

III

El problema alma-cuerpo: el hombre, ser unitario

Bibliografía: AUER, J., *El mundo, creación de Dios*, Barcelona 1979, 273-341; BARTH, K., *Dogmatique III/2* (t. 12 de la edic. franc.), Genève 1961, 44-120; FIORENZA, F.-METZ, J. B., «El hombre como unidad de cuerpo y alma», en *MystSal* II, 486-525; FLICK, M.-ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 135-158; LADARIA, L., *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 110-118; MARRANZINI, A., «Alma y cuerpo», en *DTI* I, 351-369; MOLTSMANN, J., *Gott in der Schöpfung*, München 1985², 250-272 (hay trad. esp.); RAHNER, K., «La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana», en *ET* VI, 181-209; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985², 131-199; SCHULTE, R., - RUIZ DE LA PEÑA, J. L. - GRESHAKE, G., *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985; SEIFERT, J., *Das Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979; SPLETT, J., «Cuerpo y alma», en *SM* II, 84-91; VV.AA., *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, Freiburg 1961.

En los capítulos anteriores se ha visto que la Biblia considera al hombre como unidad psicosomática. Lo que se plantea de inmediato es cómo trasvasar esta intuición bíblica del hombre-unidad a un lenguaje procedente de otra visión, para la que el hombre es dos cosas (alma-cuerpo) y no una. Ese lenguaje, que es el nuestro, ¿resulta apto para traducir el dato antropológico bíblico?

Por debajo de esta cuestión, que parecería meramente terminológica, está latente otra, de índole ontológica; es la cuestión del *quid* del hombre. ¿Qué es el hombre, cómo está constituido, de qué consta? ¿Es una realidad homogénea en todos sus estratos, una magnitud unidimensional? Entonces será espíritu *o* materia, alma *o* cuerpo; así responden las antropologías monistas, sean espiritualistas o materialistas. ¿O más bien el hombre es una realidad bidimensional? De ser éste el caso, en lugar del *o...o* disyuntivo, habría que poner un *y* ilativo. Pero entonces, si el hombre es espíritu *y* materia, alma *y* cuerpo, ¿cómo pensar la ilación? ¿Qué género de unión existe entre lo mentado por esa formulación binaria, que es por hipótesis lo esencialmente diverso? ¿Se hallan ambas realidades en una relación hostil, mutuamente conflictiva? ¿Coexisten más o menos pacíficamente? ¿Interactúan dinámicamente? Los diversos dualismos antropológicos patrocinan alguna de esas formas de unión entre el alma y el cuerpo, ninguna de las cuales parece dar razón adecuada de la imagen bíblica del ser humano.

Pero la Biblia no nos suministra tan sólo el dato del hombre-unidad. Añade además que es *imagen de Dios* y, en cuanto tal, cualitativamente superior e irreductible a su entorno. El primero de esos dos datos impone a la fe cristiana el *no* al dualismo. El segundo implica el *no* al monismo, al menos e inmediatamente en su versión materialista (el hombre es *más* que el mundo material que lo rodea), pero asimismo en su versión espiritualista (puesto que el ser imagen de Dios se predica también de la dimensión corpórea humana).

Así pues, la antropología cristiana no puede ser ni dualista ni monista. ¿Cabe aún una tercera vía? Objeto de este capítulo es explorar esa posibilidad, afirmando en el hombre una dualidad no dualista y una unidad no monista. Es esa tercera vía la que permite seguir utilizando el lenguaje alma-cuerpo. Tal lenguaje: a) no sería posible en una concepción antropológica monista; b) no puede significar en la esfera de la antropología cristiana lo que significa en las antropologías dualistas. Las nociones de alma y cuerpo adquieren, pues, derecho de ciudadanía en el lenguaje cristiano sobre el hombre mediante la remodelación de su contenido semántico. Cuál sea ese contenido, será también objeto de las páginas que siguen.

Nuestra cuestión es fundamental para la visión cristiana del hombre. Pues esa visión afirma su unidad en cuanto al origen: el hombre entero fue creado por el mismo y único Dios. Y afirma lo mismo en cuanto al fin: el hombre entero será salvado en su integridad psicoso-

mática (resurrección) y no en la supervivencia fraccionaria de una de sus partes (inmortalidad del alma sola)¹.

Por otro lado, toda la economía de salvación está suponiendo esta unidad: lo espiritual no se da nunca químicamente puro, en una quintaesenciada e intangible inmaterialidad; se ofrece siempre corporalizado. La encarnación, la Iglesia y los sacramentos son la concreción visible, palpable, corpórea, de la autodonación de Dios. Y si el don divino ha asumido en la presente economía esa estructura sacramental, es sin duda para hacerse «connatural» a sus destinatarios, reproduciendo en su emergencia histórica la misma interpenetración o unión sustancial que en ellos se da entre espíritu y materia.

Adviértase, en fin, que el problema alma-cuerpo dista de ser una cuestión arqueológica, en la que se habrían interesado las antropologías de pasadas centurias, pero que hoy sólo importa a los eruditos. Bien al contrario, tal problema ha cobrado en nuestros días una relevante actualidad, aunque formulado de otro modo (dialéctica mente-cerebro). Pero el cambio de denominación no puede ocultar la práctica identidad de la cuestión de fondo, que continúa preguntándose cuáles son en realidad los elementos constitutivos de lo humano.

1. Historia del problema

¿De dónde ha surgido el problema que nos ocupa? No de la filosofía; mucho antes de que hubiese nacido el primer filósofo profesional, los seres humanos nutrían tres persuasiones en las que se contiene ya la cuestión; los hombres se atribuyen a sí mismos no sólo un valor contable, sino también una dignidad y una libertad de valor incalculable, cosas ambas que nunca han conferido al resto de las criaturas; se resisten a desaparecer con la desaparición de su estructura somática (la aspiración a la sobrevida es universal y prefilosófica); se reconocen dotados (ellos, no los demás seres mundanos) de una creatividad racional (ciencia, técnica, lenguaje), de una creatividad estética (arte) y de una creatividad ética (religión y moral).

La búsqueda de una explicación a estas tres constantes de la experiencia que el hombre hace de sí mismo es el origen de la filosofía; en ellas se contiene virtualmente todo el enigma del ser humano, con su pertinaz obstinación en creerse distinto de la bestia, del vegetal y de la simple cosa.

(1) RAHNER, 183ss.

En el marco de este libro no es posible seguir el rastro del tema en el pensamiento filosófico precristiano. La exposición se ceñirá, por tanto, al curso trazado por la tradición, el pensamiento teológico y la fe eclesial.

1.1. *La edad patristica*

No ha sido fácil para el cristianismo trasplantar la visión unitaria del hombre, propia de la Biblia, al ámbito cultural grecolatino. La cultura antropológica dominante en ese ámbito estaba fuertemente coloreada por versiones populares del platonismo y por diversas corrientes gnósticas. Las ideas de la naturaleza divina del alma y, consiguientemente, de la oposición alma-cuerpo, con la inevitable devaluación de éste, formaban parte de la antropología comúnmente aceptada en los medios intelectuales².

Los pensadores cristianos que tuvieron a su cargo la inculturación del evangelio en este ambiente percibieron con mucha claridad el peligro que la antropología dominante representaba para la fe. Fue sobre todo la infiltración de corrientes gnósticas en las comunidades cristianas lo que alertó a los Padres de los tres primeros siglos. La alarma sonó primeramente en la cristología y la soteriología; la reflexión sobre los misterios de la persona y la obra de Cristo obliga a percatarse de que el hombre no es sólo alma y de que el cuerpo pertenece también a la autenticidad de la condición humana. De lo contrario, las acciones salvíficas de Cristo no serían tales, y las tres tesis nucleares del credo cristiano (encarnación del Verbo, redención por la muerte, resurrección) resultarían insostenibles.

1.1.1. *Los apologistas*

Se comprende, por tanto, que, pese a su formación cultural helénica, los primeros escritores cristianos reivindicaran unánimemente la unidad del hombre³. Lo que no obsta para que, en el modo de concebir esta unidad, se distingan dos grandes corrientes; la que recoge la tradición alejandrina y occidental, que acentuará el elemento anímico-espiritual del hombre, y la de inspiración asiático-antioque-

(2) BENZO, M., *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid 1978, 218.

(3) ORBE, A., «La definición del hombre en la teología del siglo II», en *Greg* (1967), 522-576.

ma, que subrayará la «formación» (*plásis*) del ser humano desde el limo terreno⁴.

La figura de Justino ilustra claramente el esfuerzo de síntesis que llevará a cabo el pensamiento cristiano entre los elementos bíblico-semíticos y las categorías helenistas, con una característica dialéctica de proximidad y diferenciación. Palestino de nacimiento, aunque de ascendencia pagana, Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina del alma, de su preexistencia y de su transmigración en los cuerpos: «nada se me importa de Platón ni de Pitágoras, ni en absoluto de nadie que tales opiniones haya tenido» (*Dial.* 6,1)⁵. La verdad es que existe el hombre entero, el *ánthropos sarkikós*, que es imagen de Dios y creación suya, y no fruto de una caída originaria. «El alma ¿es por sí misma el hombre? No, es el alma del hombre. ¿Llamaremos hombre al cuerpo? No, él es sólo cuerpo del hombre. Así pues, ninguno de los dos es por sí el hombre... (Este) resulta de la composición de ambos» (*De resurrectione*, 8)⁶.

El sirio Taciano, discípulo de Justino, lleva más lejos su polémica con la antropología platónica, al negar que el alma sea inmortal por naturaleza, si bien puede no morir por gracia: «no es, oh griegos, nuestra alma inmortal por sí misma, sino mortal. Pero capaz es también de no morir; ...resucita nuevamente con el cuerpo en la consumación del tiempo... Ni el alma podría por sí misma aparecer jamás sin el cuerpo, ni resucita tampoco la carne sin el alma» (*Adv. Graecos*, 13,15)⁷.

De notar que en esta recusación de la inmortalidad *natural* del alma se está sobreentendiendo la homologación *inmortal-divino* propia del pensamiento helenista, para el cual los dioses son «los inmortales» y los inmortales son «los dioses»⁸. Admitir sobre esta base la tesis de una inmortalidad del alma sería tanto como asignarle un origen y naturaleza divinos (preexistencia increada) y un fin desencarnado incompatible con la resurrección.

El esfuerzo por asimilar la imagen bíblica del hombre es más meritorio cuando se encuentra en una mente tan inequívocamente he-

(4) GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, 34ss.

(5) Ed. RUIZ BUENO, D., *Padres apologistas griegos*, Madrid 1954.

(6) Obra de dudosa atribución; vid. el texto en R 147.

(7) RUIZ BUENO, 590, 593.

(8) GRESHAKE, G., «Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie», en (VV.AA.) *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 112-114.

nista como la del ateniense Atenágoras: «toda naturaleza humana consta de alma inmortal y de un cuerpo que se le adaptó a esta alma en el momento de la creación; no fue al alma por sí sola, ni separadamente al cuerpo, a quienes destinó Dios tal creación y tal vida..., sino a los hombres, compuestos de alma y cuerpo... De cuerpo y alma se forma un solo ser vivo que padece cuanto alma y cuerpo padecen» (*Sobre la resurrección*, 15)⁹.

1.1.2. *La lucha contra la gnosis*

Ya en abierta polémica antignóstica, Ireneo «construye su antropología sobre el cuerpo», no sobre el alma¹⁰. Supuesto que «el alma y el espíritu pueden ser una parte del hombre, pero no el hombre» (*Adv. Haer.*, 5,6,1), el obispo de Lyon confecciona su visión del ser humano al hilo de los dos relatos bíblicos de creación y con una fuerte impronta cristológica. De Gn 1,26 extrae la idea de que el hombre imagen de Dios ha de ser tal por referencia a una realidad *visible*, que no es otra sino el Verbo *encarnado*; de lo contrario, no podría ser *imagen*. Esta visibilidad de la imagen comporta, pues, la esencial corporeidad del ser así definido (*Epídeixis*, 71; *Adv. Haer.*, 5,28,4). «Al final, el Verbo del Padre y el Espíritu de Dios... han completado el hombre viviente, de modo que Adán sea a imagen y semejanza de Dios» (*Adv. Haer.*, 5,1,3). En esta *plásis* de Adán, Ireneo ve diseñarse como al trasluz la figura del futuro Verbo encarnado: «en los tiempos pasados se decía que el hombre estaba hecho a imagen de Dios, pero esto no estaba aún desvelado... Mas, cuando el Verbo de Dios se hizo carne, ...mostró realmente la imagen, deviniendo él mismo lo que era su imagen» (*Adv. Haer.*, 5,16,2).

Esta misma idea va a ser formulada insuperablemente por Tertuliano: «cuando se modelaba el barro, se pensaba en Cristo, el hombre futuro» (*De carnis resurrectione*, 6). Suya es también la célebre sentencia: «la carne es el quicio de la salvación» (*caro salutis est cardo*; *ibid.*, 8). Merece la pena citar por extenso este texto antológico, en el que el autor va recorriendo, uno a uno, los sacramentos para expresar gráficamente la mutua interpenetración de la carne y el alma en la dispensación de los dones salvíficos: «la carne es el quicio de la salva-

(9) RUIZ BUENO, 732s.

(10) LADARIA, 100; cf. ORBE, A., *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969; GROSSI, 42-46, 125s.

ción. En efecto, si el alma se hace totalmente de Dios, es la misma carne la que lo hace posible. La carne es lavada para que el alma sea limpia; la carne es ungida para que el alma sea consagrada; la carne es signada para que el alma sea robustecida; la carne es cubierta por la imposición de manos para que el alma sea iluminada por el Espíritu; la carne es nutrida con el cuerpo y la sangre de Cristo para que el alma se sacie de Dios.

Según nuestro autor, en el hombre, que es cuerpo y alma juntos (*ibid.*, 40,3; 45,2), ninguno de estos componentes nace antes que el otro (*ibid.*, 45,4-5), ni vige entre ellos una relación de subordinación. El cuerpo (la «carne») es la *proprietas generalis* del hombre; el alma es su *partitio specialis* (*ibid.*, 53,8ss.). De dar alguna preeminencia a uno u otro de esos elementos, Tertuliano se inclina por el cuerpo: «el hombre puede ser definido propiamente como carne» (*ibid.*, 5,8-9); «¿qué es el hombre sino la carne?» (*Adv. Marc.*, 1,24,5)¹¹.

Para Ireneo y Tertuliano, en suma, no basta con decir —como ya hicieran los apologistas— que el hombre es imagen de Dios. Hay que decir que es tal *en cuanto cuerpo-carne*. Y ello, sobre todo, porque la imagen de Dios antonomástica es el Verbo hecho carne.

1.1.3. *Los alejandrinos*

La tendencia de inspiración alejandrina, filohelenista, hace su aparición en el siglo III con Clemente y Orígenes, y estará representada en Occidente a partir del siglo IV por Lactancio y San Agustín. Es esta tendencia la que invertirá la tesis que acaba de exponerse (el hombre *en cuanto carne* es imagen de Dios), poniendo en el alma racional lo específico del ser humano y situando en ella la sede de la imagen divina¹².

Clemente Alejandrino estima que la auténtica imagen de Dios es el Logos, de quien el hombre a su vez es imagen («imagen de la imagen»), precisando que tal «imagen de la imagen» se localiza en aquella parte superior del alma humana que es el *noús* (*Ped.*, 3,1,1). «Con 'imagen y semejanza' no se indica lo que... atañe al cuerpo; en efecto, no es posible que lo mortal sea semejante a lo inmortal. Sino lo que concierne al *noús* y a la racionalidad» (*Strom.*, 2,102,6). Con todo,

(11) ORBE, «La definición...», 554s.; VICASTILLO, S., *Tertuliano y la muerte del hombre*, Madrid 1980, con abundancia de textos sobre la relación alma-cuerpo; KARPP, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950, 141ss.

(12) GROSSI, 46ss.

no hay en Clemente una valoración peyorativa del cuerpo, que es morada del Espíritu, «casa de la imagen» (*Strom.*, 4,163,1-2).

Con Orígenes¹³, discípulo de Clemente, pero también de Ammonio Sakkas, fundador del neoplatonismo, el giro platonizante se acentúa hasta bordear la heterodoxia. También él quiere refutar el gnosticismo, mas para ello va a partir no de la rehabilitación de la carne (como hicieran Ireneo y Tertuliano), sino del rechazo del determinismo gnóstico y de la exaltación de la libertad, categoría capital en su antropología. El hombre es un alma dotada de libertad. Creadas por Dios, las almas que han hecho mal uso de esa cualidad espiritual son *incorporadas* durante un período de carácter medicinal, en el que habrán de lograr la liberación del cuerpo y el retorno al estado de desencarnación. El Adán de que habla Gn 2,7 es el hombre encarnado, postlapsario (*In Rom.*, 1,19); el Adán auténtico es el de Gn 1,26 creado a imagen de Dios. Mas, dado que Dios es incorpóreo, sólo puede ser imagen suya lo incorpóreo humano, el alma: «los signos de la imagen divina se reconocen no en la figura del cuerpo, que es corruptible, sino... en aquel conjunto de virtudes que están presentes en Dios de forma sustancial» (*Peri Arch.*, 4,4,10).

Con tales premisas, ¿qué pensar de la corporeidad? Aun siendo consecuencia de la caída, ella no es mala en sí misma: «la naturaleza del cuerpo no es impura; en cuanto naturaleza corpórea, no tiene en sí el principio generador de la impureza, que es la maldad» (*Contra Celso*, 3,42)¹⁴. «No hay en Orígenes —señala Daniélou— una condena del cuerpo. Y es éste un punto capital»¹⁵, sobre todo con vistas a la polémica antignóstica y a la defensa de la encarnación. Pero es indudable que con el pensador alejandrino se inicia en la Iglesia una línea de pensamiento que ya no ve en el cuerpo o la carne lo que veían la Biblia y la primera patristica.

(13) TRESMONTANT, C., *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, París 1961, 395-457; ID., *Le problème de l'âme*, París 1971, 105-108; GROSSI, 50-53, 132-137; DANIELLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, 381-390; CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, París 1956.

(14) Ed. RUIZ BUENO, Madrid 1967, 208.

(15) DANIELLOU, 385.

1.1.4. *San Agustín*

En Occidente, Lactancio¹⁶ va a sostener el origen celeste (¿por creación o por emanación divina?) del alma y el origen terreno del cuerpo. No obstante, también éste procede de un acto creativo de Dios, aunque no directo, como es el caso del alma; visión que anticipa sorprendentemente las tesis con que la teología del siglo XX tratará de responder al desafío evolucionista.

En la antropología de San Agustín¹⁷ pesan decisivamente, de un lado, sus antecedentes maniqueos y, de otro, la mediación platónica con la que logró desembarazarse del maniqueísmo y convertirse al cristianismo. Con tales premisas, no es de extrañar que el obispo de Hipona aborde con una cierta propensión dualista¹⁸ «la gran cuestión del hombre» (*Conf.*, 4,4,9). Dicha propensión se evidenciará en la suspicacia con que nuestro doctor contempló siempre el cuerpo y, sobre todo, la dimensión sexual de la persona (*De nuptiis et concup.*, 1,15,17; 2,22), así como en el primado que otorga al alma: «la parte mejor del hombre es el alma; el cuerpo no es todo el hombre, sino la parte inferior del hombre» (*De Civ. Dei*, 13,24).

Con todo, San Agustín rechaza vehementemente la doctrina platónica de la preexistencia de las almas y, lo que es más importante, integra el cuerpo en la verdad del hombre; éste «no es el cuerpo solo ni el alma sola; ...cuando ambos están unidos a la vez, entonces hay hombre» (*De Civ. Dei*, 13,24); «¿cómo definiremos al hombre? ¿Diremos que es alma y cuerpo, a guisa de un carro con dos caballos...? ¿Lo llamaremos sólo cuerpo al servicio de un alma...? ¿Lo llamaremos sólo alma, sobreentendiendo el cuerpo que ella rige? Sería largo y difícil, y en cualquier caso superfluo, discutir tal cuestión» (*De mor. eccles.*, 1,4,6).

Lo que sí debe quedar claro —estima Agustín— es que «sería falso decir que el hombre consiste en la mente y que (lo que es) en la carne no es el hombre» (*Serm.*, 154,10,15). Aunque «el cuerpo sea de natu-

(16) KARPP, 132ss.

(17) Sobre la antropología agustiniana, vid. GROSSI, 63-76, 137-139; ID., «L'antropologia agostiniana. Note previe», en *Augustinus* (1982), 457-467; VAN BAVEL, T., «The Anthropology of Augustinus», en *LowSt* (1974), 34-47. Sigue siendo útil la obra ya clásica de DINKLER, E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

(18) GRESHAKE, «Seele...», 124: «no puede pasarse por alto en él un cierto dualismo, residuo maniqueo y secuela del influjo neoplatónico».

raleza diversa a la del espíritu, no es, sin embargo, extraño a la naturaleza del hombre... El hombre es un compuesto de espíritu y cuerpo» (*De contin.*, 12,26); esta unión de ambos componentes «es una gran maravilla incomprendible al hombre: es el hombre» (*De Civ. Dei*, 21,10).

Ahora bien, Agustín parece concebir la unión alma-cuerpo como mera interacción dinámica, fuertemente jerarquizada: el alma *usa* el cuerpo a modo de instrumento; «el hombre... es un alma racional que utiliza el cuerpo mortal y terreno» (*De mor. eccles.*, 1,27); «el alma es una sustancia racional apta para regir el cuerpo» (*De quant. animae*, 13,22).

¿Qué decir de estos textos y de otros semejantes que podrían aducirse? Es manifiestamente exagerado hablar de dualismo o platonismo estrictos en San Agustín. Contra tal suposición está el hecho significativo de que nuestro doctor tendió a diferir la retribución esencial hasta la resurrección escatológica, pues sólo entonces se daría de nuevo el hombre entero, el sujeto idóneo de dicha retribución¹⁹. Con todo, no puede dudarse de que el inmenso influjo que el obispo africano ejerció en todo el pensamiento cristiano inclinó a éste hacia unas formas de pensamiento platonizantes y, en lo que atañe a la antropología, a una comprensión del ser humano en la que el momento de la *composición* prima sobre el de la *unidad*, y el alma se destaca hegemónicamente sobre el cuerpo²⁰.

1.1.5. *El magisterio eclesiástico*

Las tomas de postura del magisterio en esta época tocan el problema alma-cuerpo sólo tangencialmente. No hay, en realidad, una propuesta antropológica directa; cuando aparecen cuestiones de antropología, se contemplan desde la óptica de la cristología o desde la repulsa de errores dualistas.

Así, la determinación de la naturaleza humana se realiza en el contexto de la constitución ontológica de Cristo. El Verbo se hizo

(19) RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986³, 286.

(20) GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, 181-183; CHENU, M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 108-141, especialmente las pp. 115-118, donde se habla de «la presencia permanente del platonismo de Agustín» como común denominador de las diversas escuelas de la alta escolástica.

hombre, «constituido de alma y cuerpo», uniéndose a «la carne animada por el alma racional» (*DS* 250 = *D* 111a). Cristo es «hombre perfecto» en cuanto dotado «de alma racional y cuerpo» (*DS* 272 = *D* 5003). En estas formulaciones queda claro que el cuerpo (la carne) pertenece a la verdad de la condición humana. Pero no se precisa qué tipo de unión se da entre los dos elementos constitutivos de la misma; en este problema habrán de entender la teología y el magisterio de la época medieval.

La ascensión del cuerpo en la naturaleza humana será corroborada polémicamente cuando se defienda su bondad frente a la depreciación de que era objeto por parte de las ideologías dualistas. El primer concilio de Braga anatematiza a quienes piensan que «la creación de la carne no es obra de Dios, sino de los ángeles malignos» (*DS* 463 = *D* 243); un sínodo de Constantinopla condena, entre varias tesis atribuidas a Orígenes, la de la preexistencia de las almas y la consiguiente evaluación de su encarnación como estado penal («supplicii causa»): *DS* 403 = *D* 203; *DS* 456 = *D* 236.

Por último, un curioso canon del IV concilio de Constantinopla (*DS* 657 = *D* 338) estipula que «el hombre tiene una sola alma racional e intelectual», no dos —como, según parece²¹, habría afirmado Focio—; este canon no dejará de influir, siglos más tarde, en el debate sobre la unicidad de la forma en el ser humano.

1.2. La época medieval²²

Cuando pasamos de la literatura patristica a la teología medieval, lo primero que llama la atención en lo tocante al problema alma-cuerpo es el cambio del marco en que dicho problema se despliega. Si durante los primeros siglos la antropología cristiana era función de la cristología, la reflexión antropológica de la alta escolástica sitúa el

(21) JUGIE, M., en *DTC* 3, 1300.

(22) Para cuanto sigue, vid. GILSON, 177-212; TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, Paris 1964, 255-316; HEINZMANN, R., *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965; WEBER, H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973. Particular importancia para nuestro tema reviste la magnífica monografía de SCHNEIDER, T., *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis»*, Münster 1973.

discurso sobre los componentes del hombre en el horizonte de la escatología²³.

Por otra parte, el pensamiento patristico afirmaba, según vimos, que el hombre *es* la unidad de alma y cuerpo, o *consiste* en alma *más* cuerpo. Pero cuando se trata de pronunciarse acerca de la naturaleza de la unión o sobre cuál de los dos elementos es el predominante, la unanimidad desaparece y da paso a la perplejidad, puesta de manifiesto en un texto agustiniano citado más arriba («¿cómo definiremos al hombre?... Sería largo y difícil...»). En este punto los pareceres se bifurcan, oscilando entre la tendencia filosomática de un Ireneo y la filopsíquica de un Agustín.

La teología medieval heredaría este problema de la patristica; a su solución se aplicará con un apasionamiento que resultaría sorprendente si no se advirtiese qué era lo que realmente estaba detrás de este debate. Como se señaló antes, fue la determinación cristológica de la antropología lo que en la época patristica había dictado la recuperación del cuerpo en la comprensión de lo humano; ahora será la escatología (el discurso cristiano sobre la salvación consumada) lo que imponga la consideración de la unidad sustancial cuerpo-alma. Así pues, y como señala Heinzmann oportunamente²⁴, los teólogos medievales no se preguntan por la esencia humana movidos por un interés metafísico; lo que les mueve es el interés existencial de comprender al hombre en el marco de la historia salvífica *y en su desembocadura*.

Porque de lo que se trataba en el fondo era, ni más ni menos, que de la salvación del hombre. ¿Cómo se cumple, de hecho, la promesa salvífica en el ser humano concreto? ¿Qué es lo que de él se salva? ¿Tan sólo una parte o la totalidad? Es claro que la salvación tiene como beneficiario al hombre entero, alma y cuerpo: así lo testifica la fe en la resurrección. Pues bien, la antropología platónica ofrece un sólido anclaje a la salvación del alma, mas, en contrapartida, amenaza con dejar fuera de juego la del cuerpo; en lo que a éste atañe, Aristóteles parece más prometedor que Platón.

(23) Así lo ponen de manifiesto las monografías de Heinzmann y Weber. Y es que «la escatología es el test de la antropología teológica» (PESCH, O. H., en *Seele. Problembegriff...*, 198).

(24) *O.c.*, 3s.

1.2.1. *Los comienzos de la teología*

Henos aquí, pues, de nuevo ante una bifurcación: los medievales oscilarán entre el platonismo y el aristotelismo. Representantes destacados de ambas tendencias en la teología naciente serán Hugo de San Víctor y Gilberto Porretano, con sus respectivas escuelas.

Hugo de San Víctor es el introductor en la teología de la corriente neoplatónica-agustiniana²⁵. En su opinión, y como ya sostuvieran los alejandrinos, es el alma lo que Dios ha creado a su imagen y semejanza; de ahí que sea inmortal. El cuerpo, en cambio, fue creado a imagen del animal; de ahí su corruptibilidad. Pero, merced a la unión con el alma, se le concede (por un *beneficium creatoris*) participar en la inmortalidad de ésta.

Alma y cuerpo, prosigue el victorino, son sustancias completas. ¿Cómo, entonces, pueden unirse? La respuesta reza: «en la unidad de la persona». La definición boeciana de persona la refiere Hugo exclusivamente al alma; el cuerpo no entra en esta razón de persona («non ad personam componitur, sed in personam apponitur»). El paso siguiente consiste en la homologación hombre-alma («anima potior est pars hominis, vel potius ipse homo»), con la consecutiva devaluación del cuerpo. El alma separada sigue siendo persona; como el cuerpo no le dio el ser personal al unírsele, tampoco se lo quita al separarse. Más aún, la situación del alma mejora con la separación. Así las cosas, la unión alma-cuerpo en la unidad de la persona no sería, según la mente de nuestro autor, una unión sustancial²⁶.

En la línea iniciada por Hugo se sitúan, entre otros, los nombres ilustres de Roberto de Melún y Honorio de Autún. Este²⁷ enfatiza de tal modo la felicidad y perfección del alma separada que no se ve para qué sirve todavía la resurrección, como no sea para concordar con el símbolo de la fe.

La alternativa a Hugo de San Víctor y su neoplatonismo está representada por Gilberto de la Porrée²⁸. A su juicio, el hombre no es ni el alma ni el cuerpo, sino la unión de ambos («homo corporis animatione atque animae rationalis incorporatione animal fit atque ho-

(25) HEINZMANN, 75ss.

(26) WEBER, 128-130, matiza el platonismo de Hugo de S. Víctor, en polémica con Heinzmann.

(27) HEINZMANN, 156s.

(28) HEINZMANN, 15ss.

mo»). La *animación* del cuerpo y la *incorporación* del espíritu son las dos dimensiones complementarias del fenómeno humano.

Nuestro teólogo difiere también del concepto de persona manejado por Hugo de San Víctor: sólo el hombre, ese *quiddam tertium* que surge de la unión alma-cuerpo, es persona. El alma no lo es; es «parte de la persona»; consiguientemente, tampoco lo es el alma separada. La muerte, disolución de la unión en que el ser humano consistía, es realmente el fin del hombre; éste deja de ser tal. La resurrección lo será, pues, no del cuerpo, sino del hombre. Entretanto, el alma separada sobrevive en una situación que no corresponde a su esencia.

Gilberto parece haber conocido la tesis aristotélica del alma-forma del cuerpo, pero a través de comentarios que desfiguraban su sentido (el alma sería forma *accidental* del cuerpo), por lo que el porretano la rechazó, pese a estar tan cerca, de hecho, al pensamiento del estagirita. La fórmula va a ser recuperada por Guillermo de Auxerre, el primero que la utilizará, según Heinzmann²⁹, en la teología: «anima est forma et perfectio hominis». Tal función informante es esencial, no accidental, al alma, que «se consume en el cuerpo» (*perficitur in corpore*). Al igual que Gilberto, tampoco Guillermo de Auxerre reconoce al alma el estatuto personal; no siendo el hombre, sino una parte del hombre, «el alma no es persona» (*anima non est persona*). La resurrección es, pues, necesaria para que el alma colme su tendencia natural al cuerpo.

Las dificultades con que tenía que vérselas esta corriente aristotélica se condensan en la airada polémica entre Hugo de San Víctor y Gilberto Porretano; si, según éste, muere el hombre y el alma separada no es persona, ¿quién es el sujeto de la salvación subsiguiente a la muerte? Esta es precisamente la razón por la que Roberto de Melun creía deber sostener que el alma es persona; así lo enseñaría el texto de Lc 23,43, donde se le promete a *la persona* del buen ladrón la entrada inmediata en el paraíso³⁰.

La disputa entre las dos corrientes parece acceder así a un punto muerto. La concepción aristotélica del alma-forma *esencial* del cuerpo tiene la innegable ventaja de suministrar una segura base de sustentación a una visión del hombre como unidad psicofísica y, por ende, explica bien la fe resurreccionista. Pero tiene también un inconveniente: en cuanto forma del cuerpo, el alma aristotélica está demasia-

(29) HEINZMANN, 143ss., 240ss.; WEBER, 71s.

(30) HEINZMANN, 102.

do ligada a la materia para no resultar afectada por la naturaleza y el destino de ésta: no se ve cómo un alma-forma del cuerpo pueda ser espiritual y rebasar la mortalidad propia del mismo.

En suma, la doctrina platónica del alma ponía en peligro la unidad sustancial que el hombre es; la doctrina aristotélica de la unidad sustancial cuestionaba la espiritualidad e inmortalidad del alma³¹. La filosofía griega planteaba, pues, un dilema espinoso: o se situaba al alma tan cerca de la divinidad que se desgarraba la unidad del hombre, o se la concebía tan internalizada en la materialidad corporal que se la hacía perecedera como el propio cuerpo³².

Un primer tímido ensayo de síntesis entre las dos posiciones es el de Pedro Lombardo³³, quien habla de un «apetito natural» del alma hacia el cuerpo y sostiene que el alma encarnada no es persona (lo es el hombre entero), pero el alma separada sí, puesto que la personalidad es *participada* al cuerpo, no *constituída* por él; algo semejante había dicho ya Hugo de San Víctor.

Otra posición ecléctica, frecuente a comienzos del siglo XIII, es la de Avicena, quien, admitiendo la tesis del alma-forma del cuerpo, precisa que tal función informante la cumple el alma por sus «potencias» o «virtualidades», no «según su esencia»³⁴. Por esta época, una intervención del IV concilio de Letrán (*DS* 800 = *D* 428) se limita a revalidar, contra el dualismo cátaro, que el cuerpo pertenece a la naturaleza humana, pero sin señalar cómo deba entenderse la unión alma-cuerpo.

1.2.2. Tomás de Aquino

Estaba reservado al genio de Santo Tomás romper el nudo gordiano y salir del punto muerto, elaborando una síntesis original de las posiciones hasta entonces encontradas. Con él se hace patente, una vez más, una de las constantes en la historia del pensamiento cristiano: las ideas filosóficas que éste toma en préstamo sólo son útiles en la medida en que experimentan, al entrar en contacto con la fe, una profunda remodelación³⁵.

(31) GILSON, 184.

(32) WEBER, 141.

(33) HEINZMANN, 66s.; 165s.; WEBER, 130.

(34) GRESHAKE, en «Seele...», 132; GILSON, 186; WEBER, 137s.

(35) Sobre el problema alma-cuerpo en Tomás de Aquino, vid. WEBER, 132-150; SCHNEIDER, 12-63; GILSON, 186-193; SCHULTE, 28-31; FIORENZA-

¿Cuál era el planteamiento de la cuestión, tal y como llegó a Tomás? La pregunta era si una sustancia espiritual incorruptible puede ser forma de un cuerpo corruptible, constituyendo con él una real unidad de ser (*Contra Gent.*, 2,56). La respuesta (*ibid.*, 2,68-72) es afirmativa: toda la realidad del alma se agota en «comunicar su ser a la materia». El alma tomista no es, pues, ni «una sustancia que desempeñaría el papel de forma» ni «una forma que no podría ser una sustancia», sino «una forma que posee y confiere la sustancialidad... Su formalidad es la que funda su sustancialidad»³⁶. A partir de aquí, la antropología tomista puede sintetizarse en los asertos siguientes:

a) El alma racional es *forma*; no por sus potencias o virtualidades (Avicena), sino por su propia esencia; es forma *sustancial*. El *ser espíritu* del alma se identifica con su *ser forma*; en ella es uno y lo mismo ser espíritu y ser forma: «el alma... por su esencia es espíritu, y por su esencia es forma del cuerpo» (*De verit.* 16,1 ad 13; cf. *De anima*, q.un., a.1). Por tanto, el alma sólo puede realizar su esencia «incorporándose»: las funciones *animadoras* son su autorrealización.

b) El alma racional es la *única* forma que hay en el hombre. Luego lo es de la materia prima (*Summa Theol.* I,76,1-4 y 6)³⁷. En rigor, pues, el ser humano no consta de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima. Esta es, seguramente, la afirmación antropológica más nueva y trascendental del sistema tomista, de la que se deducen las consecuencias siguientes:

c) Lo que llamamos *cuerpo* no es sino la materia informada por el alma; no preexiste a esta función informante, ni coexiste con (o al margen de) ella; cuando, por tanto, mentamos el cuerpo, «estamos

METZ, 493ss.; TRESMONTANT, *Le problème...*, 113-116; ID., *La métaphysique du Christianisme et la crise...*, 269-277; SEIDL, H., «Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin», en *ThPh* (1974), 548-553; KREMER, K., «Wer ist das eigentlich— der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin», en *Trierer Theol. Zeitschr.* (1975), 73-84; 129-143; BENZO, 230-235; MOREAU, J., «L'homme et son âme selon S. Thomas d'Aquin», en *RPhL* (1976), 5-29; MUNDHENK, H., *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, Hamburg 1980; HEINZMANN, «Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Ueberwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus», en *Phil. Jahrb.* (1986), 236-259.

(36) GILSON, 188s.

(37) RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Barcelona 1963, 312s.

mentando el alma» (*Summa Theol.* I,76,4 ad 1); el cadáver, materia ya no informada por el alma, no es cuerpo humano.

d) El alma, a su vez, tampoco preexiste como tal al cuerpo; éste es la condición de posibilidad de su llegar a la existencia (*Contra Gent.* 2,68). De otro lado, empero, el alma es «una forma no dependiente del cuerpo en cuanto a su ser» (*ibid.*, 2,79), lo que permite afirmar su postexistencia o «incorruptibilidad». Es de notar que el Angélico no suele hablar de la *inmortalidad* del alma, sino de su incorruptibilidad: *Contra Gent.*, 2,79³⁸; la inmortalidad la predica normalmente de la existencia agraciada del hombre entero (*Summa Theol.* I,97,1 y 4; *Contra Gent.*, 4,82).

e) Alma y cuerpo, pues, no son dos sustancias que existan en acto por separado; existen en tanto que sustancialmente unidas (*Contra Gent.* 2,69). Dicho de otro modo, el hombre no es un compuesto de dos seres o sustancias, sino *una* sustancia compleja, surgida de la unión de *dos* principios de ser y que debe su sustancialidad a uno de ellos: «el alma humana comunica su ser, en el que subsiste, al cuerpo» (*De anima*, 14 ad 11)³⁹.

f) El alma no es el hombre ni es persona (*Summa Theol.* I,29,1 ad 5; I,75,4; III,50,4), lo que lleva a Tomás a afirmar consecuentemente que «Cristo no fue hombre *in triduo mortis*»; decir lo contrario «es simplemente, y hablando en absoluto, erróneo» (*Summa Theol.* III,50,4).

g) El alma separada versa en una situación «inconveniente» a su naturaleza (*Summa Theol.* I,89,1 y 2 ad 1) o, más aún, «contra su naturaleza» (*ibid.*, 118,3; *Contra Gent.*, 4,79), de suerte que «es más perfecto su estado en el cuerpo que fuera del cuerpo» (*Suppl.*, 75,2); «el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que la separada del cuerpo, porque posee su naturaleza más perfectamente» (*Quaest. de pot. Dei*, 5,10 ad 5; 9,2 ad 14).

La posición que acaba de describirse conlleva la superación de todo dualismo en el plano físico-concreto de lo realmente existente; en este plano, lo que se da es la realidad unida *hombre*. Es cierto que

(38) Una excepción: *Contra Gent.*, 4,79; cf. PIEPER, J., *Muerte e inmortalidad*, Barcelona 1970, 57.

(39) Vid. el comentario de LUYTEN, N. a esta frase en *Geist und Leib...*, 171.

subsiste una dualidad, por lo demás ineliminable, pero localizada en el plano *metafísico* de los principios de ser: el alma-forma y la materia prima. En el ser humano concreto no hay espíritu por una parte y materia por otra. El espíritu en el hombre deviene *alma*, que no es un espíritu puro, sino el espíritu encarnado, forma de la materia. La materia en el hombre deviene *cuerpo*, que no es materia bruta, sino la materia informada por el alma. La distinción alma-cuerpo no es adecuada, pues en cada uno de sus miembros está implicado el otro; a lo sumo, cabe una distinción metafísica, no física, entre ambos⁴⁰.

Si quisiéramos expresar estas ideas en un lenguaje deliberadamente paradójico, podríamos decir que *cuerpo* es el alma informando una materia, y que *alma* es la misma materia informada por su principio estructural. O que el hombre real-concreto es un ser totalmente *espiritual* y totalmente *corporal*, sin que ninguno de estos dos adjetivos pueda adjudicarse a partes *físicamente* distintas del ser humano.

Merece notarse que Santo Tomás diseñó esta antropología movido por un interés estrictamente teológico⁴¹ y buscando la adecuación del lenguaje cultural de su tiempo a la imagen bíblica del hombre. Ello se hace particularmente claro en el hecho de que Tomás concentra en el alma racional las funciones que Aristóteles repartía entre la *psyché* y el *noûs*. Por eso ha podido escribirse que «Tomás agustiniza a Aristóteles y aristoteliza a Agustín»⁴².

1.2.3. *La reacción a Santo Tomás*

Naturalmente, este ensayo de síntesis no está exento de ambigüedades, que se detectan en la misma formulación de la tesis central (alma ¿forma del *cuerpo* o de la *materia prima*?)⁴³ y, sobre todo, en el vidrioso tema del alma separada. A tales ambigüedades se refieren varios comentaristas actuales⁴⁴; no falta incluso quien sostiene que la antropología tomista es una variante más del dualismo platónico⁴⁵.

(40) RAHNER, en VV.AA., *El cuerpo y la salvación*, Salamanca 1975, 83s.; reproducido en *SzTh* XII, 407-427.

(41) SCHULTE, 29; WEBER, 149.

(42) MEYER, H., citado por SCHNEIDER, 52, nota 183.

(43) TRESMONTANT, *Le problème...*, 116.

(44) Vid. las referencias en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 333 y las notas 22 a 29; pueden añadirse todavía los nombres de BENZO, 231-234, y SCHMIED, J., en *ThG* 1986, 242.

(45) BERNATH, K., *Anima forma corporis. Eine Untersuchung über die on-*

La presencia de estos interrogantes explica, al menos en parte, la conflictiva recepción que experimentó en su tiempo el modelo antropológico de Tomás. Contra el aserto central del mismo (el alma, *única* forma del cuerpo) se objetó que, de ser verdadero, el cadáver de Cristo no podría considerarse como su cuerpo y que la veneración de las reliquias quedaba despojada de toda apoyatura ontológica⁴⁶. En 1276 el obispo de París Esteban Tempier rechaza esta tesis tomista como falsa (pero no como herética); la misma censura es emitida en 1277 por el arzobispo de Canterbury, Robert Kilwardby (¡dominicó!), y ratificada en 1284 por su sucesor, Johannes Peckham. En 1285 la facultad de teología de París juzgaba la tesis como falsa; en 1286 la misma facultad precisaba que «falsa» no equivalía a «herética».

Así las cosas, no extrañará que la teología postomista abandone, salvo contadas excepciones, la doctrina de la unicidad de la forma y se incline por un plurimorfismo, aun admitiendo comúnmente que: a) el hombre consiste en la unidad alma-cuerpo; b) el alma se une sustancialmente al cuerpo⁴⁷. La intuición latente en las teorías plurimorfistas es que espíritu y materia, alma y cuerpo, distan tanto entre sí que sólo pueden unirse mediante una (o más) forma(s)-puente que acorte(n) distancias.

Un buen ejemplo de esta tendencia es Pedro Juan Olivi⁴⁸, que arremete frontalmente contra la tesis tomista de la forma única, a la que califica de «brutalis error»⁴⁹: esta única forma haría o mortal al alma o inmortal al cuerpo. Como se ve, estamos de nuevo ante lo que más arriba se llamó «el dilema griego».

La alternativa de Olivi se resume en el siguiente esquema: en el hombre hay dos sustancias, alma y cuerpo, cada una con su propia materia y forma. El alma racional está constituida por una «materia espiritual» y tres formas parciales: la vegetativa, la sensitiva y la intelectual. El cuerpo es informado inmediata y directamente por las formas vegetativa y sensitiva y, *mediante éstas*, por la intelectual.

tologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin, Bonn 1969; SCHNEIDER, 30-36, califica esta interpretación de tendenciosa y parcial.

(46) WEBER, 152; SCHNEIDER, 57ss.

(47) SCHNEIDER, 3s.

(48) WEBER, 150s.; SCHNEIDER, 208ss.; BETTONI, E., *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano 1959, con bibliografía.

(49) SCHNEIDER, 210, nota 8.

No es fácil explicar cómo concibe Olivi la unión alma-cuerpo; a finales del s. XIII, la unidad sustancial era vista como afirmación obligada, incluso por los pluralistas, sin que sirviera la mera yuxtaposición de magnitudes heterogéneas⁵⁰. Para Olivi, probablemente, el secreto estaba en distinguir tal *unidad sustancial* de la *unión formal*: entre el ser total del alma, por un lado, y el cuerpo, por otro, vige una real unidad sustancial, cuyo fundamento sería la unión formal entre las partes vegetativa y sensitiva y la materia corporal⁵¹.

Ricardo de Mediavilla⁵² introducirá una nueva categoría para tutelar la unidad sustancial, pese a la pluralidad de formas, estipulando entre éstas una «*subordinatio essentialis*»: las formas inferiores se ordenan a la superior (el intelecto), que deviene así *forma* en sentido pleno; por lo demás, alma y cuerpo son sustancias, pero *incompletas*. Con estos retoques parecía ya más plausible ver en el hombre una unidad sustancial, no sólo accidental o dinámica. De hecho, Ricardo de Mediavilla refuta duramente la ecuación *alma = persona*, que se remontaba a Hugo Victorino, y reserva la personalidad para el compuesto alma-cuerpo.

El esquema pluralista será simplificado por Escoto⁵³. La materia informada por el alma no es la materia prima —como se sugiere en la versión tomista—, sino la ya estructurada por una forma propia, la *forma corporeitatis*. Pero ésta sólo puede ser llamada *forma* en un sentido análogo, si se compara con la que da al entero compuesto su *actualidad* (el alma racional). De esta información del alma surge la «humanidad», «entidad positiva» que no es ni el alma ni el cuerpo, sino «la conjunción en la distinción» de ambos⁵⁴.

1.2.4. *Hacia el consenso: Vienne*

Como es obvio, el punto débil de todas estas explicaciones, si se comparan con la tomista, radica en la dificultad de hacer comprensible que el hombre es un ser *uno*; de dos o más sustancias no puede

(50) SCHNEIDER, 125s.

(51) Según SCHNEIDER, 234.

(52) SCHNEIDER, 123-126.

(53) WEBER, 154s.; SCHNEIDER, 248; SCHULTE, H., «Johannes Duns Scotus: Der Mensch-Einheit in Differenz», en *ThPh* (1974), 554-560; GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, 490-497.

(54) «Humanitas enim nec est anima nec corpus nec ista conjunctim..., sed humanitas est alia entitas ab anima et corpore conjunctim et divisim»: *Rep.* 3,22, q.un.

surgir más que una unión accidental. Si se responde que se trata de sustancias incompletas —lo que es ya un concepto cuestionable—, cabe preguntar de nuevo qué es lo que las une. El recurso a la «subordinación esencial» parece, una vez más, un expediente *ad hoc*.

Por todo ello, en el umbral del siglo XIV se registra un movimiento de rehabilitación de la tesis tomista. Richard Knapwell⁵⁵, tras insistir en la imposibilidad de alcanzar una real unidad a partir de dos entes en acto, vuelve a proponer la tesis del alma-forma única, de la que extrae las obligadas consecuencias: «cuerpo y alma no son realidades realmente diversas»; «el cuerpo no existe sin el alma»; «el alma hace uno con el cuerpo, como la materia prima hace uno con la forma». A conclusiones análogas llega Juan de París⁵⁶: sin el alma, el cuerpo no es tal; por eso no es exacto hablar de «alma y cuerpo», toda vez que aquélla no accede, en rigor, a un *cuerpo*, sino a la materia prima.

Esta preocupación creciente por el carácter estrictamente unitario del hombre va a ser recogida y oficializada en el concilio de Vienne⁵⁷. Si el cuarto concilio de Letrán se había contentado con afirmar, contra el dualismo, que el hombre se constituye por el alma y el cuerpo, Vienne dará un paso más, aseverando que estos dos elementos se unen sustancialmente: «el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano» (*DS* 902 = *D* 481). «Verdaderamente»: la afirmación no es meramente especulativa, sino que atañe al orden objetivo. «Por sí misma»: no por (mediante) otras formas; la función informante del alma se ejerce inmediata y directamente. «Esencialmente»: la esencia o razón de ser del alma no es sino informar el cuerpo. De ahí que el resultado sea una unión sustancial, no accidental.

De notar que el concilio parte de la naturaleza humana de Cristo (*DS* 900 = *D* 480), para pasar luego a la naturaleza humana en general; vuelve así a recobrase la determinación cristológica de la antropología característica de la patrística, seguramente porque el error que contemplaba el concilio afectaba a la constitución ontológica de Cristo.

(55) SCHNEIDER, 130ss.

(56) SCHNEIDER, 163.

(57) WEBER, 156-158; SCHNEIDER, 251-257; JANSEN, B., «Quonam spectet definitio Viennensis de anima», en *Greg* (1920), 78-90; ID., «Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Viennener Konzil», en *Franzisk. Studien* (1934), 297-314; BETTONI, 370-379.

La fórmula conciliar habla del «alma racional o intelectual»; parece, pues, rechazarse la distinción (utilizada, entre otros, por Olivi) entre «alma racional» y «forma intelectual».

Así pues, según el concilio, toda comprensión del hombre que entienda la relación alma-cuerpo como no esencial y la unidad del ser humano como no sustancial se sitúa al margen de la antropología cristiana. No basta con admitir el cuerpo en la estructura de lo humano; tampoco es suficiente defender su bondad; es asimismo insuficiente entender la unión alma-cuerpo en un sentido accidental o simplemente operacional, como entidades que interactúan entre sí, al modo del piloto y la nave, el arpista y el arpa, etc. Es preciso afirmar que el hombre es una unidad psicofísica, animico-corpórea; ésa era, en efecto, la imagen que del ser humano nos daba la Biblia. Vienne trata de expresar esa imagen en el lenguaje y las categorías del momento; más concretamente, mediante el esquema hilemórfico entonces comúnmente aceptado, lo que —claro está— no significa que se canonicé el hilemorfismo.

Es seguro que el concilio no pretendió condenar *la persona* de Olivi. Es dudoso que haya querido condenar *su doctrina*, aunque parece cierto que dicha doctrina estaba en su punto de mira⁵⁸. Ciertamente, no se condena la tesis de la pluralidad de formas mientras tal tesis respete la unidad sustancial. No es exacto sostener, como hacen Fiorenza-Metz, que el concilio haya asumido «la solución tomista» o se exprese «a base de conceptos tomistas»⁵⁹. Sí es innegable, en cambio, que la intención profunda de Vienne (tutelar la unidad sustancial entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia) encuentra su mejor formulación no en las teorías plurimorfistas de Olivi, Escoto y otros, sino en la concepción de Santo Tomás.

Por último, ¿cuál es el alcance dogmático de esta intervención conciliar? Pese a la terminología que en ella se emplea, no parece que se trate de una definición solemne⁶⁰. Mas, en todo caso, no hay duda de que estamos ante una manifestación autorizada del *sensus fidei*; en cuanto tal, ha de considerarse como vinculante.

(58) SCHNEIDER, 252, nota 28.

(59) *O.c.*, 510, 512; cf. para esta puntualización SCHNEIDER, 255.

(60) WEBER, 157, citando un estudio de A. Lang.

1.2.5. *De Vienne al Vaticano II*

Por sorprendente (y lamentable) que resulte, con Vienne parece cerrarse la historia de la reflexión cristiana sobre el problema alma-cuerpo. En los siete siglos siguientes, ni la teología ni el magisterio (salvo el paréntesis del V concilio de Letrán, que nos ocupará más adelante) volverán sobre el asunto con aportaciones originales. Los teólogos no harán sino reiterar esta o aquella teoría tradicional; el magisterio se limitará a revalidar la doctrina de Vienne: *DS* 2828 = *D* 1655 (contra Günther); *DS* 2833 (contra Baltzer); *DS* 3224 = *D* 1914 (contra Rosmini).

Hay que esperar, pues, al Vaticano II para dar con una nueva aproximación al tema. En GS 14-15 se recogen los dos datos primeros de la antropología bíblica: el carácter unitario del hombre y su superioridad frente al resto de los seres mundanos. Su «condición corporal» lo convierte en «síntesis del universo material»; no le es lícito «despreciar» esa condición, antes bien «debe tener por bueno y honrar su propio cuerpo».

De otro lado, su «interioridad» le confiere una preeminencia sobre «el universo entero». Por su inteligencia, «participación de la luz de la mente divina», rebasa «la universalidad de las cosas», dista de ser «una partícula de la naturaleza» o «un elemento anónimo de la ciudad humana». El reconocimiento de su «alma espiritual e inmortal» equivale a tocar el fondo de su verdad.

El hombre es, pues, comprendido en la doble referencia a Dios y al mundo. El tradicional binomio *alma-cuerpo* es retraducido con las expresiones «interioridad» (apertura a Dios)-«condición corporal» (inserción en el mundo). Contra una lectura unilateralmente materialista de lo humano, se subraya que la dimensión espiritual, lejos de ser «ficción ilusoria», es un dato accesible en la experiencia que el hombre hace de sí mismo.

Evidentemente, el concilio está aludiendo, aunque con notable discreción y muy sumariamente, a los diversos reduccionismos antropológicos que circulan en la cultura dominante. Para comprender, por tanto, sus aseveraciones es preciso analizar cómo se plantea en nuestros días el problema de la constitución ontológica humana.

2. La situación actual: el problema mente-cerebro⁶¹

Pocos avatares filosóficos resultan más fascinantes que los que tienen por protagonista al problema alma-cuerpo en las últimas centurias. El reinado del alma, que se había iniciado con Platón y cuyas huellas hemos ido rastreando en los trece primeros siglos, conoce de nuevo un momento cenital con el dualismo cartesiano de la *res cogitans* y la *res extensa*⁶² y, transmutado en el reino del espíritu, se consolida con el idealismo alemán, de Kant a Hegel.

La venganza del cuerpo se hizo esperar, pero cuando se produjo fue terrible. Los materialismos del siglo XIX serán el brazo ejecutor de esa venganza. La antropología, que había sido en realidad *psicología*, *logos* de la *psyché*, devino primero ciencia de la conciencia (Freud), y después —a instancias del behaviorismo— ciencia de la conducta, virtuosa observadora de esa caja negra en que parecía haberse convertido el hombre. El cambio de régimen se consuma: al reino aristocrático del alma o del espíritu sucede la presidencia democrática del cuerpo o de la materia. El corrosivo ingenio de B. Russell zanjaba la cuestión con una célebre *boutade*: el espíritu es la materia en estado gaseoso.

En torno a los años cincuenta del presente siglo, se inicia lo que parece ser el imparable ocaso del conductismo, al que le han llovido críticas desde todos los ángulos, incluso desde donde menos podía esperarse⁶³. Vuelve, en contrapartida, a tomarse en consideración el

(61) Cuanto sigue es reelaboración de mi trabajo «Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro», en SCHULTE-RUIZ DE LA PEÑA-GRESHAKE, *Cuerpo y alma...*, 67-83 (reproducido con el título «Mentes, cerebros, máquinas» en *RCI* [mayo-junio 1987], 211-224); cf. también RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 131-199; SEIFERT, *Das Leib-Seele Problem...*, 15ss., 54ss.

(62) TRESMONTANT, *Le problème...*, 116-134.

(63) RUSSELL, B., *Escritos básicos I*, Barcelona 1984, 161s. (eliminar la subjetividad «es imposible»); BUNGE, M., *The Mind-Body Problem*, Oxford 1980 (hay trad. esp.), IX (estamos asistiendo a «el principio del fin de la larga y tediosa noche behaviorista»); FEIGL, H., *The «Mental» and the «Physical»*, Minneapolis 1967², 26 («el conductismo está siendo definitivamente repudiado»); RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983, 199 (hoy «se mira con recelo todo lo que huele a conductismo metodológico skinneriano o a conductismo lógico ryleano»); LACASA, P. - PEREZ, C., *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?*, Madrid 1985, 192 («lo que ahora nos resulta más llamativo es que muchos psicólogos expresan claramente la necesidad de separarse de las posiciones teóricas del conductismo»).

concepto de *mente*, término con el que ahora se designa lo otrora denotado por términos como *alma* o *espíritu*. Que «el problema del alma sea un pseudoproblema» ya no les parece tan seguro ni siquiera a materialistas como Feigl⁶⁴ y Bunge; éste opina, por el contrario, que sería una necedad soslayar «el problema ontológico de la naturaleza de la *psyché*», y que la más embarazosa e ineludible pregunta que se puede hacer a un filósofo reza: «¿qué es el alma?». Debemos, pues, felicitarnos —añade Bunge— del retorno de «uno de los problemas más viejos, intrigantes y difíciles de los ubicados en la intersección de ciencia y filosofía, esto es, el llamado problema *mente-cuerpo*»⁶⁵. De modo análogo se había expresado Feigl anteriormente: «el problema mente-cuerpo está otra vez en la avanzada de las discusiones filosóficas más activas e inteligentes»⁶⁶.

De otro lado, uno de los más importantes filósofos actuales (Popper) deja atónitos un buen día a sus colegas con la propuesta del «dualismo interaccionista», a la que se suman con entusiasmo prestigiosos neurólogos (Eccles, Penfield y otros)⁶⁷. Bunge habla del *psicón*, lo que a los materialistas de estricta observancia les suena —no sin razón— a dualismo camuflado. La Gnosis de Princeton (fenómeno pintoresco, pero sintomático) da fe de que el espiritualismo cabalga de nuevo en ciertos círculos científicos americanos⁶⁸.

Resumiendo: bajo otro rótulo (problema *mente-cerebro* o *mente-cuerpo*), la cuestión alma-cuerpo está de nuevo sobre el tapete. Más concretamente, la discusión actual gira en torno a estos dos interrogantes: ¿existe eso que llamamos *mente*?; caso de que exista, ¿es algo distinto del cerebro? Con otras palabras: ¿basta esa estructura orgánica prodigiosamente sofisticada que es el cerebro para explicar la conducta, facultades y propiedades del ser humano? ¿O es preciso postular otro factor explicativo del fenómeno *hombre*, no orgánico, no material?

De las dos cuestiones, la primera —existencia de la mente— recibe hoy una respuesta afirmativa prácticamente unánime. La atención se

(64) *O.c.*, 3, 23, 136.

(65) BUNGE, *Epistemología*, Barcelona 1980, 133, 136; ID., *The Mind-Body...*, X, XIII.

(66) *O.c.*, 3; cf., del mismo autor, «Mind-Body. Not a Pseudoproblem», en HOOK, S. (ed.), *Dimensions of Mind*, New York 1960.

(67) Vid. *infra*, notas 71, 93 a 95.

(68) RUYER, R., *La Gnosis de Princeton*, Madrid 1985; libro tan confuso y esotérico como el movimiento que pretende historiar.

centra ahora, por tanto, en la segunda cuestión, en el problema mente-cerebro propiamente dicho: ¿se identifica el yo, la autoconciencia, la mente, con una entidad biológica o fisicoquímica?

Examinaremos en primer lugar los tres modelos de respuesta al problema elaborados actualmente desde una óptica filosófica: la teoría de la identidad, el emergentismo y el dualismo interaccionista. Veremos a continuación cómo se plantea y se resuelve el problema desde el ángulo (hasta hace poco inusitado) de la cibernética, y cerraremos estas exposiciones con una breve evaluación.

2.1. *La teoría de la identidad*

Herbert Feigl es el creador de la teoría de la identidad mente-cerebro, ampliamente divulgada entre filósofos y neurólogos anglosajones⁶⁹. Posteriormente, el propio Feigl manifestó serias reservas sobre la validez de su hipótesis⁷⁰, lo que no obsta para que ésta continúe siendo «actualmente la más influyente», según Popper⁷¹, de todas las emitidas desde una ontología materialista.

El primer objetivo de Feigl es la superación del conductismo mediante la reivindicación de la realidad de la mente. El hombre es algo más que un mecanismo automático de estímulo-respuesta; en él, amén de una conducta, hay factores causales de esa conducta; los eventos, procesos y estados mentales poseen una realidad propia, anterior al comportamiento y causante del mismo. El ser humano es un yo consciente, dotado de una «estructura central de la personalidad» que opera como «eslabón en la cadena causal de nuestra conducta». La mente (*the self, the ego*) es, pues, una realidad objetiva; no es la conducta, sino el principio interno de la conducta.

Es esta rehabilitación del carácter real de la mente lo que funda la actualidad y urgencia de la cuestión mente-cerebro. La respuesta de Feigl a la misma va a ser la de la identidad psiconeural: la mente existe, *pero es el cerebro*⁷².

(69) *O.c. supra*, nota 63; SMART, J. J. C., *Philosophy and Scientific Realism*, London 1963; ARMSTRONG, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968; SMITH, C. U. M., *El cerebro*, Madrid 1981.

(70) Según PUTNAM, H., *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press 1975, 386.

(71) POPPER, K. - ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980, 61.

(72) Vid. en SMITH, 23, un interesante texto de Hipócrates postulando ya la identidad mente-cerebro.

La principal razón aducida por Feigl es «el principio de economía», irrenunciable en cualquier discurso científico, que exige no multiplicar sin necesidad las causas de un fenómeno⁷³. Si algún elemento de la textura somática humana basta para explicar convincentemente *todos* los procesos, eventos y estados mentales, no hay por qué recurrir a otro factor inmaterial, no corporal. Si, pues, el fantástico órgano que es el cerebro da razón suficiente de la vasta gama de propiedades, modos de conducta y atributos del ser humano, no cabe postular otra causa de los mismos.

Así planteada, la cuestión puede ya formularse en términos relativamente sencillos: ¿está la neurología en situación de responsabilizar al cerebro de todo aquello de lo que es capaz el hombre?

Según Feigl, la respuesta es afirmativa. Los procesos teleológicos de la mente, la intencionalidad de la conducta, la cognición, la elección voluntaria, etc., son todos fenómenos a los que la psicofisiología actual puede asignar una causa neurológica. Tomemos el caso límite del acto volitivo; Feigl declara que tal acto, como cualquier otro proceso psicósomático, «podría, en definitiva, ser explicado como resultante de estados y procesos cerebrales actuantes sobre diversas partes del organismo» y sería, en principio, «predecible» si se pudiera observar adecuadamente el mecanismo cerebral que lo produce⁷⁴. Nuestro autor llega incluso a imaginar la posibilidad de un «autocerebroscopio» en cuya pantalla se reflejasen *todas* las corrientes nerviosas y, consiguientemente, se tuviese constancia empírica de *todos* nuestros estados, procesos y eventos mentales⁷⁵. Se podría así llegar a decir, tras el pertinente examen de los estados cerebrales: «¡Ah!, estás multiplicando 47 por 25»⁷⁶.

Sin embargo, prosigue Feigl, el lenguaje «mentalista» conserva todavía su razón de ser, habida cuenta de la radical diversidad con que experimentamos lo psíquico y lo físico; lo psíquico es percibido por vía de conocimiento autoconsciente («knowledge of acquaintance»); lo físico se percibe como objeto distinto de la propia autoconsciencia. Ahora bien, los términos del vocabulario neurofisiológico denotan

(73) *O.c.*, 19.

(74) *Ibid.*, 15.

(75) *Ibid.*, 89. La hipótesis del autocerebroscopio había sido ya considerada (y refutada) por BERGSON, H., *La evolución creadora*, Barcelona 1985, 306. Y es categóricamente rechazada por ECCLES, *Facing Reality*, Berlín 1970. SMITH (*o.c.*, 393, 396) la acepta, en cambio, con entusiasmo.

(76) RORTY, 221.

exactamente los mismos eventos o estados mentales denotados por los términos del vocabulario introspectivo⁷⁷.

La ontología que sustenta la teoría de la identidad es el materialismo fisicalista. Feigl sostiene no sólo que la mente es el cerebro y que, por tanto, lo psíquico es reducible a lo biológico, sino además que lo biológico es, a su vez, reducible a lo físico⁷⁸. El monismo materialista de los teóricos de la identidad no se limita, pues, a aseverar una unicidad de sustancia que abarca todo lo existente (sólo existe la materia); afirma también una unicidad de propiedades: las leyes básicas del universo son *exclusivamente* físicas. Lo que resulta de esta doble reducción (de lo psíquico a lo biológico, de lo biológico a lo físico) es una realidad homogeneizada, sin desniveles, sin saltos cualitativos, sin rupturas entre ser y ser, en la que rige una rigurosa continuidad, del átomo de hidrógeno al hombre.

2.2. *El emergentismo*

¿Es aceptable esta representación de lo real?⁷⁹ El materialismo emergentista piensa que no⁸⁰. Ciertamente sólo existe la materia, que todo lo real es material; pero la materia se despliega en niveles de ser cualitativamente distintos. Cada uno de estos niveles supone el anterior, pero lo supera ontológicamente y es irreducible a él. El emergentismo defiende, pues, un monismo de sustancia —la materia es la única sustancia base— y un pluralismo de propiedades; esa única sustancia se articula en esferas de ser diversas, regidas por leyes diversas y dotadas de capacidades funcionales diversas.

El argumento capital del emergentismo es el carácter extraordinariamente variado, rico, multiforme y creativo de la realidad. La ho-

(77) *O.c.*, 79, 181.

(78) *Ibid.*, 107; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 1987², 256ss.

(79) Para la crítica a la teoría de la identidad, vid. SEIFERT, 56-62; POLTEN, E. P., *Critic of the psycho-physical Identity Theory*, París 1973; THOMSON, J. J., «The Identity Thesis», en (MORGENBESSER, S. [ed.] *Philosophy, Science and Method*, New York 1969, 219-234; KRIPKE, S. A., «Identity and Necessity», en (MUNITZ, M. K. [ed.] *Identity and Individuation*, New York 1971, 135-164; TAYLOR, R., *El cerebro y la mente*, Barcelona 1983; RORTY, 112ss.; ECCLES, *La psique humana*, Madrid 1986; POPPER, *El yo...*, 93-112; PINILLOS, J. L., «Lo físico y lo mental en la ciencia contemporánea», en (VV.AA.), *Antropología y teología*, Madrid 1978, 15-46.

(80) RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, 258ss.

mogeneización de ésta, su reducción a un monismo reduplicativo —de sustancia y de propiedades—, no se ajusta a la experiencia; nosotros experimentamos el mundo como ámbito de lo distinto, no de lo idéntico. El emergentismo exhibe contra el fisicalismo el hecho de la evolución: los procesos evolutivos son aquellos en los que emergen cosas nuevas, entes que poseen propiedades que no han existido antes. El fisicalista consecuente se verá obligado o a negar la evolución, el plusdevenir de una realidad que va de menos a más, o a considerar sus efectos como puras modificaciones cosméticas.

Pero volvamos a nuestro asunto. El filósofo argentino Mario Bunge es un distinguido exponente de la aplicación del materialismo emergentista al problema mente-cerebro⁸¹. Tras rechazar en términos insólitamente duros el punto de vista fisicalista⁸², Bunge impone a la teoría de la identidad un importante retoque: si bien la mente es el cerebro, «el cerebro (humano) difiere cualitativamente de cualquier otro sistema material»⁸³. El sistema nervioso central del hombre es un biosistema provisto de propiedades y leyes peculiares que rebasan no ya el nivel físicoquímico, sino incluso el de la biología general. *El cerebro humano es emergente* respecto del área misma de la biosfera; y así, una teoría de la mente tiene que poder dar cuenta, ante todo, «de la especificidad de lo mental», pero también ha de poder «distinguir al hombre de su pariente más próximo, el chimpancé»⁸⁴.

«Los sucesos mentales son ciertamente emergentes respecto de los sucesos biológicos no mentales». De donde se sigue que «todo estado mental es un estado cerebral, pero no viceversa»⁸⁵; únicamente

(81) *The Mind-Body...* La psicología del materialismo dialéctico es también emergentista; cf. LURIA, A. R., *El cerebro humano y los procesos psíquicos*, Barcelona 1979, sobre todo las pp. 53ss. y 96ss. Los intentos de Bunge por desmarcarse de tan incómoda compañía resultan poco convincentes: vid. su trabajo «La psicología como ciencia natural», en *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo 1982, 25-32; cf. especialmente *ibid.*, 36 y 49, donde primero Bunge acusa a los psicólogos soviéticos (incluido «el gran Luria») de ser «dualistas sin saberlo» y luego, apremiado por una observación de G. Bueno, admite que su propio concepto de *emergencia* y el concepto engelsiano de *salto cualitativo* son «lo mismo» (1).

(82) «Yo rechazo la ontología fisicalista, porque no cuadra con la variedad cualitativa de la realidad; y rechazo la epistemología asociada a esa ontología, porque es demasiado ingenua y fantasiosa» (*The Mind-Body...*, X-XI).

(83) *The Mind-Body...*, 2,6.

(84) *Ibid.*, 10.

(85) *Ibid.*, 6-10, 73s.

la actividad cerebral específica de ciertos sistemas neuronales es actividad *mental*. La propiedad emergente más destacada del sistema cerebral humano es «la plasticidad», su aptitud para la autoprogramación y autoorganización, debida al hecho de que la conectividad intercelular es variable, no está fijada de antemano y para siempre. De la plasticidad, en fin, derivan las cualidades irreductibles del cerebro, lo que en una palabra llamamos *mente*⁸⁶.

Así pues, a la pregunta de qué es la mente, Bunge responde: «la mente no es un ente separado del cerebro o paralelo a él o interactuante con él... La mente es una colección de actividades del cerebro» [contra el dualismo]...; «propiedad emergente que sólo poseen los organismos dotados de sistemas neuronales plásticos de gran complejidad» [contra el fisicalismo]⁸⁷.

2.3. *El dualismo interaccionista*

Hasta aquí las interpretaciones materialistas del problema mente-cerebro en su doble versión, la fisicalista y la emergentista. Pero se equivocaría quien pensase que el monismo materialista es la hipótesis predominante; según el testimonio —obviamente no sospechoso— de Bunge, el dualismo continúa siendo hoy la teoría más popular entre filósofos, psicólogos y neurólogos. En lo tocante a los filósofos, el nombre más representativo es, sin duda, el de Karl Popper⁸⁸.

Popper ataca el problema mente-cerebro desde la perspectiva de su famosa teoría de los tres mundos. Además del mundo de las entidades físicas (Mundo 1), existe el mundo de los fenómenos mentales (estados de conciencia, experiencias subjetivas, disposiciones psicológicas...), o Mundo 2, y el mundo de los productos de la mente (las historias, las teorías científicas, los mitos explicativos, las instituciones sociales, las obras de arte...), o Mundo 3. Nadie duda de la realidad del Mundo 1. ¿Cómo probar la de los mundos 2 y 3?

Según Popper, es real todo aquello que produce efectos empíricamente comprobables. Serán, pues, reales las entidades que, sea cual

(86) *Ibid.*, 49-70.

(87) *Ibid.*, 83-88; cf. ID., *Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981, 119s.; *Epistemología*, 140. Para una evaluación de la posición de Bunge, vid. RUIZ DE LA PEÑA; *Las nuevas antropologías...*, 171-173, 211-217; ECCLES, *La psique...*, 44ss.; cf. BUENO, G., en *Actas...*, 154-159, y el diálogo entre Bueno y Bunge, *ibid.*, 33-49.

(88) Cf. *El yo...*

fuere su naturaleza, «pueden actuar causalmente o interactuar con cosas materiales reales ordinarias», aun cuando su realidad parezca más abstracta que la de las cosas ordinarias⁸⁹. Pues bien, los objetos del Mundo 3 son *reales* en este sentido: independientemente de su materialización o «incorporación», actúan o pueden actuar sobre el Mundo 1.

Tomemos como ejemplo una teoría científica cuya aplicación «puede transformar la faz del mundo y, por consiguiente, el Mundo 1». Quien se percate de lo que ha significado la teoría de la física atómica para Hiroshima no podrá negar que son precisamente los productos de la mente —ciudadanos del Mundo 3— los factores más eficaces de una transmutación de la realidad física. Y ello aun cuando la teoría científica no conduzca necesariamente a la fabricación de un objeto del Mundo 1; si es exacta y fértil, induce por sí sola, sin ninguna mediación material, corpóreo-física, modificaciones reales en el Mundo 1. *Lo que significa que hay entidades reales que son incorpóreas*⁹⁰.

La realidad del Mundo 3 —prosigue Popper— exige la del Mundo 2. No sólo porque aquél es efecto de éste (y si el efecto es real, *a fortiori* lo será la causa), sino además porque la interacción Mundo 3-Mundo 1 es posible únicamente mediante el trámite de procesos mentales (entidades del Mundo 2)⁹¹.

En suma, concluye Popper, además de la realidad física (Mundo 1), existen los Mundos 2 y 3 (la realidad subjetiva que llamamos mente y sus productos, incorporados o incorpóreos); estos tres mundos interactúan recíprocamente. La mente, «el yo consciente», seguramente surgido por evolución de la materia autoorganizada, es una entidad real que trasciende lo puramente físico y corporal, aunque precise de ello para existir. Dicho más claramente, la mente (Mundo 2, entidad inmaterial, aunque no desencarnada ni desencarnable) es distinta del cerebro (Mundo 1), pero interactúa con él. Es el yo —o la mente— quien posee un cerebro, y no el cerebro quien posee un yo. Popper llega incluso a manifestar su acuerdo básico con las metáforas platónicas del timonel y el barco, el auriga y el carro, el músico y el instrumento: «como decía Platón, la mente es el timonel»; el yo «es el ejecutante cuyo instrumento es el cerebro»; «pienso que el yo, en

(89) *Ibid.*, 11.

(90) *Ibid.*, 44-54.

(91) *Ibid.*, 54ss.

cierto sentido, toca el cerebro del mismo modo que un pianista toca el piano»⁹².

El dualismo interaccionista de Popper ha recibido el refrendo entusiasta de Eccles, que no es el único neurólogo de relieve que se declara dualista; antes que él lo había hecho su maestro Sherrington, y hoy le acompañan en su opción figuras tan sobresalientes como W. Penfield⁹³ y R. W. Sperry⁹⁴. El problema mente-cerebro dista, pues, de haberse solventado en favor de los materialismos desde el terreno empírico de la neurología⁹⁵; como se recordará, tal era la esperanza de los teóricos de la identidad, esperanza que se revela, hoy por hoy, infundada.

2.4. *La propuesta de los cibernéticos*

La última aproximación al debate que nos ocupa procede de un área novísima en el concierto de las ciencias: la que trata de los ordenadores y de la cibernética en general. Realmente, los intentos de homologar los organismos vivos y las máquinas son muy antiguos, pero sólo comenzaron a ser tomados en consideración cuando la electrónica revolucionó el mundo de aquéllas, llevándolas a un tan alto grado de sofisticación que imponen irresistiblemente la cuestión fascinante de si no llegarán a rivalizar con los hombres —e incluso a sobrepasarlos— en sus capacidades funcionales. Ahora bien, si una máquina puede ser una entidad inteligente, ¿por qué no considerar a los organismos inteligentes como máquinas?

En rigor, la lógica del discurso fiscalista anticipaba ya esta ecuación entre el hombre y la máquina. En efecto, el postulado del fisicalismo es la reducción de todo lo real a los parámetros de lo físico. La

(92) *Ibid.*, 119, 135, 547, 557.

(93) *El misterio de la mente*, Madrid 1977.

(94) Este con matizaciones: «A Modified Concept of Consciousness», en *Psychological Review* 76 (1969), 532-536; «Neurology and the Mind-Body Problem», en (Issacson, R. [ed.]). *Basic Readings in Neuropsychology*, New York 1964, 403-429; «Mind-Brain Interaction: Mentalism, yes; Dualism, no», en *Neuroscience* 5 (1980), 195-206. Sobre la postura de Sperry cf. ECCLES, *La psique...*, 42ss.; BOSSHARD, S. N., *Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg 1987², 75-78.

(95) Dos neurólogos españoles confirman recientemente este aserto: GÓMEZ BOSQUE, P., «Las relaciones psico-cerebrales: datos científicos e interpretación filosófica», en *RCI* (mayo-junio 1987), 255-270; BARCIA, D., «El problema alma-cuerpo. Un punto de vista neuropsiquiátrico», *ibid.*, 271-287. Cf. también ROSENBLUETH, A., *Mente y cerebro*, México 1970.

mente es el cerebro, pero el cerebro es, en último análisis, una estructura física, regida por leyes físicas y dotada de propiedades físicas. Un correligionario de Feigl, D. M. Armstrong, se expresa en este punto con suma claridad: supuesto que la mente es el cerebro y que éste, en cuanto realidad biológica, «es explicable en principio como una aplicación particular de las leyes de la física», se sigue que «el hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas»⁹⁶.

Dando un paso más, D. Mackay se atreve a sugerir que «toda conducta humana tendrá un día una explicación mecánica», y que no hay que esperar mucho para «hallar un sustituto mecánico de las tomas de decisión racional humana»⁹⁷.

En esta misma línea, probablemente la expresión más categórica de la ecuación hombre-máquina, y también la más radical, es la ofrecida por un cibernético español, Luis Ruiz de Gopegui⁹⁸. He aquí una síntesis de su pensamiento:

El punto de partida es la aseveración de un robusto monismo fisicalista y la consiguiente repulsa no sólo del dualismo, sino de cualquier otro materialismo, especialmente del emergentismo. «Los avances de la cibernética, la informática y la neurofisiología... han consolidado la postura del reduccionismo fisicalista». Reiterando algo ya señalado anteriormente por Armstrong, el materialismo emergentista le parece a Ruiz de Gopegui una simple «versión moderna y pagana, más o menos desfigurada, del viejo dualismo»⁹⁹.

Una vez sentado el postulado fisicalista como premisa mayor del discurso, se procede de inmediato a la doble homologación mente-cerebro, cerebro-máquina. «Las investigaciones neurofisiológicas de los últimos treinta años *demuestran* de forma clara que las hipótesis anteriores [sobre la naturaleza de la mente] son inaceptables»¹⁰⁰; «en la actualidad, si se analiza qué es la mente..., no queda ya otro remedio que admitir que se trata de un proceso material... Los procesos mentales, que en realidad deben entenderse como procesos de *elaboración de información*, son auténticos procesos *físicos*... Desde un punto de vista estructural, los procesos cósmicos, biológicos y mentales

(96) *O.c. supra*, nota 69, pp. 47-49.

(97) MACKAY, D., *Brains, Machines and Persons*, London 1980, 60ss.

(98) *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983.

(99) *Ibid.*, 112-115.

(100) *Ibid.*, 115.

son de la misma naturaleza». La inteligencia natural del hombre y la inteligencia artificial de la máquina son «producto directo de la física», subyacen a las mismas leyes y funcionan según los mismos mecanismos: «pensar es simplemente un proceso fisicoquímico». Citando a Thomas H. Huxley, Ruiz de Gopegui remata esta interpretación maquinista del hombre con la frase: «somos autómatas conscientes»¹⁰¹.

Pero, si bien se mira, también la máquina es —al menos potencialmente— un «autómata consciente». La consciencia, en efecto, o para decirlo más claramente, *la autoconciencia*, no es en modo alguno privilegio exclusivo del hombre. «Las máquinas inteligentes de mañana... serán en cierto modo *conscientes*, en el sentido de que podrán *saber* lo que quieren hacer y por qué lo quieren hacer». Dado que la autoconciencia es sólo un tipo de conocimiento abstractivo, para alcanzar este nivel se precisa tan sólo perfeccionar la aptitud para las operaciones abstractas que ya ahora poseen las máquinas, si bien en proporciones todavía modestas. Con la autoconciencia, la inteligencia artificial alcanzará también la cualidad de la subjetividad. A la postre, pues, se habrá desembocado en «la autoconciencia artificial», en «la máquina-sujeto»¹⁰².

En todo este proceso de consecución de la autoconciencia subjetiva por parte de la máquina juegan un papel decisivo los mecanismos de aprendizaje. Nada se opone, según nuestro autor, a que la inteligencia artificial, que ya está equipada de memoria y de capacidad de razonamiento, asimile tales mecanismos. «Las diferentes etapas que componen un proceso de aprendizaje son todas operaciones al alcance de nuestros modestos computadores electrónicos»¹⁰³.

En suma, y recapitulando: ni el discurso racional, ni la aptitud para el aprendizaje, ni la autoconciencia, ni la subjetividad son cualidades privativas del hombre; todas ellas pueden serlo también de la máquina. Así pues, la mente es el cerebro, y el cerebro es un robot. El hombre-sujeto es simple fase estacional del proceso hacia la máquina-sujeto.

(101) *Ibid.*, 148.

(102) *Ibid.*, 134.

(103) *Ibid.*, 125. MINSKY, M. (*Robótica*, Barcelona 1986, 14-16), no comparte el optimismo de Ruiz de Gopegui y advierte que es muy poco lo que sabemos sobre los mecanismos neuronales del aprendizaje humano.

2.5. Evaluación

La rápida panorámica esbozada hasta aquí da pie para algunas reflexiones, a guisa de valoración crítica. Las más obvias, como es natural, se refieren al monismo fiscalista y, sobre todo, a sus últimas derivaciones en los teóricos de la cibernética. Comencemos, pues, por ellas.

La posición de Ruiz de Gopegui puede parecer a algunos demasiado extremista para poder ser tomada en serio. En mi opinión, sin embargo, sería un grave error minusvalorar su relevancia. El mérito de la obra estriba precisamente en tener el coraje de pensar hasta el fondo una hipótesis-base y de hacerlo en voz alta y con un lenguaje inequívoco. El mensaje de Ruiz de Gopegui no es original: Armstrong, Mackay y Turing¹⁰⁴, entre otros, lo habían anticipado en sus líneas maestras. Si lo es, en cambio, el tono en que se profiere. La sustancia de ese mensaje está, expresa o tácitamente, en la mente y en el corazón de muchos de nuestros contemporáneos, tocados por la fascinación de la ciencia y la técnica y dispuestos a creer en todo lo que cierta racionalidad técnico-científica les diga; en realidad, nos hallamos ante una manifestación más de la ya declinante «fe en el progreso», a la que la tecnología de punta concede una prórroga del plazo de caducidad. Con todo, la crudeza de las consecuencias formuladas por Ruiz de Gopegui disuadirá a muchos, aun conviniendo en sus premisas, de convenir en sus conclusiones. El libro de nuestro compatriota tiene, pues, la ventaja no pequeña de servir para un saludable ejercicio de discernimiento de espíritus.

Por lo demás, una refutación metafísica o teológica de esta interpretación del hombre está fuera de lugar, pues no sería de recibo para nuestro interlocutor. La sola instancia decisoria, en el terreno en que el fiscalismo ha situado el debate, es de orden empírico: la ciencia demostrará mañana lo que profetiza hoy. Ante esta forma de argumentación («materialismo prometedor» la llama sardónicamente Popper) quedan en suspenso otros tipos de raciocinio, y sólo cabe la práctica del *wait and see*; esperar y ver si tan miríficos pronósticos se cumplen. Desde posiciones filosóficas o teológicas distintas, se puede es-

(104) TURING, A. M., *¿Puede pensar una máquina?*, Valencia 1974; cf. VV.AA., *Controversia sobre mentes y máquinas*, Barcelona 1985; BERRY, A., *La máquina superinteligente*, Madrid 1983; STEINBUCH, K., «Ansätze zu einer kybernetischen Anthropologie», en (Gadamer, H. G. - Vogler, P. [Hgg.]. *Biologische Anthropologie I*, Stuttgart 1972, 59-107.

tar seguro de que este materialismo prometedor no verificará su vaticinio. Pero ¿cómo persuadir a sus partidarios de la inviabilidad de su propósito?

A lo sumo, pueden (y deben) hacerse observaciones de carácter formal. Por ejemplo, las siguientes:

a) Desde el momento en que eminentes neurólogos contemporáneos (Eccles, Penfield, Sperry) recusan decididamente la identidad mente-cerebro, es falso que la neurología actual «demuestre» tal identidad, como afirman repetidamente Armstrong y Ruiz de Gopegui.

b) Supuesto que una franja muy consistente del moderno monismo materialista —emergentistas, materialistas dialécticos— se muestra abiertamente beligerante frente al reduccionismo fiscalista, es falso que la identidad cerebro-máquina sea, al día de la fecha, un valor consolidado, como estima con su imperturbable optimismo Ruiz de Gopegui.

c) El mismo Ruiz de Gopegui, con una honestidad intelectual que le honra, no oculta —como no lo ocultaban Feigl y Armstrong— los puntos oscuros que aún quedan por dilucidar en su teoría: no se sabe qué es la memoria, cómo se crea una melodía, cómo llega a comprenderse algo que no se entendía, cuál es la localización de la autoconciencia y, en fin, qué es la materia («un gran problema: la propia noción de materia, aún no explicada con claridad por los científicos»)¹⁰⁵.

Ante este cúmulo de lagunas, que afectan a puntos neurálgicos de la hipótesis mecanicista, ¿se puede presentar ésta como algo más que una conjetura altamente aventurada? Un ejemplo de la impávida desenvoltura con que Ruiz de Gopegui defiende su posición nos lo proporciona él mismo en un párrafo deliciosamente definidor de su talante: «tanto desde el punto de vista ontológico como desde el epistemológico, existen razones fundadas para suponer que el Universo... es reduccionista, *aunque una parte considerable de los filósofos y científicos actuales piensen lo contrario*»¹⁰⁶.

Si del monismo fiscalista pasamos al otro extremo, el dualismo interaccionista de Popper, las perplejidades subsisten. En un primer momento, la interpretación popperiana de la mente parece bastante

(105) *O.c.*, 160.

(106) *Ibid.*, 167s.

afin a la explicación emergentista. Por ello resulta doblemente decepcionante su espectacular repliegue hacia una comprensión platónica de la relación mente-cerebro (alma-cuerpo). Comprensión que se distancia polarmente no ya de los materialismos al uso, sino también de la antropología bíblica. El cerebro (el cuerpo) vuelve a ser aquí, como en los mejores momentos del cartesianismo, la *res extensa*, un mecanismo gobernado por la *res cogitans*, una entidad des-almada, y a la mente entonces no le resta sino ser «el espíritu en la máquina». Con lo que, una vez más, los extremos se tocan: el hombre del dualismo no está tan lejos como parece del robot del fisicalismo.

De la posición de Popper puede extraerse todavía otra lección: no todo discurso del tipo alma-cuerpo (o mente-cerebro) es necesariamente dualista. El dualismo tiene que ver no con la realidad del alma/mente y del cuerpo/cerebro, sino con un determinado modo de entender su relación mutua. Popper es dualista no tanto porque afirme que la mente es irreductible al cerebro, sino porque, a la hora de explicar cómo se relacionan ambos, no se le ocurre mejor cosa que reinventar a Platón o a Descartes.

Por lo que toca al emergentismo, sus ventajas frente al fisicalismo son innegables: se reconocen las diferencias cualitativas que median entre los distintos seres mundanos y, sobre todo, es posible una lectura humanista de la realidad; el hombre difiere sustancialmente de su entorno, respecto del cual es irreductible y ontológicamente superior. Siendo la mente una cualidad emergente del cerebro, no se puede decir sin más que lo mental sea idéntico a lo cerebral; la mente, en efecto, ostenta unas propiedades y unas facultades funcionales que rebasan lo puramente biológico o fisiológico, y con mayor razón lo físico.

De otra parte, frente al dualismo el monismo emergentista da razón de la experiencia que el yo encarnado hace de sí mismo como unidad psicosomática. El ser humano no es el saldo resultante de la interacción de dos seres o de su unión puramente accidental y episódica; es un ser ontológicamente uno, si bien extrañamente dotado para cubrir con su peculiar ontología toda la gama de lo real, desde lo físico a lo psíquico, pasando por lo químico y lo biológico.

La teoría emergentista contiene, sin embargo, un aspecto discutible, al que apuntan las críticas que le hacen los fisicalistas; una vez afirmado el pluralismo de propiedades cualitativamente diversas e irreductibles, ¿qué sentido tiene afirmar un monismo de sustancia?

Cuando Ruiz de Gopegui¹⁰⁷ moteja al emergentismo (como, por lo demás, habían hecho antes Feigl, Armstrong y otros fisicalistas) de dualismo camuflado, está señalando el flanco más vulnerable de este sedicente monismo. ¿Es coherente seguir considerando *material* lo que, por hipótesis, diverge cualitativamente del resto de la materia? Si la mente representa un fenómeno auténticamente emergente respecto de *todas* las restantes realidades, propiedades y leyes del mundo material (las físicas, las químicas, las biológicas)¹⁰⁸, parece lógico inferir que la mente es una realidad no física, no química, no biológica, no *material*, por más que esté esencialmente relacionada con todos esos niveles de lo real y no se dé sino *en* lo material, lo biológico, lo somático.

El litigio secular entre el monismo materialista y el dualismo accede así, finalmente, a una especie de *impasse*. Más aún, el materialismo maquinista extremo lleva a algunos de sus fautores (irónicamente) a un dualismo exasperado, para el que el factor *información* prima sobre cualquier otro. Certos expertos en cibernética han elaborado la hipótesis de una transferencia de nuestros contenidos cerebrales a un ordenador, seguida de una «desconexión» de nuestro cuerpo y el ordenador, que se instalaría junto con la información «en un cuerpo nuevo y brillante»¹⁰⁹. La postulación de tamaña metamorfosis ilustra elocuentemente cuál es el real aprecio que de la condición somática humana tienen algunas antropologías corporalistas.

(107) *Ibid.*, 113.

(108) «Dijo usted si para mí los fenómenos mentales son fenómenos físicos. ¡No!... El materialismo que defiendo no es un fisicismo, sino un emergentismo. Reconoce la existencia de propiedades nuevas, que no son ni físicas, ni químicas, ni biológicas comunes» (BUNGE, en *Actas...*, 40).

(109) MORAVEC, H., en (Minsky [ed.]) *Robótica*, 114-117. Sobre el inminente (?) mestizaje de hombre y máquina, vid. FREITAS, R. A., «El nacimiento del ciborg», *ibid.*, 121-155; MINSKY («Nuestro futuro robotizado», *ibid.*, 241-258) afirma que es posible «adquirir una especie de semiinmortalidad gracias a la robótica..., vencer a la mente con la inteligencia artificial» (p. 250), «trasladando nuestra personalidad a un nuevo recipiente» (p. 253). (De notar la equivalencia *cuerpo = recipiente*). Los eufóricos pronósticos que en los años cincuenta se hacían sobre los inminentes progresos de la inteligencia artificial dan paso hoy a un cauto realismo, no exento de escepticismo; vid. KURZWELL, R., «¿Qué es en definitiva la inteligencia artificial?», en *Diálogo Filosófico* (1988), 24-40; SANZ PASCUAL, J., «¿Es posible la inteligencia artificial?», *ibid.*, 56-71.

3. Reflexiones sistemáticas

Al comienzo del presente capítulo anticipábamos el *no* de la teología al dualismo y al monismo antropológicos. Nos preguntábamos también por el significado de los conceptos *cuerpo-alma* en la esfera de la antropología cristiana y por la plausibilidad de una vía media entre el dualismo y el monismo. Con los materiales inventariados en páginas anteriores, es hora de ensayar una respuesta sistemática a estos interrogantes.

3.1. *El hombre, ser uno: el no al dualismo*

La trayectoria seguida por las declaraciones del magisterio representa una progresión creciente hacia la afirmación de la unidad del hombre, a través de tres grandes hitos: a) los textos magisteriales, hasta Letrán IV inclusive, hablan de una naturaleza humana que *consta de* (o está *constituida por*) alma y cuerpo; b) Viene da un paso más cuando enseña que alma y cuerpo se unen sustancialmente; pero el sujeto de su aserto es todavía el alma (*anima forma corporis*); c) en fin, el Vaticano II (GS 14) asevera categóricamente que «*el hombre es uno en cuerpo y alma*» (*corpore et anima unus*).

Hay, por tanto, una cada vez más nítida formulación de la unidad, en virtud de la cual se pasa de «el hombre *tiene* alma y cuerpo» a «el hombre *es* en cuerpo y alma». La proposición de Vienne se revela, pues, retrospectivamente, como fórmula de transición. Pero ¿qué significa la afirmación «el hombre es un ser *uno*»?

Con ella se trata de expresar la experiencia originaria que el yo tiene de sí mismo. Dicha experiencia no es —como estimaba Descartes— la del *cogito*, la de una conciencia pensante; es la de un yo encarnado¹¹⁰ que se percibe simultáneamente como carne animada o como alma encarnada, y no como cuerpo por una parte, *más* alma por otra. El lenguaje común permanece fiel a esta conciencia íntima de un yo unitario; nadie dice «mi cuerpo tiene frío» o «mi alma estudió mucho ayer». Ambas constataciones son remitidas al sujeto único que las ha vivido.

La experiencia testifica, además, que toda acción, pasión o vivencia humana es corpóreo-espiritual, psicofísica, «psicoorgánica»¹¹¹.

(110) MARCEL, G., *Diario metafísico*, Buenos Aires 1956, 26s., 250s.

(111) ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 482: «la actividad humana es unitariamente psico-orgánica en todos, absolutamente todos, sus actos»; ID., *El*

Hay, sí, actos *preponderantemente* espirituales o *preponderantemente* corporales¹¹². Pero no hay actos *puramente* espirituales o corporales. El conocimiento, por ejemplo (el acto espiritual por excelencia), no se da —decía Santo Tomás— sin una *conversio ad phantasma* (*Summa Theol.* I,88,1; *Contra Gent.*, 2,68)¹¹³, esto es, sin un arrancar de la experiencia de los sentidos. De otro lado, el *sentir* es en el hombre —y sólo en él— un *inteligir*¹¹⁴. Los gestos corporales delatan la interioridad del yo hasta el punto de singularizar y hacer reconocible a la persona. Las funciones vegetativas no se realizan por el ser humano de forma *animal*; bien al contrario, lo más biológico (la nutrición, el sexo, la muerte) ha sido siempre lo más impregnado de símbolos, lo más ideológico, lo más ideologizado o «espiritualizado»¹¹⁵. La más alta acción humana de la historia, el acto redentor de Cristo, comprendió una dimensión interior, espiritual —la voluntad de entrega amorosamente libre—, y la plasmación corpórea de esta disposición animica en los sucesos de la pasión (Hb 10,5-10).

Se puede, en suma, decir, como decía la Biblia: el hombre *es* alma, el hombre *es* cuerpo¹¹⁶. A condición, empero, de que, cuando decimos «alma», entendamos por ella no un espíritu puro, sino un principio de la realidad humana, cuya razón de ser es la encarnación. Y que cuando decimos «cuerpo», lo estemos pensando como lo que es: una porción de materia animada, espiritualizada. Hablar del alma

hombre y Dios, Madrid 1984, 42s. Cf. MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1984, 107: «no se da un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto a las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas... La unión del alma y el cuerpo no viene sellada por un decreto arbitrario entre dos términos exteriores... Esta unión se consume a cada instante en el movimiento de la existencia».

(112) LAÍN, P., *Antropología médica*, Madrid 1984, 99; se leerán con provecho las páginas dedicadas a las enfermedades psicósomáticas (*ibid.*, 241ss.), llenas de finas observaciones, como la de que «un ejército derrotado es más sensible a las infecciones que un ejército victorioso» (p. 250).

(113) Cf. SCHNEIDER, 45s.; RAHNER, *Espíritu en el mundo*, 235ss; vid. las precisiones a este axioma en ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980, 104.

(114) ZUBIRI, *Inteligencia...*, 76-86; LAÍN, 41. Al igual que el sacramento no sólo simboliza la gracia, sino que es su presencia real y viva, así también lo sensible no es mero símbolo de lo inteligible, sino su modo de ser presente al mundo: MERLEAU - PONTY, 227.

(115) GEHLEN, A. (*El hombre*, Salamanca 1980) insiste a lo largo del entero libro en la transmutación que lo biológico experimenta en el hombre.

(116) BARTH, 27s.

y del cuerpo separadamente es ceder a la imaginación que los yuxtapone y a la raíz helenista de nuestra mentalidad occidental que los escinde. Emplear aquí el verbo *tener* (yo *tengo* alma, *tengo* cuerpo) resulta, cuando menos, ambiguo, porque induce una objetivación del alma o el cuerpo que los distancia del sujeto de la frase¹¹⁷.

La unidad espíritu-materia cobra, pues, en el hombre su más estricta verificación; el espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que opera como su expresión y su campo de autorrealización. A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base de despegue del espíritu; es justamente *su modo de ser*: «a la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece su corporeidad»¹¹⁸.

No basta mostrar que el espíritu adquiere positivas ventajas al encarnarse, puesto que en un tal aserto podría entenderse la encarnación como simple «fase transitoria del llegar el espíritu finalmente a sí mismo». Habría que proponer la unidad alma-cuerpo de tal modo que aparezca imposible la autorrealización del espíritu al margen de la materia, y eso no sólo en un determinado momento de su historia, sino siempre y necesariamente¹¹⁹. El espíritu humano (el *alma*) no es, según esto, una cosa junto a otra (la materia o el cuerpo). Es más bien uno de los factores estructurales del hecho total *hombre*. La materia¹²⁰ es, en cuanto humana, *cuerpo*, la determinación de lo biológico por lo psíquico, la alteridad o «el fenómeno» del alma, su manifestación empírica¹²¹.

El hombre entero es, en definitiva, *alma* y, a la vez, *cuerpo*; pero no como mera contigüidad *de facto* de ambos, según pensaba el cartesianismo. Es alma en tanto que esa totalidad una está dotada de una interioridad, densidad y profundidad tales que no se agotan en la superficialidad del hecho físico-biológico. Es cuerpo en tanto que dicha interioridad se visibiliza, se comunica y se autoelabora históricamente en el tiempo y en el espacio. Volveremos más detenidamente sobre esto.

(117) MARCEL, *Filosofía concreta*, Madrid 1959, 30s.; cf. AISENSEN-KOGAN, A., *Cuerpo y persona*, México 1981, 22, 30.

(118) RAHNER, en *Geist und Leib...*, 195-197.

(119) *Ibid.*, 195, en discusión con Luyten.

(120) «Espíritu congelado» (*gefrorener Geist*), le llama RAHNER (*Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1965³, 51), invirtiendo la cáustica descripción que Russell hacía del espíritu como «materia en estado gaseoso».

(121) MASSET, P., «Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques», en *NRTh* (1983), 335.

Por último, y según se apuntó anteriormente, adviértase que no todo lenguaje alma-cuerpo es sin más dualista. Una cosa es *distinguir* momentos estructurales diversos en una realidad única, y otra *numerarlos* como si fueran unidades sumables. El dualismo tiene que ver no con la afirmación del alma y el cuerpo, sino con un determinado modo de interpretar su relación mutua. Seifert¹²² distingue tres sentidos del concepto *dualismo* que ponen de relieve su carácter equivoco. Un fisicalista destacado¹²³ sostiene que Tomás de Aquino no es ni monista ni dualista, sino que se sitúa a medio camino entre ambos extremos, en una especie de emergentismo *avant la lettre*; algo parecido dice H. Putnam de Aristóteles¹²⁴. En la misma línea cabe preguntarse¹²⁵ si el emergentismo no será un aristotelismo que ha sustituido la noción de *forma* por la de *emergencia*.

3.2. *El hombre, cuerpo y alma: el no al monismo*

Hablar del hombre como ser uno no debe equivaler a una concepción unilateralmente monista, que bascula crónicamente entre la doble tentación —ya denunciada por Pascal¹²⁶— del angelismo y el animalismo. El hombre no es ni un ángel venido a menos ni un mono que ha tenido éxito; ni un espíritu degradado ni un animal optimizado. Ninguna de estas dos lecturas antagónicas hace justicia a la complejidad del fenómeno humano; así lo advierten pensadores tan poco «espiritualistas» como Sartre, cuando habla del hombre como tensión irresuelta entre el *en-sí* y el *para-sí*¹²⁷, o como Merleau-Ponty, cuando describe al ser humano como un ser «mixto», ni pura facticidad biológica ni pura conciencia¹²⁸.

En esta resuelta oposición a todo monismo reductivo aparece de nuevo la originalidad de la posición cristiana y su realismo. El cristianismo no reniega de ningún sector de la realidad, no impone la censura previa ni al espíritu ni a la materia; trata de abarcar a ambos en una síntesis coherente. El lugar privilegiado de esa síntesis es el hom-

(122) *O.c.*, 126-130.

(123) ARMSTRONG, 12, 37.

(124) *O.c.*, XIV, 295-302.

(125) PÉREZ DE LABORDA, A., *¿Salvar lo real?*, Madrid 1983, 450.

(126) Vid. la glosa a la conocida frase pascaliana de GUARDINI, R., *Christliches Bewusstsein*, München 1950², 78.

(127) RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 27-31.

(128) *Fenomenología...*, 96: hay que encontrar «la manera de articular... lo 'psíquico' y lo 'fisiológico', lo 'para sí' y lo 'en sí'».

bre, donde las dos posibles formas del ser creatural se encuentran para unirse sustancialmente. De ahí deriva su carácter representativo, que lo convierte en el interlocutor ideal del diálogo entre el creador y la criatura¹²⁹ y que anticipa la síntesis última que entre creador y criatura tendrá lugar en Cristo.

La unidad que el hombre es supone, pues, la distinción de sus dos factores estructurales. «El alma y el cuerpo son distintos; el centro no es, en efecto, la periferia... El interior no es idéntico al exterior. En suma, el alma no es el cuerpo»¹³⁰. Tal distinción «no sólo es posible, sino que, desde el punto de vista teológico, es también recta, exigida por el dogma y justificada»¹³¹. Ahora bien, dicha distinción no es *adecuada*, «es algo metafísico y, se podría decir, metaexistencial», esto es, «no deja posibilidad a una separación existencial entre cuerpo y alma»¹³².

Por lo demás, cuán difícil resulte eliminar del discurso antropológico todo rastro de dualidad lo muestra el hecho, tantas veces notado¹³³, de que ningún idioma expresa a *todo* el hombre con una sola serie de términos, anímicos o corpóreos. Incluso los fisicalistas más devotos parecen resignados a admitir la significatividad del lenguaje «mentalista», y Monod¹³⁴ llega a conceder que «el dualismo conserva su verdad operacional».

La persistencia de expresiones duales se manifiesta también en frases como «la mente es el *software* y el cerebro el *hardware*»¹³⁵. O en el binomio bungeano *psicón-cerebro*. O en la afirmación, por demás trivial, de que el cuerpo es materia *organizada*; afirmación insostenible sin la idea de que la *organización* añade un *plus* cualitativo a la materia, llámese éste *estructura* o, como gustaban decir los hilemorfistas, *forma*. Las arrogantes recusaciones de *toda* dualidad conducen a situaciones cómicamente embrolladas; Bunge se escandaliza de que, en un congreso de filosofía (Düsseldorf), «todos los filósofos soviéticos, polacos y del bloque del Este se manifestaran como dualistas», y opina que «la disquisición entre *hardware* y *software*... es

(129) BARTH, 29: «el hombre *representa* la realidad creada en su totalidad».

(130) BARTH, 78.

(131) RAHNER, en *El cuerpo y la salvación*, 83.

(132) *Ibid.*, 82s.

(133) LUYTEN, en *Geist und Leib...*, 157; SCHULTE, 17.

(134) *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971³, 171.

(135) BERRY, 47.

explícitamente dualista», para verse a su vez tildado de dualista por G. Bueno¹³⁶.

Recapitulando: el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. No es tampoco cuerpo más alma, al modo de dos entidades completas y meramente adosadas. Es «todo entero y al mismo tiempo lo uno y lo otro, alma y cuerpo. Mas el alma y el cuerpo no son idénticos entre sí»¹³⁷. Nos resta, pues, indagar el contenido (no dualista, pero tampoco monista) adscribible a las proposiciones «el hombre es cuerpo», «el hombre es alma».

3.3. *El hombre es cuerpo*¹³⁸

No es posible dar una definición del cuerpo que el hombre es. Y ello, no sólo porque tampoco es posible contar, al menos por ahora, con una definición solvente de materia¹³⁹, sino (y sobre todo) porque, para poder definir su cuerpo, el hombre tendría que distanciarse de él y, así, abarcarlo y delimitarlo (= definirlo). *Siendo* (y no *teniendo*) *cuerpo*, el ser humano se identifica con él; el definidor no puede entrar en lo definido, salvo que pretenda ser a la vez sujeto y objeto de una misma operación.

Cuerpo es, pues, una de esas protopalabras pregnantes que se resisten a ser adecuadamente explanadas en una fórmula precisa y comprensiva. Lo que, en cambio, sí podemos es ensayar su descripción fenomenológica. El hombre en cuanto cuerpo es:

a) *Ser-en-el-mundo*. Nótese que *ser-en* es más que *estar-en*: el mundo no es para el hombre un complemento circunstancial de lugar, sino un elemento constitutivo; los dos relatos de creación subrayaban, como vimos, este carácter terreno, mundanal, de «Adán». La inserción del hombre en el cosmos no es violenta, sino natural; su instalación en él no es un exilio, como pensaban Platón y Orígenes, sino la incardinación en el propio hogar. Más todavía: la realidad del

(136) *Actas...*, 36ss.; uno de los asistentes al debate, A. Dou, no ocultará la irónica perplejidad que tal debate le merece (ibid., 98).

(137) BARTH, 78.

(138) Además de la bibliografía ya citada, vid. ZUBIRI, «El hombre y su cuerpo», en *Salesianum* 36 (1974), 479-486; VERGOTTE, A., «Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques», en *RThL* (1979), 159-175; METZ, J. B., «Corporalidad», en *CFT I*, 317-326; «El cuerpo», n.º monográf. de *RCI* (nov.-dic. 1980).

(139) RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 217, nota 6; ID., *Teología de la creación*, 249-255.

cuerpo no confina con la propia piel; es, en cierto sentido, coextensiva al mundo. Este viene a ser como «el cuerpo ensanchado del hombre»; el cuerpo, por su parte, es «el quicio del mundo»¹⁴⁰, «la estructura a través de la cual la existencia humana particulariza el universo»¹⁴¹.

Dicho brevemente: cuerpo y mundo son magnitudes que se coimplican mutuamente. El anuncio de los cielos y la tierra nuevos es la expresión creyente de esta mutua y constitutiva implicación; si Dios quiere al hombre para siempre, tiene que querer el mundo para siempre, toda vez que, sin él, el ser humano sería sencillamente impensable¹⁴².

b) *Ser-en-el-tiempo*. En tanto que cuerpo, el hombre está inmerso en ese tipo de duración continua y sucesiva que llamamos *tiempo*¹⁴³. Lo que significa que, en base a su situación de encarnación, el hombre está hecho de tal modo que nunca puede disponer de sí totalmente en un único acto definitivo, realizarse de golpe e irreversiblemente. La condición humana es condición itinerante; el hombre es *homo viator*; le cabe aprender, rectificar, convertirse, arrepentirse. Mientras que la libertad del espíritu puro es el riesgo total que se arrostra de una vez por todas, la libertad humana nunca decide irrevocablemente. Y ello porque, al ser en el tiempo, la realidad del hombre consiste en un ir haciéndose progresivamente, más que en un *ser hecho* o un hacerse instantáneamente¹⁴⁴; «el cuerpo es la libertad protegida contra su propio riesgo»¹⁴⁵.

De aquí parte el planteamiento de una moral de actitudes, más que de actos; los actos cuentan en la medida en que van fraguando la actitud a lo largo del decurso temporal de la existencia. Mientras ésta no llega a su término, el hombre no ha cobrado aún su semblante definitivo, y nada está todavía inexorablemente ganado o perdido. Sólo al final del tiempo que le ha sido dado alcanza el ser humano su propia identidad.

(140) MERLEAU-PONTY, 101.

(141) CLÉMENT, O., *Sobre el hombre*, Madrid 1983, 93.

(142) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 215ss.

(143) BARTH, 203ss.; MOURoux, J., *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965, 61ss.; THIELICKE, H., *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 340ss.

(144) Vid. al respecto las sugestivas reflexiones de ZUBIRI, *Sobre...*, 184ss.

(145) GOERRES, A., en *El cuerpo y la salvación*, 60.

c) *Ser mortal*. La muerte desmundaniza y destemporaliza al hombre, le sustrae del ámbito espaciotemporal que lo constituía. Lo cual quiere decir que la muerte es el fin del hombre entero. Suponer que el sujeto del verbo *morir* es el cuerpo, no el hombre, equivale a ignorar que, según venimos diciendo, el hombre *es* cuerpo; la banalización de la muerte como fenómeno epidérmico, amén de chocar con la intuición que todos tenemos de su terribilidad, es una forma de regresión hacia el dualismo antropológico. La muerte ha de ser tomada en serio, porque el hombre es corpóreo, mundano y temporal y porque todas estas dimensiones constitutivas de su ser quedan radicalmente afectadas por ella¹⁴⁶.

d) *Ser sexuado*. Ya los dos relatos de creación insistían en el hecho de que la entidad *hombre* se realiza en la polaridad complementaria del varón y la mujer. Esta diferenciación sexual, implicada en la corporeidad, confiere al ser humano una doble tonalidad afectiva, un doble modo de instalación mundana y de relación social correlativamente diferentes: «en la sexualidad del hombre se proyecta su manera de ser respecto al mundo»¹⁴⁷. A decir verdad, la idea de hombre no tiene una correspondencia real-concreta sino a través de su emplazamiento en un sexo o en otro, emplazamiento que es a la vez «biológico, biográfico, social e histórico»¹⁴⁸.

La igualdad y mutua complementariedad de los dos sexos está muy claramente afirmada en los dos relatos de creación, como se ha visto en su momento. Por eso el cristianismo se ha opuesto siempre frontalmente al mito del andrógino, en el que late la tendencia a la unicidad incommunicable como paradigma de lo humano (en vez del paradigma de la comunidad dialógica) y la interpretación del amor

(146) La temática de la muerte pertenece, de hecho y de derecho, a la antropología. Desgraciadamente, no es fácil sustraerse a la rutina académica que la emplaza en la escatología. Allí la ha tratado quien esto escribe: *La otra dimensión*, 275-305; *El último sentido*, Madrid 1980, 131-154. Cf. mis otros trabajos, en un contexto más antropológico: *Muerte y marxismo humanista*, Salamanca 1978; *El hombre y su muerte*, Burgos 1971.

(147) MERLEAU-PONTY, 175.

(148) LAÍN, 159; cf. MARÍAS, *Antropología metafísica*, Madrid 1970, 159: «eso que se llama 'el hombre' no existe. La vida humana aparece realizada en... dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres». Sobre las dimensiones antropológicas de la sexualidad, cf. THIELICKE, *Esencia...*, 206-225; AUER, 286-296.

como amor propio (y no como comunicación de sí)¹⁴⁹. En este sentido cabe retomar la intuición barthiana según la cual «Adán», el ser humano creado por Dios, es su imagen en cuanto varón y mujer, entre quienes vige, como entre las personas trinitarias, la distinción en la unión¹⁵⁰. El cristianismo puede haber participado de la mentalidad dominante que, en diversos tramos de la historia, subordinaba la mujer al varón. Pero la fe cristiana ha rechazado siempre como herético todo intento de degradar a la mujer por debajo de la auténtica humanidad¹⁵¹.

e) *Expresión comunicativa del yo*. Por el cuerpo, el hombre se dice a sí mismo; el cuerpo es, según la conocida sentencia marceliana, la mediación de todo encuentro, el hombre uno manifestándose, el sacramento o el símbolo de la realidad personal. Esta función comunicativa se condensa y quintaesencia en el rostro, donde «rezuma la intimidad secreta en que la persona cercana consiste»¹⁵², en cuya desnudez se refleja siempre una interpelación y una llamada a la responsabilidad¹⁵³. El rostro es «ese lugar en donde, por excelencia, la naturaleza se hace porosa a la persona»¹⁵⁴. Y el rostro de Cristo, «rostro de rostros, clave de todos los rostros»¹⁵⁵, es el espacio de la hierofanía absoluta; por eso «el que me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14,9) y el que ve al otro tiene que verle a El (Mt 25,35ss.). De suerte que el único modo de ver al otro verdaderamente es viendo en él a Cristo; de no ser así, se está viendo *algo*, no a *alguien*; está dejando de captarse la interpelación en que el rostro del otro consiste.

Hasta aquí unas indicaciones muy sumarias de lo que comporta el enunciado «el hombre es cuerpo», que habrán de ser completadas con lo que se dirá más adelante, en este mismo capítulo, sobre el hombre como alma, así como en otros capítulos del libro e incluso en otros tratados teológicos. Pero con lo dicho basta, seguramente, para advertir que el cuerpo no puede ser infravalorado, tenido en menos, visto como éticamente inferior o sospechoso. Tal consideración peyo-

(149) BRUNNER, E., *Dogmatique II*, Genève 1965, 78s.

(150) PÉREZ PIÑERO, R., *Encuentro personal y Trinidad*, Salamanca 1982, 14ss., 93ss.

(151) MARSOT, G., «Femme (âme de la)», en *Catholicisme IV*, 1.175.

(152) MARÍAS, 47.

(153) LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca 1977, 225-228.

(154) CLÉMENT, 44.

(155) *Ibid.*, 59.

rativa ha sido frecuentísima en cierta literatura espiritual, no sólo antigua¹⁵⁶, sino incluso contemporánea¹⁵⁷.

Por las cosas no mejoran si de la actitud denigratoria pasamos a la resacralización neopagana del cuerpo; tras los tiempos del tabú, los tiempos del tam-tam. En realidad, esa pretendida recuperación del cuerpo es una lectura selectiva de la corporeidad; no se glorifica *el cuerpo* en cuanto tal, sino *los cuerpos* bellos, jóvenes y sanos de la *beautiful people*¹⁵⁸. Dicha selectividad implica un palmario reduccionismo, publicitado en los mensajes de la cultura dominante, que pretende traducir *corporeidad* por *sexualidad*, y ésta por *genitalidad*. Implica también, por extraño que parezca, un solapado idealismo que trata de obtener la imagen arquetípica del cuerpo no respetando la totalidad de sus aspectos, sino reteniendo unos y desechando otros. No se acepta el cuerpo en sus límites; se le finge atemporal, aséptico, atlético, ilimitadamente joven, inmarcesiblemente bello, invulnerablemente sano.

Estas campañas de rehabilitación del cuerpo delatan la patética indigencia de las antropologías para las que el hombre es *sólo* cuerpo y, por consiguiente, *sólo* puede confiar en el aeróbico, la cosmética y los progresos de la cirugía plástica. Todo lo cual no puede menos de resultar extraño a la sensibilidad cristiana; según ésta, en efecto, no se ve qué sentido tiene *rehabilitar* algo que está *habilitado* de antemano para la resurrección gloriosa. La fe en la resurrección, y no el culto pagano e idealista del cuerpo, es la más alta forma de fidelidad a éste y el más eficaz antídoto contra su depreciación.

3.4. *El hombre es alma*

De nuevo nos topamos, y por las mismas razones apuntadas a propósito del cuerpo, con la indefinibilidad de otra protopalabra: *alma*. Sólo que aquí la dificultad se incrementa con motivos específicos: autores como Popper, Eccles, Zubiri, Pesch, etc., que defienden la idea, prefieren usar otro término para denotarla: conciencia, men-

(156) Vid. un texto del cardenal Lotario —luego Inocencio III— reproducido por BENZO, 229s.; en la misma línea se sitúa Tomás de Kempis y su leidísima *Imitación de Cristo*.

(157) ESCRIVÁ, J. M., *Camino*, Madrid 1952⁸, nos. 195, 196, 214, 226, 227.

(158) Cf. DIAZ, C., «Des-animada juventud», en *RCI* (mayo-junio 1987), 247-254; LAÍN, 129.

te, psique, espíritu... Y ello porque el abuso del vocablo *alma* ha deteriorado el concepto, comprometiendo su credibilidad¹⁵⁹.

Con todo, la idea (sea cual fuere la voz con que se designe) es insustituible para la teología, habida cuenta de que con ella se expresan y tutelan —como se verá luego— una serie de *mínimos antropológicos* innegociables para la fe cristiana. De hecho, en el decenio de los ochenta asistimos a una espectacular recuperación del concepto, tanto en la teología católica como en la protestante¹⁶⁰. Se afirma que «hoy todavía... la palabra *alma* también para la teología es irrenunciable»¹⁶¹, o que «la renuncia al concepto de alma o la reserva ante él» son «una injustificada automutilación de la teología»¹⁶².

Con este concepto, en efecto, la antropología cristiana trata de significar, por de pronto, la absoluta singularidad del ser humano y su apertura constitutiva a Dios. El hombre *vale más* que cualquier otra realidad mundana, dista cualitativamente de lo infrahumano; así lo certifica la categoría bíblica *imagen de Dios*. Pero si esto es así, si el hombre *vale más*, ¿no tendrá que *ser más*?¹⁶³. La afirmación axiológica demanda, para poder sostenerse, una afirmación ontológica; el *plus* de valor ha de estar apoyado en un *plus* de ser. El concepto de *alma* recubre, por tanto, una función tutelar (implica «una verdad operacional», decía Monod), función que a su vez conlleva un momento óntico, sin el que los datos registrables en torno al hecho humano resultarían incomprensibles o sufrirían muy severas amputaciones.

Resumiendo: sobre el alma pueden proponerse dos cuestiones: *si es (an sit) y qué es (quid sit)*. La fe cristiana ha de responder afirmati-

(159) POPPER-ECCLES, XI, 113s.; ECCLES, *La psique...*, 247; ZUBIRI, *El hombre...*, 40; ID., *Sobre...*, 455; PESCH, O. H., en *Seele. Problembegriff...*, 207, reseña los diversos significados de *alma* a lo largo de la historia, que confieren al vocablo una insanable polivalencia, con la consiguiente ambigüedad.

(160) Además de la ya citada obra colectiva *Seele. Problembegriff...*, cf. HEIDLER, F., *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Göttingen 1983; SONNEMANS, H., *Seele. Unsterblichkeit— Auferstehung*, Freiburg 1984; RUIZ DE LA PEÑA, «Psyché. El retorno de un concepto exiliado», en *Salm* (1982), 171-202.

(161) SONNEMANS, en *Seele. Unsterblichkeit...*, 486; ID., en *RCI* (1987), 210.

(162) BREUNING, W., en *Seele. Problembegriff...*, 11.

(163) Retomo aquí lo ya escrito en *Las nuevas antropologías...*, 208ss.

vamente a la primera, aun en el caso de que deba dejar abierta la segunda o contentarse a su propósito con acotaciones modestas¹⁶⁴.

¿Cuáles serían esas acotaciones? Ante todo, que el pensamiento cristiano entiende el *quid* del alma *teológicamente*, esto es, más existencial-soteriológicamente que ontológicamente: el alma es «la capacidad de referencia del hombre a la verdad, al amor eterno»¹⁶⁵; «que el hombre sea alma significa... que en virtud de su naturaleza creada está en grado de encontrar a Dios, de ser para Dios un ser uno, ...como Dios mismo»¹⁶⁶; «el espíritu es ese aspecto de la naturaleza humana por el que el hombre debe aprender de Dios cuál es su destino»¹⁶⁷; «el espíritu humano es participación recibida del espíritu de Dios»¹⁶⁸. Esta idea existencial-soteriológica de lo humano como capacidad de referencia a lo divino (refrendada por el Vaticano II, GS 12,14) sería incomprensible si se dijese que el hombre es, no ya cuerpo, sino *sólo* cuerpo, silenciándose su ser *alma* (o *espíritu*).

De otro lado, y en términos ontológicos, por *alma* hay que entender al menos el *coprincipio espiritual* del ser uno del hombre. La diversidad funcional, estructural, cualitativa, del *ser cuerpo*, propia del hombre, está exigiendo una peculiaridad entitativa, ontológica, del mismo *ser hombre*: «un quid superestructural», «un principio esencialmente transestructural y transorgánico»¹⁶⁹. Debe notarse, de todas formas, que la concepción dialógico-teologal, antes señalada, del alma y la concepción ontológica no se oponen; aquélla sería difícilmente sostenible sin ésta. Si, en efecto, se dice que el hombre es alma o espíritu «por su radical referencia a Dios»¹⁷⁰ o porque «haya sido llamado por Dios... a contemplarle cara a cara»¹⁷¹, la cuestión no se resuelve, se desplaza. Pues cabría instar: ¿y por qué Dios llama al hombre y el hombre capta esa llamada de Dios, y nada de todo eso ocurre con ninguna otra criatura mundanal? ¿Qué hay en el hombre que lo hace —sólo a él— idóneo «oyente de la palabra»? (Rahner).

(164) Por lo demás, Popper señala sagazmente que una situación análoga se registra en lo tocante al concepto de *materia*; el hecho de que no se sepa decir *qué* es no infiere que se deba decir que *no* es (*El yo...*, 116).

(165) RATZINGER, J., «Entre muerte y resurrección», en *RCI* (mayo-junio 1980), 286.

(166) BARTH, 75.

(167) BRUNNER, 76.

(168) PESCH, 213.

(169) LAÍN, 67.

(170) LADARIA, 113.

(171) BENZO, 243.

La dimensión teologal, en suma, reclama la misma apoyatura ontológica que antes veíamos reclamada por la afirmación del valor del hombre. Es, pues, no sólo lícito, sino ineludible, entender por *alma* el momento óntico transmateral (irreductible a los momentos físico-químico-biológicos) de la realidad humana, que funda *objetivamente* el valor del hombre y su capacidad teologal (dos caras de la misma moneda, como se verá en el próximo capítulo)¹⁷².

Hechas estas acotaciones previas, podemos ya abordar, como se hizo antes respecto al *ser cuerpo*, una descripción fenomenológica del *ser alma*. Para ello, nada mejor que retomar los tres primeros rasgos con que caracterizábamos el cuerpo que el hombre es, completándolos dialécticamente. El hombre en cuanto alma es:

a) *Ser mundano en la forma de la trascendencia respecto al mundo*. El hombre es-en-el-mundo (es cuerpo) trascendiendo el mundo y la materia; se percibe a la vez como mundano y frente-al-mundo, de modo que él y el mundo nunca forman un «nosotros». Esta mundanidad trascendente se refleja ya en el nivel biológico: el hombre tiene (está abierto a) *todo* el mundo, mientras que el animal tiene *medio* especializado, *circunmundo*, mas no mundo¹⁷³. «Para la ardilla no existe la hormiga que sube por el mismo árbol. Para el hombre no sólo existen ambas, sino también las lejanas montañas y las estrellas, *cosa que, desde el punto de vista biológico, es totalmente superflua*»¹⁷⁴. El hombre, ser mundano, capta los objetos que constituyen su mundo sin dejarse captar por ellos; esos objetos son como un horizonte móvil que se desplaza indefinidamente sin que el sujeto humano descansa nunca en él. «Su modo de implantación en la realidad no es formar parte de ella..., sino que es otra cosa: es un modo de realidad ab-soluto», es decir, *suelto*, no-ligado¹⁷⁵.

El reflejo psicológico-existencial de esta mundanidad trascendente es lo que Gehlen ha llamado «el plus pulsional» del hombre, su ilimitación, su capacidad para tender a *todo* el bien y *toda* la verdad, sin contentarse jamás con bienes o verdades parciales. Cualidad que emerge vivencialmente en la experiencia constante e irrebalsable de la insatisfacción; el ser humano es el único animal endémicamente insatisfecho. O dicho en términos teológicos: el ser humano es el único

(172) Así lo estima también LADARIA, 114.

(173) GEHLEN, 39, 58.

(174) *Ibid.*, 94.

(175) ZUBIRI, *El hombre...*, 51.

ser vivo capaz de esperanza¹⁷⁶. El animal está perfectamente akustado a su nicho ecológico —a su circunmundo—, no siente necesidad de rebasarlo, porque se acopla exactamente a él. El hombre, no; hay un desajuste crónico entre él y su mundo que le impulsa a trascenderlo, en vez de reposar sobre él.

En suma: «el hombre se experimenta inseparablemente como *ser en el mundo* (por su corporeidad) y como *ser frente al mundo* (por su espiritualidad)»¹⁷⁷. Seguramente por esto, un partidario de la llamada bioantropología —o comprensión biológica de lo humano— confiesa que «este algo, llamado *homo sapiens*, escapa no sólo a una definición esquemática, sino también a una definición compleja»¹⁷⁸.

b) *Ser temporal en la forma de la trascendencia respecto al tiempo*. El hombre es en el tiempo (es cuerpo) trascendiéndolo, comunicándole una pulsación peculiar que obliga a distinguir el tiempo *fi-sico* del tiempo *vivido* (Bergson) o encarnado. Y también aquí nos topamos nuevamente con un reflejo experiencial de esta temporalidad trascendida en los fenómenos —aparentemente banales— del aburrimiento y de la impaciencia. Ambos son específicamente humanos, dado que sólo el hombre —y no el animal— *tiene* tiempo, *dispone* o pretende disponer de él, en vez de sufrirlo pasivamente.

¿En qué consiste el aburrimiento? En la percepción de un tiempo sin devenir y sin meta, detenido y convertido en pura nada. El aburrido pugna por «matar el tiempo»; la sobrecogedora expresión castellana apunta a una tal pretensión humana de dominar el tiempo que conduce a querer aniquilarlo, porque le sobra.

En el extremo opuesto se sitúa la impaciencia, sensación de que falta (y no sobra) tiempo. También el impaciente pretende manipular su tiempo, mas no para matarlo, sino para apresurarlo. Si al aburrido le resulta insufrible un tiempo sin devenir, al impaciente le acucia un tiempo que deviene demasiado lentamente. Pero en las dos tesituras se da el mismo denominador común: como no hay un ajuste perfecto entre hombre y mundo, tampoco lo hay entre hombre y tiempo; lejos

(176) ALFARO, J., *Hacia una teología del progreso humano*, Barcelona 1969, 45.

(177) ALFARO, 45. Cf. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*, Salamanca 1981, 27-48.

(178) MORIN, E., *El paradigma perdido, el paraíso olvidado*, Barcelona 1974, 172; sobre Morin, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 89ss.

de soportarlo en su pura facticidad, el ser humano es-en-el-tiempo modelándolo creativamente, acuñándolo a su medida, disponiendo de él según el talante con que lo asume en cada momento¹⁷⁹.

Otro hecho significativo delata el carácter singular de la temporalidad humana: el tiempo vivido se sustrae a la fugacidad del tiempo físico; la sucesión implacable de instantes puntiformes y homogéneos cobra espesor y densidad¹⁸⁰. El pasado se coagula y se conserva en la memoria, que no es mero recuerdo, sino el conjunto de opciones tomadas que han creado la situación en que cada cual se encuentra con sus posibilidades; el futuro se anticipa en el proyecto y, en forma de por-venir, convoca a la decisión y dinamiza el presente; el tiempo deviene en el hombre *historia*, proceso unitario articulado y finalizado. El es el ser capaz de estructurar su tiempo de modo que todo instante vivido esté grávido de la posteficacia del pretérito y la preeficacia del porvenir.

De ahí le adviene además al tiempo vivido una peculiar elasticidad: los instantes que lo componen no son nunca iguales entre sí; están informados por una suerte de pulsación que los dilata o los comprime a resultas del temple psicológico predominante; una hora puede parecer un minuto o un siglo; el tiempo-*cantidad* reviste una *cualidad* humanizada.

En fin, la trascendencia del hombre respecto al tiempo emerge en la aspiración humana a instalarse en una definitividad a salvo de toda caducidad; el ser humano se sabe temporal y, con todo, se desea eterno. Con otras palabras, no se resigna a ser-para-la-muerte.

c) *Ser mortal en la forma de la trascendencia respecto a la muerte*. La mortalidad es, según veíamos arriba, una de las dimensiones del ser humano en cuanto cuerpo. Pero no es su último destino. Dios, en efecto, no lo creó para la muerte, sino para la vida. La fe cristiana espera, por tanto, en una victoria sobre la muerte, y la teología tematiza esa esperanza con ayuda de dos categorías: inmortalidad y resurrección. De la inmortalidad nos ocuparemos al final del capítulo; la resurrección se estudia en los tratados de escatología¹⁸¹.

(179) REVERS, W. J., «Zeit und Zeiten des Menschen», en (VV.AA.) *Grenzerfahrung Tod*, Graz 1976, 177-199; cf. GARCIA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea*, Barcelona 1982, 164-166.

(180) ZUBIRI, *Sobre...*, 608-614, 623.

(181) RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión...*, 183ss.; ID., *El último...*, 89ss.; en ambos libros se encuentra la bibliografía pertinente. Cf. PANNENBERG, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 71ss.

Baste por ahora advertir que ambas categorías requieren, so pena de resultar ininteligibles, una previa demarcación de la imagen de hombre con que operan. En efecto, «muerte», «inmortalidad», «resurrección», significarán algo completamente distinto según se parta de una antropología dualista o de una antropología unitaria.

En una antropología dualista, *muerte* es la separación del alma (inmortal) y del cuerpo (mortal) o, con otras palabras, la liberación del alma, que continúa existiendo sin verse afectada por la muerte, puesto que es *inmortal por naturaleza*. Con tales premisas, la *resurrección* se admitirá, a lo sumo, por puro formalismo o escrúpulo dogmático, pero sin que signifique mucho más que la devolución al alma de un aditamento exterior, sin el que podría pasarse perfectamente. En suma, la categoría clave es aquí *inmortalidad*: literalmente, *no-muerte*, negación idealista de la letal gravedad del morir.

En una antropología unitaria, por el contrario, *muerte* es, según vimos, el fin del hombre entero. Si a ese hombre, a pesar de la muerte, se le promete un futuro, dicho futuro sólo puede pensarse adecuadamente como *resurrección*, a saber, como un recobrar la vida en todas sus dimensiones; por tanto, también en la corporeidad. Lo que aquí resulta problemático es el concepto de *inmortalidad*; habrá, pues, que precisar qué se entiende bajo tal concepto en la antropología cristiana y qué relación existe entre inmortalidad y resurrección¹⁸². En todo caso, está claro que la categoría cristiana clave, en el contexto de la esperanza en una victoria sobre la muerte, es *resurrección*, no inmortalidad.

Al término de estas consideraciones sobre el ser alma del hombre, hemos de reiterar la misma advertencia con que concluíamos nuestra reflexión sobre el ser cuerpo; se trata de una reseña sumaria, obviamente necesitada de ulteriores ampliaciones. Más concretamente, el concepto de alma aquí adelantado empalma directamente con la temática de nuestro próximo capítulo, que se ocupa del hombre como ser personal.

3.5. *De nuevo: el hombre, unidad de alma y cuerpo*

Recapitemos el camino recorrido hasta aquí. Hemos partido de la experiencia originaria del hombre como ser uno; tal experiencia de-sautoriza el dualismo antropológico, sin por ello conducir a un reduc-

(182) Vid. *infra*, 4.—Cuestión complementaria.

cionismo monista. El hombre es cuerpo; el hombre es alma; ninguno de estos dos enunciados da por sí solo razón cabal de la realidad humana. Pero a estas alturas del capítulo, y antes de finalizarlo, no será ocioso volver a plantearse la pregunta acerca de la unidad: *¿cómo pensar la relación alma-cuerpo?*

Digamos, ante todo, que la cuestión es más filosófica que teológica; la teología se interesa por el asunto sólo en función de un dato de fe (GS 14: «el hombre es uno en cuerpo y alma») que, a su vez, está estrechamente imbricado con verdades cardinales del credo: encarnación del Verbo, redención por la muerte, resurrección de los muertos, sacramentalidad de la gracia, etc. Si los teólogos se ocuparon del problema en el pasado y arriesgaron teorías al respecto, ello se debió a que la frontera entre teología y filosofía era entonces más fluida que ahora; los teólogos eran filósofos, y viceversa. Pero hoy la reflexión teológica no tiene por qué tomar la cuestión a su cargo; una vez cubiertos los mínimos antropológicos, según hemos tratado de hacer en anteriores páginas, no se ve qué títulos puede exhibir la teología para avocar el tema a su jurisdicción.

En realidad, el cristianismo no propone una antropología *propia* completa y conclusa. Profesa lo que acabamos de llamar *mínimos antropológicos*; por debajo de los mismos no se da una visión cristiana del hombre; por encima, en cambio, son posibles —y se han dado siempre— interpretaciones diversas de la unidad alma-cuerpo, a tenor de las respectivas tendencias filosóficas. Tales interpretaciones, como hemos podido comprobar más arriba, están impregnadas de (cuando no impuestas por) elementos de la cultura y el pensamiento dominantes, y a todas se les ha reconocido la ciudadanía *pleno iure* en el continente teológico.

De hecho, a los teólogos actuales no parece preocuparles especialmente el problema. Amén del neotomismo todavía imperante en la teología católica, que sigue ateniéndose al esquema hilemórfico, y cuyos más ilustres representantes son Rahner¹⁸³, Schillebeeckx¹⁸⁴ y Metz¹⁸⁵, quizá lo más destacable hoy sea la crítica de Moltmann a la

(183) Sobre su antropología, vid. RUIZ DE LA PEÑA, «Espíritu en el mundo. La antropología de K. Rahner», en SAHAGÚN LUCAS, J. (ed.), *Antropologías del siglo XX*, Salamanca 1976, 180-201.

(184) «El hombre y su mundo corporal», en *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 365-410.

(185) *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1971.

concepción barthiana de un alma ontológicamente superior al cuerpo. Barth quiere distanciarse tanto del «dualismo abstracto» griego como del «monismo abstracto» del materialismo o el espiritualismo, a los que opone un «monismo concreto» cuya fórmula reza: «el hombre entero es a la vez alma y cuerpo», de suerte que no se pueden distinguir en él «dos sustancias paralelas, sino, más bien, dos momentos, dos factores de su realidad creatural»¹⁸⁶. Pero en otros lugares habla de un «primado del alma», en virtud del cual «el alma rige, el cuerpo obedece»¹⁸⁷.

Es esta concepción de un cuerpo servidor y un alma regidora lo que molesta a Moltmann, que detecta en ella «una tendencia espiritualista instrumentalizadora del cuerpo»¹⁸⁸, verbalizada «con conceptos platónicos» o «con conceptos de la filosofía subjetivista de Descartes»¹⁸⁹.

Como alternativa, Moltmann propone una «conformación pericóretica de cuerpo y alma», que correspondería a la pericóresis trinitaria y a la pericóresis Dios-mundo: diferenciación en la unidad y la comunidad. Desde esta perspectiva no es admisible un primado del alma, una relación jerarquizada entre el alma regidora y el cuerpo servidor; ambos, por el contrario, ostentan el mismo rango ontológico y recubren recíprocamente la misma función: «el cuerpo informa su alma tan decisivamente como el alma informa su cuerpo». En este «equilibrio» cuerpo-alma va acuñándose la «conformación» (*Gestalt*) de cada hombre.

Pero el ser humano —prosigue Moltmann— no es sólo *alma-cuerpo*; es también «espíritu-cuerpo» (*Geist-Leib*): «el alma humana, sus sentimientos, pensamientos, intenciones, etc., es alma penetrada, vivificada y sellada por el Espíritu creador»; la unidad alma-cuerpo es «la figura acuñada» por ese Espíritu, quien además la integra en la superior «comunidad cósmica», de forma que el hombre deviene «una estructura comunicativa» tanto natural como social, abierta a la «comunió» con todo lo real¹⁹⁰.

(186) BARTH, 73, 79.

(187) *Ibid.*, 101.

(188) *Gott in der Schöpfung*, 256.

(189) *Ibid.*, 257.

(190) *Ibid.*, 261-267; como hemos visto, Ireneo, Tertuliano, Gilberto Porretta-no y otros garantizan la viabilidad teológica de esta posición de Moltmann, en la que el alma no precedería al cuerpo en rango ontológico u honorífico.

Otra propuesta sobre nuestro tema es la de H. R. Schlette¹⁹¹, quien no cree en la viabilidad de las modernas «adaptaciones violentas» del hilemorfismo¹⁹². En su lugar, prefiere hablar de *perspectivismo*: el hombre uno, no compuesto, «puede ser considerado bajo distintos puntos de vista..., bajo la perspectiva del cuerpo y del alma», pero sin cargar esos conceptos con consideraciones de «la ontología y la metafísica». De este modo, estima Schlette, «nos dirigimos hacia una antropología superadora del esquema alma-cuerpo» que, «para ser honrados», «por el momento no nos es posible caracterizar más concretamente»; emplear a su respecto la designación de *antropología psicósomática* «no representa más que una solución de compromiso». En todo caso, concluye nuestro autor, y pese a todas las críticas que se le pueden hacer, «el antiguo esquema alma-cuerpo sigue siendo plausible, aunque sólo suponga una declaración modesta, prefilosófica, de ningún modo una tesis ontológica».

Así las cosas en la teología, la cuestión parece desembocar, como se advirtió más arriba, en un *impasse*. Se tiene la sensación de que las viejas alternativas materialismo-espiritualismo, monismo-dualismo, están agotadas. El emergentismo ha minado la compacta ontología de los monismos materialistas convencionales, haciéndola porosa, induciendo en la presunta unicidad de sustancia la real pluralidad de propiedades irreductibles. La antropología teológica, por su parte, pugna por alejarse de toda tentación espiritualista o dualista, como acabamos de ver.

¿Cuál podría ser entonces la salida? Si la intuición (no la formulación) hilemórfica es una representación decididamente obsoleta, incluso en la relectura que de ella hace Rahner desde la perspectiva de una antropología trascendental, parece que no resta sino lo que en otro lugar¹⁹³ he llamado «el emergentismo fuerte», la teoría que reconoce a la realidad material la posibilidad de autotranscenderse hacia la genuina novedad por saltos cualitativos, que dan razón de la diversidad ontológica de los seres mundanos. Si Tomás de Aquino entendía

(191) En *El cuerpo y la salvación*, 19-29.

(192) Lo mismo piensan FLICK - ALSZEGHY, *Antropología...*, 150: «habiéndose abandonado prácticamente la concepción hilemórfica..., las categorías materia-forma ya no tienen ninguna aplicación, a no ser en el caso del hombre». Pero «desempolvar un sistema universal para aplicarlo exclusivamente al hombre... no facilita ciertamente la comprensión del fenómeno humano, tal como aparece en la revelación».

(193) *Teología de la creación*, 269.

por *cuerpo* el efecto de la función informante del alma sobre la materia, la tesis emergentista considera el alma como término del proceso de autotranscendencia de la materia hacia *lo otro* que, siendo tal, es *lo cualitativamente diverso* y, con todo, lo nativamente afin y complementario¹⁹⁴.

Debe notarse, sin embargo, que el emergentismo no es, en rigor, una teoría metafísica sobre la relación alma-cuerpo *in facto esse*, sino una hipótesis sobre el *feri* de la realidad animica/mental y sobre su interdependencia funcional con el cuerpo/cerebro. No parece, pues, que baste una declaración de emergentismo (fuerte o débil) para dar por ventilada la cuestión de la unidad ontológica que el hombre es¹⁹⁵.

En mi opinión, acaso la teoría más consistente sobre nuestro tema sea la elaborada por Zubiri¹⁹⁶. El pensador español cree imposible reeditar cualquier forma de hilemorfismo. Rechaza también —y en esto coincide, curiosamente, con Moltmann— toda supuesta preeminencia del alma sobre el cuerpo. El hombre es una unidad estructural o sustantiva; es «la unidad coherencial primaria de un sistema de notas, unas de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico». El momento físico-químico de tal unidad es lo que Zubiri llama «organismo» (y no «materia» o «cuerpo», que le parecen «cosas azas vagas»); el momento o aspecto psíquico es «la psique» (y no el «espíritu» o el «alma»; ya hemos señalado que tales vocablos son inservibles por ambiguos, a juicio de Zubiri). Organismo y psique son, pues, «subsistemas parciales» del sistema total que el hombre es; éste no *tiene*, por ende, organismo y psique: «es psíquico y orgánico». Más precisamente: «su psique es formal y constitutivamente 'psique de' este organismo, y este su organismo es formal y constitutivamente 'organismo de' esta psique. La psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico». Los dos momentos constituyentes «se codeterminan», mas no al modo hilemórfico, como potencia y acto, sino «como realidades en acto y *ex aequo* cuya co-determinación consiste en ser cada una 'de' todas las demás. El 'de' es una unidad

(194) Vid. *infra*, cap. VI, *El hombre, ser creado*.

(195) A mi juicio, éste es el error de quienes rechazan con arrogante suficiencia una teoría *metafísica*, el hilemorfismo (que sea buena o mala, es otra cuestión), en nombre de una fenomenología descriptiva sin calado ontológico.

(196) Los teólogos podrían encontrar también valiosas sugerencias en la antropología de V. Frankl; cf. CHIQUIRRÍN, R., «La imago hominis de Viktor Frankl», en *RCI* (julio-agosto 1987), 376-384.

de tipo metafísico superior al de la unidad de acto y potencia. Y en este 'de' consiste la unidad radical de la sustantividad humana».

Adviértase, en fin, que «organismo y psique humanos son esencialmente distintos: lo psíquico humano es irreductible a lo orgánico», lo cual, naturalmente, no obsta a su mutua complementariedad y co-determinación; entre ellos, subraya Zubiri, «no hay *unión*, sino *unidad sistemática*», que es más que la yuxtaposición e, incluso, que la mera unión¹⁹⁷.

Sea cual fuere el juicio que se emita sobre esta propuesta de Zubiri, lo que es indudable es que estamos ante una teoría rigurosamente metafísica, que tiene tras sí un auténtico sistema de pensamiento, una precisa interpretación de la realidad. Por lo demás, no hace falta añadir que la posición zubiriana cubre con suma holgura los tan repetidamente mentados *mínimos antropológicos* de la fe cristiana. Es, pues, y mientras otras propuestas alternativas no la mejoren, una teoría apta para dar respuesta a la cuestión que nos habíamos planteado.

4. Cuestión complementaria: el problema de la inmortalidad del alma

Desde que Cullmann dio a luz su célebre opúsculo sobre el dilema inmortalidad-resurrección¹⁹⁸, son incontables los libros o artículos de exegetas y dogmáticos, tanto católicos como protestantes, que reproducen ese título u otro análogo. La teología protestante de la primera mitad del presente siglo se opuso decididamente a la doctrina de la inmortalidad del alma, fundamentalmente por dos razones: porque, a su entender, no era bíblica, sino filosófica, y porque estaría en contradicción con la fe en la resurrección. Barth¹⁹⁹ añade un tercer motivo: declarando dogma de fe la inmortalidad del alma, la Iglesia católica ha canonizado una antropología dualista.

Al día de la fecha, esta comprensión antinómica de las categorías inmortalidad-resurrección comienza a reblandecerse, incluso entre

(197) ZUBIRI, *Sobre...*, 47-65, 456ss.; *El hombre...*, 39-43; un buen resumen de la antropología zubiriana, en LAÍN, 11-14; también ELLACURÍA, I., «Introducción crítica a la antropología filosófica de X. Zubiri», en *Realitas* 2 (1976), 49-139.

(198) CULLMANN, O., *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel 1959.

(199) *O.c.*, 59ss.

teólogos protestantes de la talla de Bultmann, Tillich, Ebeling, Alt-haus, etc.²⁰⁰. A ello ha contribuido, de una parte, la persuasión de que la Biblia no conoce la tesis de una «muerte total» (aniquilación), como el propio Cullmann reconocía²⁰¹, y de otro lado el esfuerzo hecho por los católicos para precisar el sentido que atribuyen a su aserción de la inmortalidad del alma y el alcance exacto de la respectiva definición del V concilio de Letrán (*DS* 1440s. = *D* 738), al que las apreciaciones de Barth hacen escasa justicia.

En efecto, cuando Letrán V define la inmortalidad del alma, su intención es atajar el error de Pietro Pomponazzi, según el cual el alma racional no es singular y propia de cada hombre, sino que es un principio universal participado en cada ser humano; por el contrario, el alma propia es mortal²⁰². Lo que Pomponazzi negaba, en realidad, era la victoria sobre la muerte de la persona singular concreta. Letrán V no define la inmortalidad de un alma-espíritu puro, sino la del «alma forma del cuerpo»; se está apuntando, pues, a la supervivencia del hombre entero, a lo que bíblicamente se denomina *resurrección*.

Ahora bien, para poder hablar de resurrección del *mismo* sujeto personal de la existencia histórica tiene que haber en tal sujeto *algo* que sobreviva a la muerte, que actúe como nexo entre las dos formas de existencia (la histórica y la metahistórica), sin lo que no se daría, en rigor, resurrección, sino creación de la nada. De otro modo, si la muerte se entiende como aniquilación, en la que muere el hombre *entero* y muere *enteramente*, habría que barajar la idea, absurda desde el punto de vista metafísico, de que Dios crea dos veces a un mismo y único ser humano, del que, por otra parte, se dice que, en cuanto valor absoluto, es irrepetible. Nótese además que el crear por segunda vez a dicho ser implicaría no sólo replicar una determinada estructura ontológica singular, sino además introyectarle una completa dotación de recuerdos, vivencias, sentimientos, etc.; sólo así, en efecto, se obtendría *el mismo* yo humano. La inverosimilitud de esta operación es harto obvia.

Así pues, la doctrina de la inmortalidad del alma, lejos de oponerse a la fe en la resurrección, es su *condición de posibilidad*; se trata de

(200) Vid. las referencias en RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 338-340.

(201) *O.c.*, 66-69, 76s.

(202) Vid. en *La otra dimensión*, 328, nota 10, bibliografía sobre Pomponazzi y la definición de Letrán; cf. también TRESMONTANT, *Le problème de l'âme*, 48s., con los antecedentes aristotélicos de la posición del humanista italiano.

una doctrina funcional y secundaria, destinada a tutelar la comprensión exacta de la idea de resurrección²⁰³. Hay que hablar de inmortalidad para poder hablar de resurrección, y *sólo en la medida en que sea necesario a tal fin*.

Con ello está dicho también que el aserto definido por Letrán no conlleva necesariamente una ontología del alma, ni impone el esquema del alma separada (la problemática del estado intermedio quedaba fuera de la intención conciliar), ni exige que la inmortalidad enseñada sea una inmortalidad *natural*; puede ser ya *gracia*, y no cualidad inmanente²⁰⁴. La acción resucitadora de Dios, viene a afirmar nuestra tesis, no se ejerce sobre la nada o el vacío del ser, sino sobre uno de los coprincipios del ser del hombre singular, cuya persistencia hace posible la resurrección del mismo e idéntico yo personal²⁰⁵.

(203) WOHLGSCHAFT, H., *Hoffnung angesichts des Todes*, München 1977, 324-326.

(204) Esta distinción entre inmortalidad natural o sobrenatural (efecto del don gratuito divino) puede aclarar las fluctuaciones de la patristica sobre el tema; cf. FERNANDEZ, A., *La escatología en el siglo II*, Burgos 1979, *passim*.

(205) Para ulteriores indagaciones, principalmente en lo que atañe a la problemática del estado intermedio, vid. *La otra dimensión*, cap. 11.

