

Asignatura: ANTROPOLOGÍA

SUMARIO

Tema 1. Introducción: la pregunta sobre el hombre

I – Parte histórica

Tema 2. Del héroe homérico al animal racional en el pensamiento clásico

Tema 3. La visión medieval del hombre

Tema 4. Del humanismo moderno al sujeto posmoderno

II – Parte sistemática

Tema 5. La vida sensitiva

Tema 6. La vida racional

Tema 7. La vida humana y sus límites

Presentación general del tema

7.1. Unidad substancial y alma espiritual

7.2. El origen del hombre

7.3. El sufrimiento del hombre y la muerte

Anexo: lectura complementaria XV

Tema 8. La vida personal

Tema 9. La vida en Cristo: nociones de Antropología teológica

Tema 7. La vida humana y sus límites

Presentación general del tema

En este tema se trata de explorar la vida humana en su unidad sustancial de cuerpo y alma y atendiendo a la cuestión de sus límites. Para ello se plantea qué se entiende por alma y si ésta debe darse en todo viviente y, de modo específico, cómo se ha de entender en el hombre de modo que evitemos el riesgo de biologicismo. Se tratará de responder a la pregunta ¿está el alma en el cuerpo, o el cuerpo en el alma?, con la intención de mostrar qué es lo que realmente es principio de la vida humana y de la misma corporeidad. Se atiende especialmente a la unidad en el dinamismo de la vida humana, que permitirá enjuiciar algunos aspectos de la cultura actual consecuencia del materialismo. De modo muy especial se expondrá la controversia acerca del origen del hombre. Pero preguntarse por el origen del hombre significa plantearse el origen de la vida y el origen del universo. Estas cuestiones harán surgir el problema radical de si el hombre es pura materia o algo más. Además, se estudiará el problema del evolucionismo en relación con el creacionismo y otras teorías como la del principio antrópico. Se estudiarán aquellos límites del hombre donde más rotundamente experimenta su finitud material, a saber, el sufrimiento y la muerte. Se analizará cada una de estas experiencias humanas y su significado.

Lectura aconsejada para preparar este tema: José Ángel García Cuadrado, *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 127-132 y 215-243.

7.1. Unidad substancial y alma espiritual

La constatación de que el hombre es capaz de actos racionales de inteligencia y de voluntad que superan el umbral de lo meramente sensitivo, conduce a la afirmación de la espiritualidad del alma humana. Sólo de una fuente inmaterial pueden brotar actos inmateriales como un pensamiento o una volición. Pero simultáneamente no hemos dejado de constatar en los temas anteriores que el hombre es un ser material, corpóreo y limitado sujeto a la posibilidad de degradarse o perfeccionarse. De ahí que convenga ahora estudiar cómo se relacionan en el hombre el alma y el cuerpo.

La posición que aquí se va a sostener, siguiendo las líneas fundamentales del pensamiento aristotélico y tomista, es una posición que huye tanto del dualismo espiritualista como del monismo materialista. El materialismo no explica la naturaleza de los actos más propios del ser humano, los actos racionales. El dualismo convierte la corporeidad en una rémora innecesaria para el discurso antropológico. Por el contrario, la afirmación de una alma espiritual como forma de un cuerpo, de tal modo que se sostenga la unidad substancial del compuesto, permite evitar las dos posturas reduccionistas mencionadas.

La fundamentación adecuada de la tesis aristotélica requeriría desarrollar conceptos clave de la metafísica y la filosofía de la naturaleza aristotélicas tales como acto y potencia, materia y forma, etc. Baste aquí señalar que todo ente móvil (es decir, susceptible de cambios) está compuesto de materia prima y forma substancial. Pero lo que existe propiamente es la substancia, el compuesto de materia y forma. La materia está, además, en la línea de la potencia mientras que la forma está en la línea del acto. En el caso de los seres vivos, todos ellos son substancias cuya forma substancial es un principio vital que llamamos 'alma' y una materia, el cuerpo. El alma se define como el acto primero de un cuerpo organizado. En los diversos grados de seres vivos, el alma es el principio de las operaciones vitales propias. No hay un alma para cada tipo de

operaciones vitales, sino que una misma alma es, en el caso del hombre, "aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos" (Aristóteles, *Sobre el alma*, II).

Para el caso de las almas de los vivientes no racionales, la muerte del viviente implica también la desaparición del principio vital, totalmente incapaz de subsistencia. En el caso del animal racional, sin embargo, la espiritualidad de los actos de la voluntad y del entendimiento suponen una inmaterialidad tal en el alma que más bien es simplicidad y espiritualidad. De ahí su carácter subsistente. Siguiendo la tradición aristotélico-tomista, autores como Verneaux ofrecen una explicación convincente acerca del carácter subsistente del alma humana manteniendo a la vez las características descritas previamente para el resto de vivientes (véase Anexo – Lectura complementaria XV).

7.2. El origen del hombre

La reflexión anterior acerca de la naturaleza del alma, y especialmente del alma humana, conduce a la pregunta acerca del origen del hombre. Esta pregunta es inseparable de la pregunta acerca del origen de la vida e incluso del universo mismo. Es bien sabido que bajo el nombre de 'evolucionismo' se subsumen diversas teorías científicas que intentan dar parcialmente respuesta a estas preguntas. Desde la Antropología, especialmente desde la Antropología filosófica, se pueden señalar algunos elementos indispensables para iluminar estos temas.

Una postura extendida pero notablemente antifilosófica es la que sostiene el azar ciego como única explicación científica del origen del universo, de la vida y del hombre. Esta posición va de la mano del materialismo y de un evolucionismo emergentista según el cual no hay ningún sentido en el devenir de las especies: "Sólo el azar está en el origen de toda novedad, de toda creación en la biosfera. El azar puro, sólo el azar, totalmente libre pero ciego, tiene en sí la raíz del prodigioso edificio de la evolución: esta noción central en la biología moderna (...) es la única concebible como compatible con los hechos de observación y experiencia" (J. Monod, *El azar y la necesidad*, citado por García Cuadrado, *Antropología filosófica*, p. 219s) .

Sin embargo, si entendemos la evolución en un sentido amplio y no necesariamente restringidos por prejuicios materialistas, se puede afirmar una compatibilidad entre evolución y creación. Efectivamente, afirmar que Dios ha creado el universo *ex nihilo*, de la nada, y que le ha dotado de un cierto orden en su movimiento, es perfectamente compatible con la idea de una evolución de la naturaleza creada.

Otra polémica interesante es la que se suele sostener entre monogenismo y poligenismo, según se defienda en el llamado a veces proceso de hominización la existencia de una única primera pareja de seres humanos o una pluralidad de ellas. Teológicamente el monogenismo es más coherente con la doctrina del pecado original y su transmisión. Y filosóficamente también es más coherente con la unidad de naturaleza, la unidad de origen. Sin embargo, entre las sucesivas teorías científicas más o menos duraderas hay división de opiniones. Se trata de un objeto de estudio especialmente interesante como piedra de toque en las relaciones entre ciencia, filosofía y fe.

En las últimas décadas ha cobrado fuerza tanto en contextos filosóficos y teológicos como científicos, el denominado principio *antrópico*. Este consiste en afirmar que el orden del universo apunta hacia el florecimiento de la vida humana. Se puede desplegar este principio antrópico en varias fases. Primero, al afirmar que la serie de fenómenos naturales ocurridos desde el origen del mundo hasta la aparición de la vida humana ha *permitido* la existencia del hombre. Sin las leyes de la naturaleza aplicándose durante mucho tiempo no habría surgido el hombre que es capaz de entenderlas. Segundo, se puede incluso afirmar que la existencia de una criatura racional capaz de entender el orden del mundo no es un mero resultado con el que se encuentra la evolución sino el objetivo principal precisamente de toda la evolución, el fin que da sentido a todas las leyes naturales y a todos los fenómenos naturales sucedidos en el universo. Incluso en una tercera fase, el principio antrópico se puede entender como incluyendo el siguiente corolario: dado que todo el orden del universo apunta hacia la existencia del ser humano -y un ser humano inteligente capaz de conocer el universo- no tendría sentido que el ser humano estuviera destinado a su desaparición sino que parece razonable que se perpetúe. En este sentido más fuerte del principio antrópico se percibe la complementaiedad y la conexión entre el saber científico y el saber teológico.

7.3. El sufrimiento del hombre y la muerte

En el conocido pasaje de *Los hermanos Karamazov* de F. Dostoyevski, Iván formula de manera brillante la objeción más profunda a la existencia de Dios, al sentido de la vida y a la posibilidad de una justicia universal: "puedo admitir ciegamente, como un niño, que el dolor desaparecerá del mundo, que la irritante comedia de las contradicciones humanas se desvanecerá como un miserable espejismo, como una vil manifestación de una impotencia mezquina, como un átomo de una mente euclidiana; que al final del drama, cuando aparezca la armonía eterna, se producirá una revelación tan hermosa que conmoverá a todos los corazones, calmará todos los grados de la indignación y absolverá de todos los crímenes y de la sangre derramada. De modo que se podrá no sólo perdonar, sino justificar todo lo que ha ocurrido en la tierra. Todo esto podrá suceder, pero yo no lo admito, no quiero admitirlo". Para Iván, el sufrimiento de un solo niño inocente no queda compensado por nada de lo que pueda suceder después. Un niño inocente sometido a dolores extremos y a una agonía insufrible convierte la posibilidad misma de la existencia de Dios y de un sentido de la vida en una broma de mal gusto. Ante esta conclusión nihilista, a Iván sólo le queda el camino voluntarista de una filantropía inmanente, carente de cualquier esperanza trascendente.

Y es que el sufrimiento nos coloca ante la realidad de nuestra limitación, tanto individual como social. Pero en lugar de adoptar la actitud nihilista de Iván, cabe adoptar otra perspectiva. Se puede ver precisamente el sufrimiento -y la muerte misma, máxima manifestación de tal limitación- como la piedra de toque de la humanidad. Según cómo se afronte el sufrimiento, estaremos ante una u otra consideración de la dignidad humana. Sería reduccionista una Antropología que se preocupara sólo de suprimir el sufrimiento de la vida humana. Algunas distopías de ficción como *El amo del mundo* (Benson) o *Un mundo feliz* (Huxley) escritas a principios del siglo XX supieron subrayar lo inhumano de una antropología hedonista. De modo parecido, una Antropología que se basara en la capacidad del hombre para hacerse 'fuerte', para vencer cualquier dolor, para superar cualquier obstáculo, incluso la misma muerte, confiándolo todo a una soberbia y fáustica voluntad de poder, estaría destinada a un inevitable fracaso babélico. El propio Nietzsche reconoce que lo más doloroso no es el sufrimiento en sí sino la falta de sentido del sufrimiento. De ahí que, entre esas dos

posturas extremas y reduccionistas, quepa una posición racional y no cerrada a la trascendencia. En esta postura se afirma la posibilidad de un sentido del sufrimiento y de la muerte, sin negar el mal real que en uno y otro existen. "Tomás de Aquino nos aporta dos breves definiciones de la muerte: 'la muerte es la privación de la vida' (*S. Th.*, III, 53, 1). Por otro lado, 'la muerte es la separación del alma y el cuerpo' (*Comentario a las sentencias*, III, 21, 3). Como se puede advertir, la muerte es privación y separación. (...) La unidad sustancial de la persona humana se pierde de manera dramática en el momento de la muerte. (...) El ciclo 'natural' de vida-muerte afecta también al hombre como un ser más del mundo natural. Así, la realidad de la muerte presenta un aspecto paradójico, como acertadamente señala Santo Tomás: 'la muerte es de algún modo natural, pero también de algún modo antinatural' (*De malo*, 5, 5, ad 17). Es *natural* porque la vida y la muerte biológicas forman un ciclo necesario y es *antinatural* porque es un mal, pues parece suponer el bien humano más precioso: la vida." (García Cuadrado, pp. 232s).

Además, la experiencia de la muerte eleva al hombre a una dignidad especial. Los demás animales no 'saben' que van a morir. El hombre, sin embargo, puede prepararse para la muerte. El sufrimiento, las enfermedades, el dolor físico y psíquico... son señales de nuestra pequeñez y contingencia. No obstante, esas señales las recibimos conscientes simultáneamente de una poderosísima inclinación a una plenitud vital que trascienda nuestra limitación, lo que Unamuno llamaría 'sed de eternidad': "No solo porque la enfermedad a veces nos lleva a la muerte, sino porque todo dolor nos enfrenta con un mal inevitable en el que tomamos conciencia de nuestra finitud como hombres: la inevitabilidad del dolor pone ante nuestros ojos la inevitabilidad de nuestra muerte. No obstante, esa finitud puede abrirnos a la infinitud y a la trascendencia de Dios. Por eso, C. S. Lewis afirmaba: 'El dolor es el altavoz de Dios en un mundo de sordos'." (García Cuadrado, p. 235).

Anexo: lectura complementaria XV

Roger Verneaux, *Filosofía del Hombre*. Barcelona: Herder, 1997, pp. 222-231.

La unión del alma y el cuerpo

Llegamos, por último, al punto preciso que merece el nombre de metafísica del hombre. ¿Qué *es* el hombre, qué ser es? Podría decirse que la cuestión está resuelta desde hace tiempo: el hombre es un *ser vivo*; está, pues, como todo viviente que se da a nuestra experiencia, compuesto de un alma y de un cuerpo, siendo el alma la *forma* del cuerpo. Y es lo que vamos a sostener. Pero no podemos contentarnos con aplicar al caso particular del hombre las nociones elaboradas para el ser vivo en general, pues la naturaleza de su alma, subsistente o espiritual, lo sitúa aparte de los demás seres vivos. Hay, pues, que demostrar que la teoría general es valedera para el hombre *a pesar* de la trascendencia de su alma con respecto del alma animal y del alma vegetal.

1. La unión del alma y el cuerpo es *substancial*.

Se llama substancial una unión de elementos tal que resulta de ellos una sola substancia. La unión substancial se opone a la unión *accidental*, en la que los elementos permanecen extraños y sólo están aglomerados. Así se distingue en química una síntesis y una mezcla de cuerpos diversos. Pero la comparación no puede llevarse muy lejos, pues en la síntesis los elementos son substancias que pierden su naturaleza y sus propiedades para constituir una nueva substancia dotada de propiedades completamente distintas. Mientras que el hombre no es una substancia constituida por la síntesis de dos substancias preexistentes, y sus elementos permanecen ontológicamente distintos: el alma no es el cuerpo. No obstante, según la tesis aristotélica, el alma y el cuerpo están unidos substancialmente.

Esta tesis está sostenida contra Platón, quien, heredero del pitagorismo, consideraba el alma como un puro espíritu, caído en un cuerpo como en una prisión como consecuencia de una falta. La idea vuelve a encontrarse en Descartes, que define el cuerpo y el alma como dos substancias heterogéneas. Dice que la unión es substancial, que el alma no está en el cuerpo como un piloto en su nave. Pero sus definiciones de base hacen incomprensible la unidad del hombre, de modo que sus discípulos no han podido salir de dificultades más que abandonando la una o la otra de sus aserciones. Para Spinoza, el alma y el cuerpo no son dos substancias, sino dos modos de una misma substancia, la Substancia infinita, Dios. Para Malebranche y Leibniz, el alma y el cuerpo son dos substancias, pero no se comunican, no tienen actividad común y no actúan la una sobre la otra.

Ahora bien, que el hombre sea *uno*, es un hecho que debe ser aceptado como tal por el filósofo y situado por encima de toda discusión, o lo que es lo mismo, debe tomarse como base de toda teoría metafísica.

Para que la posición del problema sea completamente clara, aún tenemos que añadir lo siguiente: Que el ser humano no se reduce a su cuerpo, que no es sólo un cuerpo bruto, ni que decir tiene. El punto importante es mostrar que no se reduce a su alma, «que el alma no es el hombre» (*S.Th.* I, 75, 4). Así la prueba va más contra un espiritualismo exagerado que contra el materialismo.

Tres experiencias convergentes pueden bastar para establecer que la unión del alma y el cuerpo es substancial. La primera y más directa es: el mismo hombre tiene conciencia de pensar y de sentir, *idem ipse homo est qui percipit se intelligere et sentire* (S.Th. I, 76, 1)¹. Aunque la sensación y el pensamiento sean actos de naturaleza distinta, que se realiza uno por medio de un órgano y el otro sin órgano, pertenecen al mismo yo. Ahora bien, es imposible que un sujeto perciba como suyos los actos de otro, de un ser esencialmente diferente. El hecho puede expresarse más brevemente aún: *Experitur unusquisque seipsum esse qui intelligit*², o también: *hic homo intelligit*³. Pienso yo, yo, que soy un hombre de esta constitución física, de esta talla y de este peso; el hombre que aquí piensa, este hombre cuyos ojos veo parpadear, cuyos labios se mueven, cuyas manos gesticulan.

Es evidente que Descartes podría suscribir estas últimas fórmulas tomadas aisladamente, pues el *cogito*⁴ no dice otra cosa: *experitur unusquisque seipsum intelligere*⁵. Pero, en el momento en que afirma el *cogito*, Descartes ha puesto en duda toda realidad física y sensible, de modo que el ego no es más que una *res cogitans*: «Yo conocí por ello que era una substancia cuya esencia o naturaleza es solamente pensar.» En Descartes, el yo es puro espíritu. Mientras que en santo Tomás, que considera los datos sensibles tan evidentes como el pensamiento, el yo, o el hombre, es un ser sensible y pensante a la vez, un animal pensante, podría decirse; el cuerpo forma parte de su esencia.

Otra observación nos lleva a afirmar la unidad del hombre: es que sus diversas actividades, actividad sensible por una parte y actividad intelectual por la otra, se oponen la una a la otra, se obstaculizan, se frenan y pueden llegar hasta a suprimirse. Por ejemplo, si miramos, si escuchamos con atención, si experimentamos un dolor vivo, no podemos al mismo tiempo pensar, reflexionar en un problema abstracto; toda la atención está absorbida por la sensibilidad. Inversamente, si estamos absortos en nuestras reflexiones, no percibimos casi nada, y a veces incluso no advertimos nada en absoluto. Es evidente que una oposición tal entre diversas energías psíquicas sólo es posible si derivan de un principio único; si procediesen de principios distintos, el despliegue de una no impediría el de la otra: *Diversae vires quae non radicanur in uno principio non impediunt se invicem in agendo. Vidimus autem quod diversae actiones (hominis) impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium* (Contra Gentes, II, 58)⁶.

Por último, el examen de las actividades sensibles conduce también a la misma conclusión. Es evidente que seres diferentes no pueden realizar la misma acción. Pueden tener una acción común en cuanto al *efecto* producido, como muchos hombres que tiran de una barca, pero no una actividad una en cuanto al *agente* que la realiza. Ahora bien, el alma tiene una actividad propia en la que el cuerpo no participa. Pero hay también en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y del alma, como sentir, tener miedo, encolerizarse. Estas actividades psíquicas llevan consigo una modificación física en una parte determinada del cuerpo. De ahí se sigue que el alma y el cuerpo constituyen un

¹ "es uno y el mismo hombre el que se percibe a sí mismo entendiendo y sintiendo"

² "Cada cual experimenta ser él mismo quien entiende"

³ "Este hombre entiende"

⁴ "Yo pienso" (*ego* -yo-, *res cogitans* -la substancia pensante-, según la formulación de Descartes)

⁵ "Cada cual experimenta él mismo entender"

⁶ "Fuerzas diversas que no radican en un mismo principio no se impiden mutuamente al obrar. Vemos, sin embargo, que acciones diversas (del hombre) son impedimentos unas para otras: mientras una es intensa, la otra disminuye. Conviene, por consiguiente, que esas acciones, y las fuerzas que son sus principios próximos, se reduzcan a un solo principio"

solo ser. *Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente... Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere, irasci et sentire, et huiusmodi. Haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis. Ex quo patet quod sunt simul animae et corporis operationes. Oportet igitur ex anima et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa (Contra Gentes, II, 57)*⁷.

El hombre no es, pues, ni un cuerpo, ni un espíritu, sino un *tertium quid*⁸, un ser compuesto de un alma y un cuerpo. Y cuando se dice «un ser» debe entenderse la expresión en su sentido estricto, un ser *uno*, una *substancia*.

2. El alma es la forma del cuerpo.

Tomando como un hecho que el hombre es una substancia, hay que explicar cómo es posible la unión substancial de un alma espiritual con un cuerpo. Aquí, como para el problema general de la vida, la solución la da el hilemorfismo: el alma es el *principio de ser y de acción* del cuerpo; es pues su *forma*.

Desde el punto de vista del ser, primero, para que las nociones de materia y de forma sean aplicables a dos elementos, o, más exactamente, para que dos elementos estén entre sí en relación de materia a forma, se necesitan dos condiciones: 1ª, que uno de los dos elementos (la forma) sea principio de la existencia substancial del otro (la materia), *ut forma sit principium essendi substantialiter materiae*⁹; 2ª, que los dos elementos no tengan más que un solo acto de existencia; dicho con otras palabras, que no constituyan dos seres, sino uno solo, *ut materia et forma conveniunt in uno esse*¹⁰. Y esto es lo que se realiza en el hombre. Por una parte, el alma hace existir al cuerpo como substancia viva, le confiere su organización, su unidad, y las mantiene mientras está presente. Y, por otra parte, está unida a él de tal modo, que solamente hay un acto de existencia, constituyendo los dos elementos una sola substancia (*Contra Gentes*, II, 68).

Desde el punto de vista de la acción, la forma es el primer principio intrínseco de la actividad de un ser: *illud quo primo aliquid operatur est forma eius*¹¹. Ahora bien, en el hombre, el alma es el principio de todos los actos vitales, nutrirse, moverse, sentir, pensar. *Manifestum est quod primum quo corpus vivit est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes..., id quo primo operamur unumquodque horum operum vitae est anima. Anima est enim primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis (S.Th. I, 76, 1)*¹².

⁷ "Es imposible que sea una la operación de dos sustancias distintas en el ser; me refiero cuando hablo de una única operación, no desde la perspectiva del término de la acción, sino desde la perspectiva del agente que la produce... Pues aunque se dé en el alma alguna operación propia en la que no participa el cuerpo, como el entender; sin embargo hay también operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir, etc., las cuales acaecen según algún cambio de alguna parte determinada del cuerpo. De ahí se sigue que son operaciones al mismo tiempo del alma y del cuerpo. Por consiguiente, conviene afirmar que del alma y el cuerpo uno solo es hecho, y no que sean diversos en cuanto al ser"

⁸ "Algo tercero"

⁹ "que la forma sea principio del ser de la materia substancialmente"

¹⁰ "que materia y forma convengan en un solo ser"

¹¹ "aquello por lo que algo primeramente opera es su forma"

¹² "Es evidente que lo primero por lo que un cuerpo vive es el alma. Y como la vida se manifiesta según diversas operaciones, lo primero por lo que operamos cada una de estas obras de la vida es el alma. En efecto, el alma es lo primero por lo que nos nutrimos, sentimos y movemos localmente, e igualmente lo

Esta concepción, ¿no encuentra una dificultad en el hecho de que el alma humana sea subsistente? De ningún modo. Desde el punto de vista del ser, no hay nada imposible en que comunique al cuerpo su acto de existir. Por el contrario, se comprende muy bien que lo haga existir porque ella misma está dotada de una existencia de orden superior. *Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae* (*Contra Gentes*, II, 68)¹³. Y, desde el punto de vista de la actividad, no hay nada imposible en que una forma no sea enteramente absorbida por su función de información, de animación de un cuerpo, sino que, tenga, además, una actividad propia en la que el cuerpo no participa. No está enteramente «inmersa» en la materia como la forma de los cuerpos brutos, sino que la domina en cierta medida, y en esto consiste su nobleza. *Considerandum est quod, quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam... Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementalem excedere: sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli; et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis; anima autem humana est ultima in nobilitate formarum; unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus* (*S.Th.* I, 76, 1)¹⁴.

Hay aquí un nudo de ideas muy importantes. Tal vez conviene señalar primero que esta doctrina ha sido en cierto modo «canonizada» por el Concilio de Vienne en 1312 y por el V Concilio de Letrán: «Si alguien se atreviese a afirmar, a sostener o a defender que el alma racional o intelectual no es por sí y esencialmente forma del cuerpo humano éste debe ser tenido como hereje» (Dz 902, 1440). Con ello la Iglesia no dice que adopta el *sistema filosófico* de Aristóteles, que no forma parte evidentemente de la revelación cristiana, pero afirma que la verdad expresada por la fórmula aristotélica forma parte del *depósito de la fe*.

Manteniéndonos en el plano filosófico, consideremos las implicaciones de esta tesis. Primero, el alma humana, por más que sea subsistente, no es una *substantia completa*: su relación a un cuerpo le es esencial, está *hecha* solamente para informar un cuerpo. Necesita de él porque no está dotada de ideas innatas y sólo puede pensar con la ayuda de una sensibilidad que le proporciona los objetos. Santo Tomás, especialmente en *Contra Gentes*, no deja de presentar el alma como una *substantia espiritual*. El título del capítulo 68, que acabamos de utilizar, es: *Qualiter substantia intellectualis possit esse corporis forma*¹⁵. Pero en otra parte cuida de precisar que el alma no es *hoc aliquid*¹⁶, es decir, *un ser* completo, individual que se basta a sí mismo; es, dice él, una «parte» del hombre, como el pie o la mano (pero de otro tipo, evidentemente). No es el

primero por lo que entendemos. Por lo tanto, este principio por el que primeramente entendemos, sea que le llamemos entendimiento, sea que le llamemos alma intelectual, es forma del cuerpo"

¹³ "Que la sustancia intelectual sea subsistente, no impide que sea principio formal del ser de la materia, como comunicándole a la materia su ser"

¹⁴ "Hay que considerar que, cuanto más noble es la forma, tanto más domina a la materia corporal, menos inmersa está en ella y más la sobrepasa por su operación o su virtud (...) Cuanto más se asciende en la nobleza de las formas, tanto más sobrepasa la virtud de la forma a la materia elemental: como el alma vegetativa sobrepasa a la forma del metal y el alma sensitiva a la vegetativa; el alma humana es la mayor en nobleza entre las formas. De ahí que su virtud sobrepasa de tal manera al de la materia corporal, que tiene una operación y virtud en la que de ninguna manera participa la materia corporal. Y a esta virtud le llamamos entendimiento"

¹⁵ "Cómo puede la sustancia intelectual ser forma del cuerpo"

¹⁶ "Este algo determinado"

alma, sino el hombre, quien es *hoc aliquid* (*S.Th.* I, 75, 2 ad 1; *De Anima* II, 1, nº 215). Y, por la misma razón, el alma tampoco es una *persona* (*S.Th.* I, 75, 4 ad 2).

El alma se encuentra así situada en los confines de dos regiones ontológicas, el orden de los cuerpos y el orden de los espíritus, de modo que puede poéticamente ser definida como su *horizonte*. El cuerpo humano es el más perfeccionado de los organismos, pero el alma humana es el más humilde de los espíritus. *Et inde est quod anima intellectualis. dicitur esse quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma* (*Contra Gentes*, II, 68)¹⁷.

En tercer lugar, hay que insistir sobre la idea de que para Aristóteles la unión del alma y el cuerpo es *natural*, y no contra naturaleza, como creía Platón. El alma humana está hecha para informar un cuerpo, vivificarlo y utilizarlo para su propio perfeccionamiento. Las consecuencias prácticas de esta doctrina llegan lejos. Platón, muy lógicamente, profesa una moral *ascética*: el fin de la filosofía es volver al alma a su pureza primitiva, aprender a morir. La moral aristotélica es *humanista*. Implica cierta ascesis, pues hay que frenar las pasiones y mantenerlas bajo el dominio de la razón. Pero no es un «ascetismo», porque el cuerpo forma parte de la naturaleza humana y sirve a la inteligencia. Si prolongásemos la idea, llegaríamos a la consecuencia de que la muerte pone al alma en un estado que no le es natural, y que hay, en el alma separada, un deseo natural de la resurrección de su cuerpo. Así, en una perspectiva aristotélica, el dogma cristiano de la resurrección de los cuerpos, lejos de parecer un escándalo para la razón, como cuando san Pablo lo predicó por primera vez en el Areópago de Atenas, aparece más bien como la realización de un presentimiento oscuro y de un deseo implícito.

Pero, por el contrario, no hay que disimular que el estado del alma después de la muerte plantea en el aristotelismo un problema bastante delicado. ¿Es un estado violento, contra naturaleza, como en Platón la caída y el aprisionamiento del alma en un cuerpo? No exactamente. El estado del alma separada no es *según* su naturaleza, ya lo hemos señalado, pero tampoco es *contra* su naturaleza: dicho de otro modo, la resurrección del cuerpo no es una exigencia metafísica. Y, en efecto, que el alma sea por naturaleza subsistente, significa precisamente que no *exige* un cuerpo para existir, puesto que *puede* existir sin él. Así la oposición entre lo que es según la naturaleza y lo que es contra la naturaleza, es demasiado brutal para aplicarse aquí. La verdad está entre las dos, y si las palabras no son suficientes para expresarlo adecuadamente, se entrevé por lo menos dónde esté (*S.Th.* I, 89, 1).

Queda un último punto por señalar. Si el alma es forma del cuerpo, ello entraña que tiene su *individualidad* de él. Esta idea parece escandalosa al «espiritualismo» derivado de Platón y de Descartes, que identifica el yo y el espíritu. Pero este espiritualismo es falso, ya lo hemos demostrado. Según los principios del aristotelismo, cuando un ser está compuesto de materia y de forma, los dos elementos tienen una función complementaria: la forma específica y actualiza la materia, pero a su vez la materia individualiza la forma. En efecto, en una especie dada, todos los individuos son «de la misma especie», evidentemente. Tienen, pues, una forma idéntica y sólo se distinguen por la materia o, más exactamente, por la «materia cuantificada», *materia quantitate signata*¹⁸. Esto es evidente para los cuerpos brutos. Por ejemplo, ¿qué es lo que distingue dos trozos de hierro? Únicamente la cantidad de materia, y lo que deriva de la cantidad, a saber, el tamaño, el peso, la figura, el lugar, etc. Lo mismo ocurre en la

¹⁷ "Y de ahí que se diga que el alma intelectual es como cierto horizonte y confín de lo corpóreo y lo incorpóreo, porque es substancia incorpórea pero forma de un cuerpo"

¹⁸ "materia sellada en la cantidad"

especie humana. Todos los hombres tienen una misma "humanidad", lo que significa que sus almas son de la misma naturaleza, idénticas en cuanto a la esencia. Las almas se diversifican en razón de los cuerpos que informan y que son necesariamente diferentes. El cuerpo del hombre tiene, pues, un papel esencial en la constitución de su individualidad. Es su alma la que le hace *ser hombre* y que hace vivir y existir a su cuerpo. Pero su cuerpo le hace *ser este hombre*, un *yo* distinto de todos los demás.

A partir de este punto, de nuevo pueden abrirse distintos caminos. Una primera consecuencia de esta doctrina es, según nos parece, que no hay «enfermedades mentales» hablando con propiedad, es decir, enfermedad puramente mental sin ningún substrato físico. Por una parte, ya hemos tocado la cuestión. Pues una enfermedad mental es una perturbación en el funcionamiento de las *facultades*. Si se trata de facultades sensibles como la imaginación, el cuerpo interviene directamente, y si se trata de facultades espirituales como la inteligencia, las causa directamente por mediación de la sensibilidad. Más profundamente, vemos ahora que las facultades espirituales que tienen como sujeto el alma son, como ella y con ella, individualizadas por el cuerpo. Pero, cuando decimos que no hay enfermedad puramente mental, ello no implica que el psiquiatra no tenga valor y sea la medicina la única competente. Pues el origen del mal puede estar muy bien en el espíritu, ya en una idea, ya en una ignorancia, en una inquietud, etc. Y así Jung declara, y nosotros le creemos de buen grado, que la mayoría de las psicosis que ha encontrado «procedían de una incapacidad para enfocar la vida bajo un ángulo metafísico».

Pero entonces, se dirá, el alma pierde su individualidad, a la vez que su cuerpo, en el momento de la muerte. Ella subsiste, se entiende, pero ya no tiene nada que la individualice, según parece. Es un error. El alma separada sigue individualizada por su relación, su proporción, su ordenación a un cuerpo determinado. Creada en el momento de su infusión en un cuerpo, es para siempre la forma de *este* cuerpo, el alma de *este* hombre.

3. En cada hombre hay *un alma y sólo una*.

Las dos ideas están unidas y fundadas sobre el carácter substancial del ser humano.

La primera es afirmada por santo Tomás, larga y vigorosamente defendida, contra Averroes y los comentaristas árabes de Aristóteles, que sostenían la *unidad del intelecto* en todos los hombres, es decir, en el fondo la unidad o unicidad del alma humana. Esta controversia no está tan pasada de moda como podríamos creer: la tesis de la unidad del Espíritu o de la Razón es uno de los engranajes esenciales del idealismo postkantiano en Fichte, Lachelier y Brunschvicg. Está, desde luego, ligada con el panteísmo, pues para ellos el Espíritu es Dios. La segunda idea es afirmada por santo Tomás contra los platónicos de su tiempo, que admitían en el mismo ser una *pluralidad de formas substanciales*. No tiene dificultad que en un mismo ser haya una pluralidad de formas accidentales. Pero, para santo Tomás, sólo puede haber una única forma substancial.

Hay tantas almas como hombres (*S.Th.* I, 76, 2). La razón de ello es que cada hombre es una substancia. Si sólo hubiese un alma común para todos los hombres, una sola alma para la humanidad, los individuos serían idénticos en cuanto al ser, sólo se distinguirían por caracteres puramente aparentes y accidentales, como llevar una túnica o una capa. *Et tunc erit distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et*

*cappati, quod est omnino absurdum*¹⁹. El yo no tendría realidad, y la conciencia de sí mismo no sería más que una ilusión.

Y sólo hay un alma en cada hombre (*S.Th. I, 76, 3*). Por la misma razón, cada hombre es una substancia. Si hubiese varias almas en el mismo individuo, un alma vegetativa, un alma sensitiva y un alma intelectual, constituirían tres substancias diferentes cuya unión no podría ser más que accidental: una viviría, la otra sentiría, pero no viviría; la tercera pensaría, pero no sentiría ni viviría. La idea es absurda por sí misma, y es contraria a los hechos, pues es el mismo hombre el que vive, siente y piensa. Hay, pues, que admitir que el alma intelectual cumple las funciones inferiores sin absorberse en ellas. *Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum*²⁰.

4. El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo.

Quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis (*S.Th. I, 76, 8*)²¹. El alma no está circunscrita por el cuerpo porque no es extensa. No debemos, pues, preguntar *dónde* está, pues la pregunta sólo tiene sentido para un cuerpo que tiene una extensión determinada, que está situado en el espacio o que se halla contenido en un lugar; no tiene sentido para un ser inmaterial como el alma. Más valdría, pues, tal vez, no decir que está en el cuerpo, pues es difícil librar a la palabra de su sentido espacial; por ello, hemos preferido decir que está presente *al* cuerpo.

Pero, que le sea presente, deriva evidentemente de que es su acto y su forma: lo hace ser y obrar, lo anima y lo vivifica en todos sus órganos. Y está presente entera en cada parte del cuerpo porque ella misma no tiene partes. Pero ello no implica que esté presente en todas las partes del cuerpo del mismo modo y según la totalidad de sus energías, *secundum totalitatem virtutis*²², pues, por el contrario, está presente en cada una del modo que le conviene, es decir, según el modo de ser y de acción de esta parte. Y, por otra parte, anima primero al cuerpo tomado como un todo, porque es él que constituye su materia propia y proporcionada; anima sus diversas partes secundariamente, en la medida en que éstas están ordenadas al conjunto.

¹⁹ "Y entonces la distinción entre Sócrates y Platón no sería diferente a la de la túnica o la capa de un hombre, lo cual es absolutamente absurdo"

²⁰ "Así pues el alma intelectual contiene en su virtud todo lo que tiene el alma sensitiva de los brutos y el alma vegetativa de las plantas"

²¹ "Porque el alma se une al cuerpo como forma, necesariamente el alma está en la totalidad y en cualquier parte del cuerpo"

²² "según la totalidad de la virtud"