectum et scientiam intelligentibus»⁵⁰. Queda, pues, roto todo tipo de paralelismo entre Dios y las criaturas y Pedro Hispano afirma contundentemente la transcendencia de Dios. Al afirmar que la participación o creación es obra del entendimiento divino, aunque los efectos estén diversificados en los seres creados, Pedro Hispano responde a algunos que habían sostenido que Dios «in quantum natura est influit esse et motum entibus. In quantum autem vivens influit vitam in viventibus. In quantum autem intelligens influit intellectum intelligentibus. Hoc autem ponere est erroneum, quia dico quod omnia influit et operatur per intellectum et per intellectum principium est omnium in omnibus»⁵¹. Se ha verificado una transformación profunda en el neoplatonismo recibido. La causalidad y el principio del movimiento ha quedado absorbido por la Inteligencia divina. Junto a esta transformación, vemos que el movimiento, concepto tan unido a la definición de la vida, unas veces acompaña a ésta, otras al ser, cuando Pedro Hispano presenta a su modo e inserta en su filosofía la triada heredada del neoplatonismo⁵².

3. Las relaciones entre los miembros de la Triada sufren algunas modificaciones. En primer lugar, las diferentes perfecciones participadas son creaciones diversas de un mismo entendimiento divino. En segundo lugar, la conexión real entre perfecciones es presentada con mayor fidelidad a la extensión lógica de los conceptos respectivos. Por ejemplo: el viviente «nichil aliud est quam ens contractum per diffetentiam vite, quia vivens est ens habens vitam»⁵³. En tercer lugar, la prioridad entre los miembros de la Triada está en litigio. Ser y entender son previos el uno al otro según el punto de vista. «Prius est duobus modis: quoddam est prius in via generationis et incomplectionis et hoc modo materia prior est et hoc modo esse est prius quam intelligere. Est autem aliud prius secundum complectionem vel in via complectionis et perfectionis et nobilitatis et sic intelligere est prior actus quam esse. Actus vero completissimus debet convenire motori universali qui est completissimus. Et ideo intelligere competit motori universali omnium qui movet per intellectum. Et ideo intellectus movet omnia»⁵⁴.

En la extensa justificación de la opinión de Anaxágoras, y en contra de la refutación del mismo hecha por Aristóteles, Pedro Hispano insiste

48 II, 437.

49 II, 437.

50 II, 437, 439.

51 II, 437.

52 «Influit motum et esse omnibus» (II, 431, 436, 437, 439). «Influit... viventibus vitam et motum» (II, 433, 435). Incluso en el listado de participaciones, en el que suelen aparecer rutinariamente los tres elementos de la triada neoplatónica, en alguna ocasión aparecen cuatro miembros. El texto pertenece a una de las objeciones y dice así: «Omne illud propter cuius esse et esse omnium et cuius esse est esse omnium et propter cuius vitam est vita omnium et propter cuius motum est motus omnium et propter cuius intellectum est intellectus omnium...» (II, 433).

53 II, 438.

54 II, 369.

en que el Primer Entendimiento, y sólo él, es el motor de todo, y quien pone el dinamismo en todas las cosas. El Entendimiento acapara toda la dinamicidad, a la vez que impone su orden inteligible. De aquí, que la vida sea entendida también como un gobierno y sea absorbida por el Entender.

Este último texto transcrito nos revela también que el entender es más perfecto y noble que el ser. No estamos todavía ante una Metafísica del *esse* como acto del tomismo, ni siquiera ante el *esse* substancial de Aristóteles, sino que el *esse* es solamente el *esse commune*, predicado común y el más universal.

En cuarto lugar, el movimiento, demasiado fiel a sí mismo, cambia constantemente de compañía. Unas veces, acompaña al ser, otras, a la vida.

Cuando, conforme a su Teología cristiana y a su filosofía creacionista, la participación de los entes es considerada en relación con la causa real, Pedro Hispano sigue afirmando que Dios es participado según las tres propiedades. El *esse* es participado por todas las cosas que son; el vivir por las cosas vivientes y el entender por todas las cosas inteligentes. Ahora bien, lo participado, cuya trascendencia es inequívoca, está en todos los participantes «*vel virtute vel essentia*»⁵⁵.

El entendimiento universal, del que habla Anaxágoras, se extiende a todo, mueve y conoce todo, sin mezclarse con lo inferior ni sufrir limitación alguna. Veamos cómo. El *esse* primero es participado y está presente en todo «*essentia et virtute*». También el entender primero se extiende a todo, pues conoce, mueve y dirige todo. El vivir también es participado, pero ¿cuál es su presencia? ¿Es la «*virtus*» del *esse*? En algunas traducciones de la tríada neoplatónica, «*virtus*» sustituye al «*vivir*». Aquí la «*virtus*» es ya algo propio del ser. Pero además, el movimiento es también fruto de la primera inteligencia que gobierna todo⁵⁶.

Podríamos decir que la vida va desapareciendo como categoría metafísica, aplastada y exprimida por el ser y el entender, que le sorben su jugo propio.

V

1. Hay otras numerosas páginas que comentan y amplían el texto aristotélico, en el que Pedro Hispano se encuentra con la célebre frase: «*vivere viventibus est esse*»⁵⁷. Son páginas muy importantes y útiles para conocer el esfuerzo de lectura y comprensión personal de Pedro Hispano. Pero, al proyectar sobre el *esse* sustancial, cima de la filosofía aristotélica, sus propias teorías sobre el alma, que puede ser forma solamente o forma y sustancia y «*hoc aliquid*»; o su fatigoso concepto sobre el acto primero y segundo⁵⁸, y aún un doble acto primero⁵⁹; o, sobre todo, al tener en mente un *esse* que no es sino el *esse* común, el predicado más universal, Pedro Hispano —creo yo— oscurece el texto aristotélico.

55 II, 374, 375.

56 Ibid.

57 II, 529, 556, 743.

58 II, 552 y ss.

59 II, 688.

Son páginas interesantes también para acompañar la historia de la aclimatación del aristotelismo que trajo nuevos aires y nuevas aguas al mundo medieval, y revitalizó la filosofía. Pero no era esa historia nuestra preocupación.

2. Al considerar de nuevo los cientos de Comentarios al De Anima, producidos en la Edad Media, reconocemos el tremendo impacto del magnífico texto aristotélico y la pasión intelectual de los filósofos medievales por comprender la más rica experiencia dada al hombre, él mismo con su trascendencia sobre los seres materiales. Pero también, este cúmulo de comentarios sugiere la pasión y sufrimiento de Sísifo. Una y otra vez estos filósofos se acercan al monumental texto para alcanzar la sospechada cima metafísica de la vida, ausente en el De Anima, y muy pocos tienen las fuerzas necesarias para construirla. La gran montaña de la vida y la muerte de un ser inteligente se alza en la planicie de la experiencia humana y la inmensa caravana de los comentaristas asciende penosamente sin lograr siempre coronar la cima metafísica.

Qué sea vivir, qué sea la vida inteligente, cómo se puede llamar vivientes a Dios y a los vegetales, son preguntas que necesitan un genio metafísico que aclare, unifique y jerarquice este concepto de la vida. La inmensa literatura creada durante siglos en torno a la vida seguirá imponiendo sus tópicos y ocultando sus carencias metafísicas. Otras filosofías, posteriores a la Edad Media, se desembarazarán de la vida y se mantendrán en una estéril confrontación entre ser e inteligencia, momificadas como irreal conciencia trascendental y como objeto.

La carencia de una Metafísica de la vida ha hecho imposible prácticamente construir una demostración rigurosa y propia de la vida de Dios. La réplica de Pascal es siempre comprensible. Dios es Dios de vivos, no de filósofos. Pero los filósofos tampoco han sabido muy bien si Dios era un ser vivo.

MANUEL SANCHEZ DEL BOSQUE