

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

## **SOBRE EL ALMA: INTRODUCCION, CUATRO TESIS Y EPILOGO**

### **I. INTRODUCCIÓN: EL ESTADO DE LA CUESTIÓN**

1. El alma es, quiérase o no, uno de esos temas recalcitrantes e incombustibles que traspasan el universo filosófico-teológico de todos los tiempos. O, al menos, es un tema fénix, que emerge renovado de sus cenizas cuantas veces se le destina a la pira funeraria. Los materialismos del siglo XIX parecieron dar buena cuenta de él; el cáustico epitafio de B. Russell («el espíritu es la materia en estado gaseoso») zanjaba la cuestión. Hacia la segunda mitad de nuestro siglo, empero, filósofos fascinados por el problema mente-cerebro (o, lo que es lo mismo, por la cuestión alma-cuerpo), psicólogos desencantados del conductismo y neurólogos altamente cotizados comienzan a reconocer que las cosas no eran tan simples.

Y así H. Feigl, el padre de la teoría de la identidad psiconeural, advierte que sólo «científicos de cabeza dura» propenden a «relegar el problema mente-cerebro al limbo de la metafísica especulativa» o a desacreditarlo como «pseudoproblema», cuando en realidad está hoy de nuevo «en la línea del frente de las discusiones filosóficas más activas e inteligentes»<sup>1</sup>. Desde su materialismo emergentista, M. Bunge es aún más categorico, al declarar que la pregunta «¿qué es el alma?» es «la más embarazosa de las preguntas» y que quienes la evaden «diciendo que no es

---

<sup>1</sup> H. FEIGL, *The 'Mental' and the 'Physical'*, Minneapolis 1967; id., «*Mind-Body. Not a Pseudoproblem*», en S. HOOK (ed.), *Dimensions of Mind*, New York 1960.

una pregunta científica, ya que el alma no es observable», olvidan que «la ciencia teórica contemporánea se ocupa predominantemente de inobservables»<sup>2</sup>. Debe, pues, prosigue el pensador argentino, saludarse con alegría la recuperación actual 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*»<sup>3</sup>. E. Morin, tras sus escarceos con un reduccionismo biologista cercano al fisicalismo<sup>4</sup>, nos sorprende últimamente con asertos cuasi popperianos: «el espíritu no es emanación, sino emergencia inmaterial»; «el espíritu no es ilusión, epifenómeno; no puede ser 'reducido' al cuerpo material»; «hemos empeñado... a realizar la rehabilitación, resurrección, cientifización de las nociones de libertad, alma, espíritu, nociones que se han vuelto incomprensibles, invisibles, metafísicas, para el pensamiento reductor»<sup>5</sup>.

En el campo de la psicología, el conductismo había postulado la metamorfosis de este *logos* de la *psique* en ciencia de la conducta, a saber, en mero registro notarial de las entradas y salidas de la caja negra (presumiblemente vacía) a que parecía haberse reducido el individuo humano, reforzando así la recusación materialista del alma. Mas he aquí que, según Feigl, «el conductismo está siendo definitivamente repudiado»<sup>6</sup>. Bunge contempla con alivio «el principio del fin de la larga y tediosa noche behaviorista»<sup>7</sup>. Rorty observa que hoy «se mira con recelo todo lo que huele a conductismo metodológico skinneriano o a conductismo lógico ryleano»<sup>8</sup>. En fin, un detenido informe sobre el estado de la cuestión concluye que «lo que ahora nos resulta más llamativo es que muchos psicólogos expresan claramente la necesidad de separarse de las posiciones teóricas del conductismo» y se inclinan a pensar que «el hombre no es sólo ni un *organismo* ni una *máquina*»<sup>9</sup>.

Pero si el hombre es más que algo físico (máquina) o biológico (organismo), ¿cómo dar razón de ese *más* no orgánico ni mecánico? Popper sorprendió un buen día a sus colegas y admiradores con la teoría de los tres mundos, que defiende la existencia de realidades inmatrimales, y la

<sup>2</sup> M. BUNGE, *Epistemología*, Barcelona 1980, 136.

<sup>3</sup> Id., *The Mind-Body Problem. A Psychobiological Approach*, Oxford 1980, XIII.

<sup>4</sup> Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander 1985, 89-99.

<sup>5</sup> E. MORIN, *El método. La vida de la vida*, Madrid 1983, 338s., 432.

<sup>6</sup> *The 'Mental'...*, 26.

<sup>7</sup> *The Mind-Body...*, IX.

<sup>8</sup> R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid 1983.

<sup>9</sup> P. LACASA-C. PÉREZ, *La psicología hoy: ¿organismos o máquinas?*, Madrid 1985, 192, 206. Cf. J. L. PINILLOS, *Lo físico y lo mental en la ciencia contemporánea*, en *Antropología y teología*, Madrid 1978, 15-44.

consiguiente propuesta de un «dualismo interaccionista», que rechaza vigorosamente la tesis materialista de una identidad mente-cerebro y sostiene que aquélla interactúa con éste (y viceversa) según los conocidos modelos del músico y el instrumento, el auriga y el carro, el marino y la nave, etc.<sup>10</sup>.

Sin ir tan lejos, Bunge habla del *psicón*, lo que dista de agradar a sus parientes ideológicos, los materialistas de estricta observancia, quienes le acusan (quizá no sin razón) de ser un dualista camuflado o vergonzante; cuando se le urge para que explique la naturaleza de esta enigmática entidad, apela a la peculiaridad irreductible de sus propiedades: «dijo usted si para mí los fenómenos mentales son fenómenos físicos. ¡No!... El materialismo que definiendo no es un fisicismo, sino un emergentismo. Reconoce la existencia de propiedades nuevas que no son ni físicas, ni químicas, ni biológicas comunes»<sup>11</sup>.

Algo semejante venía diciendo, antes que Bunge<sup>12</sup>, la psicología del marxismo ortodoxo, que aun negando la existencia objetiva de *entidades espirituales* reconoce la de *cualidades espirituales* y opera con la distinción entre *conciencia* y *materia*, lo que equivale en rigor a aseverar la inmaterialidad de la conciencia, por más que —como era de temer— no se suministren ulteriores aclaraciones al respecto<sup>13</sup>.

Por lo que toca a la neurología, si es cierto que hay entusiastas partidarios de la identificación mente-cerebro<sup>14</sup>, no lo es menos que su posición es vigorosamente hostigada por expertos de indiscutible prestigio<sup>15</sup>, lo que lleva a afirmar, como balance provisional, que «las conclusiones de los neurofisiólogos han dejado sin resolver el viejo problema alma-cuerpo»<sup>16</sup>. El hecho de que la actividad psíquica dependa de la ac-

<sup>10</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 174-189.

<sup>11</sup> En *Actas I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias*, Oviedo 1982, 40 (en diálogo con G. Bueno); sobre la visión bungeana de la mente, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías...*, 156-173.

<sup>12</sup> Por más que a éste le resulte hoy incómoda tal compañía, de la que intenta desmarcarse con poca fortuna; cf. *Actas...*, 36, 49, donde el primero acusa a los psicólogos soviéticos (incluido «el gran Luria») de ser «dualistas sin saberlo» y luego, urgido por una observación de Bueno, admite que su propio concepto de *emergencia* y el concepto engelsiano de salto cualitativo son «lo mismo» (!).

<sup>13</sup> A. R. LURIA, *El cerebro humano y los procesos psíquicos*, Barcelona 1979, sobre todo las p. 53ss. y 96ss.; cf. N. LOBKOWICZ-H. OTTMANN, *Materialismo, idealismo y visión cristiana del mundo*, en *Fe cristiana y sociedad moderna XIX*, Madrid 1988, 103ss.

<sup>14</sup> Un ejemplo típico puede ser el libro de J. CHANGEAUX, *El hombre neuronal*, Barcelona 1985.

<sup>15</sup> A ellos me referiré más adelante.

<sup>16</sup> D. BARCIA, *El problema alma-cuerpo. Un punto de vista neuro-psiquiátrico*: Rev. Cat. Intern. Communio 3 (1987) 271.

tividad cerebral significa que ésta es *condición de posibilidad* de aquélla, pero no necesariamente *causa*. Asimismo, han podido localizarse determinadas capacidades mentales en determinadas estructuras cerebrales, mas ello no impone una «topística» neural de lo mental, dado que sólo las funciones psíquicas más elementales han sido «localizadas», mientras que las más complejas se resisten a todos los ensayos de ubicación puntual, según reconoce un eminente psiconeurólogo materialista<sup>17</sup>. Este y otros datos de la moderna investigación neurológica abonan la tesis de que «el cerebro no explica la mente»<sup>18</sup>. O, para formularlo más cautamente, que hasta el momento está por demostrar que la mente sea el cerebro.

2. Para nadie es un secreto que la teología preconiliar estaba afectada por una suerte de hipoteca helenista, que primaba desconsideradamente la idea de alma. La antropología teológica de los manuales escolares tradicionales era en realidad una psicología filosófica, a la que se adosaban una serie de *dicta probantia* escriturísticos y una leve cobertura de declaraciones magisteriales, amén de los consabidos «argumentos de razón teológica», crónicamente más inclinados al sustantivo que al adjetivo.

Como muestra puede servir uno de los tratados *De Deo Creante* que obtuvieron mayor difusión en los años anteriores al concilio; la sección titulada *De natura hominis* (el equivalente a lo que hoy llamamos antropología teológica fundamental) tiene en el alma la pieza hegemónica del entero discurso, articulado en los enunciados siguientes: «in homine est anima una et quidem rationalis»; «de spiritualitate animae humanae»; «anima humana est simplex»; «anima humana immortalis est»; «anima est forma corporis»; «anima humana creatur immediate ex nihilo»; «anima humana creatur cum corpori infunditur». Otras dos tesis, una sobre la creación inmediata del cuerpo de Adán y Eva y otra en defensa del monogenismo, más un «apéndice» (*sic*) «de homine imagine Dei», completan la visión cristiana del hombre allí ofrecida<sup>19</sup>.

Es claro que con esta lectura de lo humano la teología no podía ir muy lejos. En ella ni se justifica la imagen bíblica del hombre ni cabe afrontar con solvencia los retos que los modernos modelos antropológicos representan para la fe cristiana. Era necesario un golpe de timón. A partir de los años sesenta se hacen perceptibles los síntomas de un cambio de rumbo: la literatura teológica comienza a preocuparse seria-

<sup>17</sup> A. R. LURIA, *El cerebro en acción*, Barcelona 1974, 29.

<sup>18</sup> W. PENFIELD, *El misterio de la mente*, Madrid 1977, 15.

<sup>19</sup> J. F. SAGÜÉS, *De Deo Creante et Elevante*, en *Sacrae Theologiae Summa II*, Matriti 21955, 661-768.

mente del carácter somático del hombre, los nuevos diccionarios teológicos incluyen entre sus voces la referente al cuerpo<sup>20</sup> y aparecen las primeras monografías<sup>21</sup>.

Paralelamente a esta rehabilitación del carácter encarnado de la existencia humana, se produce también un gradual silenciamiento del alma; se tiene la sensación de que su presencia resulta tan embarazosa como pueda serlo la de un monarca recién destronado; no se sabe muy bien qué hacer con ella o cómo hablar de ella. En algunos casos no se encuentra cosa mejor que proceder a un reajuste compensatorio, en virtud del cual se la confina en el extrarradio teológico al que antes había sido relegado el cuerpo. Los términos *alma* o *espíritu* no figuran en el índice temático del célebre *Catecismo Holandés*<sup>22</sup>; tampoco aparecen estas voces en el antes citado *Conceptos fundamentales de teología*, que sin embargo, como se ha visto, sí contiene la voz «Corporalidad»<sup>23</sup>; más sorprendente aún resulta la ausencia del término *Seele* en el nuevo Ritual funerario alemán<sup>24</sup>, sobre todo habida cuenta de su masivo empleo en los rituales anteriores.

A la incomodidad que suscita la *idea* de alma hay que añadir otra, la provocada por el *término* mismo. Se ha usado y abusado de él en épocas tan diversas, en contextos culturales e ideológicos tan dispares, que se ha tornado confuso lo que se quiere decir cuando se dice *alma*. ¿Significa este término la *psyché* platónica o el *noûs* aristotélico, la *nefes* hebrea o la *forma corporis* escolástica? A resultas de esta embrollada polisemia, no son pocos los filósofos y teólogos partidarios de la idea que prefieren abstenerse del uso del término y proponen otras voces alternativas: espíritu, psique, mente, conciencia, *self*, etc. Y así, Popper y Eccles manifiestan «haber evitado la palabra 'alma', dado que en nuestra

<sup>20</sup> J. B. METZ, *Leib*, en LThK VI, 902-905; ID., *Corporalidad*, en *Conceptos fundamentales de teología* I, Madrid 1966, 317-326; K. RAHNER-H. VORGRIMLER, *Cuerpo*, en *Diccionario Teológico*, Barcelona 1966, 147-150; G. SPLETT, *Cuerpo y alma*, en *Sacramentum Mundi* II, Barcelona 1972, 84-91.

<sup>21</sup> H. E. HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge*, Regensburg 1964; *Geist und Leib in der menschlichen Existenz*, München 1961; K. RAHNER-A. GÖRRES, *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967; E. SCHILLEBEECKX, *El hombre y su mundo corporal*, en *El mundo y la Iglesia*, Salamanca 1969, 365-410. A partir de 1970 la bibliografía se acrecienta considerablemente.

<sup>22</sup> Al menos no figuran ni en el original ni en la traducción francesa (*Une Introduction à la foi catholique. Le Catéchisme hollandais*, Paris 1968).

<sup>23</sup> Sobre este dato llama la atención, con una cierta mordacidad, H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit-Auferstehung*, Freiburg 1984, 471, nota 2: «Im HthG fehlt das Wort 'Seele'. Ob statt dessen 'Staat' oder 'Substanz' grundlegender für die Theologie sind?».

<sup>24</sup> H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes*, München 1977, 264, nota 97.

lengua posee fuertes connotaciones religiosas»<sup>25</sup> y utilizan en su lugar las voces *mente* (Popper-Eccles) o *psique* (Eccles). Este añade además que «la palabra *alma* está tan viciada que resulta casi irrisoria en giros lingüísticos o expresiones tales como: salvad nuestras almas, música del alma, alimento del alma, etc.»<sup>26</sup>. Zubiri es de la misma opinión y emplea como pieza de recambio el mismo término (*psique*) que Eccles: «el vocablo (*alma*) está sobrecargado de un sentido especial archidiscutible, a saber, una entidad sustancial que habita 'dentro' del cuerpo»<sup>27</sup>. Entre los teólogos, unos se muestran partidarios de mantener el término tradicional; de esta opinión es Greshake. Otros, como O. H. Pesch, prefieren el término *espíritu*<sup>28</sup>.

De todos modos, el problema terminológico es evidentemente un aspecto secundario de la cuestión. Más importante es preguntarse por la buena o mala salud de la idea —al margen de la terminología empleada— en la teología actual. ¿Se ha superado el período de embarazo mencionado más arriba con la aceptación pacífica del concepto o, por el contrario, vamos hacia una antropología teológica «des-animada»? A mi juicio, la literatura teológica de los últimos años se decanta por la primera alternativa: el alma parece haber salido ilesa de la crisis sufrida. En esta dirección apuntan diversos trabajos monográficos aparecidos en el último decenio, tanto en la teología católica como en la protestante<sup>29</sup>. Sonnemans estima que «todavía hoy..., el alma es irrenunciable para la teología»<sup>30</sup>; W. Breuning se manifiesta aún más categóricamente: «la renuncia al concepto de alma o las reservas ante él» constituyen «una injustificada automutilación de la teología»<sup>31</sup>. Pesch advierte que «como teólogo, no se puede ni se debe ser monista» (materialista)<sup>32</sup>. Thielicke, tras señalar los peligros del dualismo, agrega: «parece que ciertas afir-

<sup>25</sup> K. R. POPPER-J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980, XI.

<sup>26</sup> J. C. ECCLES, *La psique humana*, Madrid 1986, 247.

<sup>27</sup> X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, 40; cf. id., *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 455: «... lo que llamo *psique* humana. La llamo así para evitar que se considere ese conjunto de notas como una sustancia o al menos como principio sustancial, es decir, para evitar lo que vulgarmente llamamos *alma*».

<sup>28</sup> Véanse las razones de ambos en *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, 157s. (Greshake), 207-210 (Pesch).

<sup>29</sup> Además de las obras ya citadas *supra*, notas 23 y 28, cf. J. SEIFERT, *Der Leib-Seele Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979; RUIZ DE LA PEÑA, *Psyché. El retorno de un concepto exiliado*: Salm (1982) 171-202; F. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele*, Göttingen 1983; R. SCHULTE-J. L. RUIZ DE LA PEÑA-G. GRESHAKE, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección*, Madrid 1985; S. N. BOSSHARD, *Erschafft die Welt sich selbst?*, Freiburg 1987.

<sup>30</sup> O.c., 486; cf. id., en *Rev. Cat. Intern. Communio* (1987) 210.

<sup>31</sup> En *Seele. Problembegriff...*, 11.

<sup>32</sup> *Ib.*, 192.

maciones teológicas no pueden prescindir del uso de la palabra *alma*»<sup>33</sup>. Heidler se pregunta si puede fundarse bíblicamente la diferencia, no sólo funcional sino constitutiva, entre el hombre y el animal; en su opinión la respuesta ha de ser afirmativa: el concepto bíblico de espíritu no denota una mera función, sino «un elemento estructural»: «lo que distingue al hombre del animal»<sup>34</sup>.

## II. CUATRO TESIS

Las tesis que siguen, asertivas en la forma, son tentativas en el fondo; aspiran tan sólo a clasificar con un cierto orden los materiales disponibles sobre nuestro asunto y proponer las vías actualmente abiertas a la reflexión. Si además se consigue con ellas fijar las líneas de un consenso teológico de mínimos, habrán cumplido con largueza el objetivo pretendido.

TESIS 1. *Ninguna de las actuales versiones materialistas de la mente (conductismo, fisicalismo, reduccionismo biólogo, emergentismo) será nunca verificable empíricamente; todas ellas entrañan en último análisis opciones ontológicas o interpretaciones metafísicas de la realidad*<sup>35</sup>.

Todas las interpretaciones materialistas del fenómeno humano operan con dos principios axiomáticos previos: uno ontológico, según el cual sólo lo material es real y todo lo real es material; otro epistemológico (residuo no liquidado de la ideología positivista), para el que el estudio de lo humano puede y debe ser abordado con el método de las ciencias de la naturaleza. La asunción acrítica de estos principios aparece reiteradamente en los patrocinadores de las antropologías monistas-materialistas, sean cuales fueren los rótulos con que designan sus teorías. No es infrecuente, además, asistir a la hibridación de ambos principios, que de este modo se realimentan y corroboran circularmente. Por ejemplo: las ciencias (empíricas) describen verazmente la realidad que aprehenden; es así que sólo aprehenden realidades materiales; luego sólo es real lo material. O bien: dado que sólo es real lo realmente alcanzable

<sup>33</sup> H. THIELICKE, *Vivir con la muerte*, Barcelona 1984, 166. Curiosamente, algo semejante se lee en el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre cuestiones escatológicas (AAS 71 [1979] 939-943).

<sup>34</sup> O.c., 12, 24s.

<sup>35</sup> Debo dar aquí por supuesto el conocimiento básico de las teorías enumeradas, de cuya descripción y análisis me he ocupado en otros trabajos: *Las nuevas antropologías...*, caps. 2 y 3; «Del problema alma-cuerpo al problema mente-cerebro», en SCHULTE-RUIZ DE LA PEÑA-GRESHAKE, 67-83; *La antropología y la tentación biológica*: Rev. Cat. Intern. Communio 6 (1984) 508-518.

por la vía del conocimiento científico, cualquier otra forma de conocimiento es, en rigor, pseudoconocimiento. O bien: no hay más realidad que la realidad natural; luego no hay más verdad que la suministrada por las ciencias de la naturaleza; es así que éstas tratan sólo de las realidades materiales; luego la realidad natural es la realidad material.

El principio ontológico que estipula la ecuación *realidad=materia* es formulado con extrema nitidez por fiscalistas como Armstrong o emergentistas como Bunge. Según el primero, «nadie parece ser capaz de decir nada positivo» acerca de una presunta realidad espiritual; estamos, pues, ante un concepto vacío. La verdad es que «los estados mentales no son sino estados *físicos* del cerebro»; más aún, «el entero mundo explicado por la ciencia no contiene sino cosas físicas que operan conforme a las leyes de la física». Así pues, concluye Armstrong, «¿qué es el hombre?... El hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas»<sup>36</sup>. Bunge asevera enfáticamente que «el mundo está compuesto exclusivamente de objetos materiales, aunque no necesariamente físicos»; la materia, en efecto, es la única sustancia real, por más que pueda revestir propiedades diversas (físicas, químicas, biológicas y psíquicas)<sup>37</sup>.

El principio epistemológico según el cual es el *lógos* científico el único habilitado para ventilar la cuestión espíritu-materia es la otra premisa base del sistema materialista. Tal cuestión, según Feigl, se reduce a esta otra, pura y simplemente empírica: ¿está la neurología actual en situación de atribuir al cerebro todo aquello de lo que es capaz el ser humano? La respuesta debe ser, a su juicio, positiva, por lo que la identidad psiconeural es la única hipótesis aceptable<sup>38</sup>. En términos aún más globales se expresa Skinner: supuesto que «la ciencia... es el único proceso intelectual que proporciona resultados notables» o «progresos acumulativos», hay que aplicar el método científico a «la comprensión de la naturaleza y la conducta humanas». Una ciencia de la naturaleza ha de abarcar «una ciencia de la naturaleza *humana*»<sup>39</sup>. Una variante del mismo prejuicio epistemológico se encuentra en las diversas formulaciones de la antropología biológica; todas tienden a identificar las afirmaciones genéticas con afirmaciones ontológicas. La tesis darwiniana sobre el *devenir* (el hombre procede del animal) ha de ser prolongada con una tesis

<sup>36</sup> D. A. ARMSTRONG, *A Materialist Theory of the Mind*, London 1968.

<sup>37</sup> *Materialismo y ciencia*, Barcelona 1981, 5, 34-38.

<sup>38</sup> O.c., 19, 63, 89. En la misma óptica se sitúa la última relevante aportación a la teoría de la identidad mente-cerebro: P. S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Body*, Cambridge (Mass.) 1986.

<sup>39</sup> B. F. SKINNER, *Ciencia y conducta humana*, Barcelona 1986, 37, 43.



correlativa sobre el *ser*: el hombre es (sólo) un animal. En esta línea, Dawkins se lamenta de que «la filosofía y las materias conocidas como 'humanidades' todavía son enseñadas como si Darwin nunca hubiese existido»<sup>40</sup>.

No creo necesario demorarme en mostrar la cuestionabilidad de estas dos premisas del discurso antropológico materialista. Me limitaré a indicar que: a) ninguna de las propuestas en que se formula ha logrado imponerse a las demás; b) ninguna está exenta de graves interrogantes en aspectos neurálgicos de su lógica expositiva; c) ninguna ha conseguido acreditarse desde la neurología actual.

a) Que las lecturas materialistas de lo humano no logren ponerse de acuerdo entre sí, que ninguna *se demuestre mejor* que las otras, es algo más que un hecho de crónica; tal hecho debilita el supuesto (aceptado por todas) de que las cuestiones planteadas sean solubles *empíricamente*, pues de ser éste el caso bastaría con dejar hablar al *dato* científico para saber de qué parte estaba la razón. Pero en la realidad las cosas se presentan de modo bien distinto. Las diferencias que separan a unos materialismos de otros son profundas y se manifiestan a menudo con insólita violencia verbal. Hemos visto ya lo que piensan del conductismo el fisicalista Feigl y el emergentista Bunge. Pero el intercambio de epítetos entre fisicalistas y emergentistas no se distingue precisamente por su cordialidad. Aquéllos reprochan a éstos el no ser sino dualistas encubiertos<sup>41</sup>; el emergentismo quedaría refutado por las mismas razones que refutan el dualismo puesto que, a fin de cuentas, es «la versión moderna y pagana, más o menos desfigurada, del viejo dualismo cartesiano»<sup>42</sup>. La respuesta de Bunge no se queda corta: «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»<sup>43</sup>. Lo que late bajo este litigio familiar no es un asunto baladí; es, ni más ni menos, la distinta concepción de la noción clave del sistema, a saber, la noción de *materia*. No es, en suma, un problema *empírico*, sino una cuestión *metafísica*. Justamente por eso *no es posible el acuerdo*.

b) Qué sea la materia, en efecto, es uno de los interrogantes cruciales que todavía no han sido esclarecidos por los materialistas<sup>44</sup>. Así lo

<sup>40</sup> R. DAWKINS, *El gen egoísta*, Barcelona 1986, 2.

<sup>41</sup> ARMSTRONG, 37-48

<sup>42</sup> L. RUIZ DE GOPEGUI, *Cibernética de lo humano*, Madrid 1983, 113.

<sup>43</sup> *The Mind-Body...*, 6.

<sup>44</sup> Por eso, cuando Armstrong observaba sarcásticamente que nadie ha sido capaz de decir algo positivo sobre el espíritu, estaba poniendo en marcha el efecto *boome*

confiesa paladinamente uno de ellos: «una gran problema: la propia noción de materia, aún no explicada con claridad por los científicos»<sup>45</sup> Pero no es ésta la única pregunta pendiente; en la cuestión mente-cerebro menudean los puntos oscuros. El mismo autor enumera algunos: no se sabe qué es la memoria, cómo se crea una melodía, cuál es la localización neuronal de la autoconciencia, cómo llega a comprenderse algo que no se entendía...<sup>46</sup>. A esta lista de cuestiones irresueltas, Feigl y Armstrong añaden sorprendentemente otra bastante inesperada: la existencia de fenómenos parapsicológicos como la telepatía, la precognición y la clarividencia; de confirmarse el carácter real de dichos fenómenos, «se plantearía el problema, extremadamente difícil, de cómo ajustar cuentas con tales hechos mediante una teoría científica»<sup>47</sup>.

c) Que una teoría materialista de la mente sea hoy la única científicamente admisible es un aserto altamente improbable, toda vez que neurólogos de primer orden como Sherrington, Eccles, Penfield y Sperry, entre otros, no sólo rechazan la identidad mente-cerebro en sus dos variantes —la fisicalista y la emergentista—, sino que proponen tesis alternativas, según las cuales la mente es irreducible al cerebro y se configura como entidad inmaterial. Tales tesis se apoyan, al decir de sus fautores, en datos neurológicos incontrovertibles que las teorías materialistas han de dejar inexplicados<sup>48</sup>.

Particularmente violenta es la reacción de Eccles a las críticas —por lo demás, desmesuradas e inelegantes— de Bunge a su posición. Dichas críticas «están refutando un fantástico interaccionismo dualista, producto de su propia invención» y no son otra cosa que «una arrogante proclama» o «un ejemplo de la extravagante presunción a que Bunge se entrega», lo que no tiene por qué extrañar en alguien que «lo arregla todo embrollándolo»<sup>49</sup>.

*rang.* Para la discusión sobre este punto, cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 21987, 249 ss.

<sup>45</sup> RUIZ DE GOPEGUI, 160.

<sup>46</sup> *Ib.*, *passim*.

<sup>47</sup> FEIGL, 115; cf. ARMSTRONG, 86, 357, 361, quien nota que algunos hechos de esta clase parecen estar suficientemente contrastados como verídicos; de confirmarse definitivamente su objetividad, la teoría de la identidad debería ser abandonada, pues tales fenómenos no pueden explicarse «within the framework of physics as we know it». Uno se pregunta por qué se otorga tanto relieve a fenómenos como éstos, que rozan el esoterismo, y no a otros como la libertad, los imperativos éticos, la creatividad, etc., de los que cabría deducir la misma conclusión que Armstrong acaba de extraer de la parapsicología. En vez de ello, FEIGL (p. 15) se excusa por no tratar de «los aspectos morales de la voluntad», y ARMSTRONG (p. 186) hace lo mismo por no haber abordado la cuestión de «los conceptos éticos».

<sup>48</sup> Cf. *Las nuevas antropologías...*, 189-199.

<sup>49</sup> *La psique...*, 44.

Quienes hayan seguido de cerca la polémica Bunge-Eccles seguramente comprenderán los motivos profundos de esta iracunda explosión, que rompe la apolínea serenidad de los debates en la cumbre para trasladarnos a la dionisiaca (y estimulante) excitación de una buena pelea callejera. En realidad, el neurobiólogo australiano, Premio Nobel en su especialidad, se niega —probablemente con razón— a recibir lecciones (sobre un tema en el que es autoridad mundial) de un filósofo argentino del que no consta la idoneidad para adentrarse en los oscuros subterráneos del cerebro y/o la mente. Vistas las cosas desde este ángulo, la anécdota termina revelándose instructiva; el presunto respeto a la *ciencia* del que alardea Bunge es, a la postre, respeto a este o aquel *científico* afin a sus presupuestos ontológicos y metodológicos. Por otro lado, tampoco Eccles está exento del pecado de cientifismo *a sensu contrario*: su declarado propósito de *demostrar* la teoría filosófica de Popper (el dualismo interaccionista) con argumentos *científicos* le hacen reo de la misma transgresión perpetrada por sus contradictores, y que consiste en no respetar la línea de demarcación entre ciencia empírica y teoría metafísica.

Dicho brevemente: en lo que toca a nuestro tema, los datos suministrados por la ciencia (la neurología, en este caso) son interpretables desde distintos ángulos meta-científicos, lo que da lugar a distintas lecturas de los hechos registrados. De ellas serán preferibles las que ostenten una mayor coherencia y potencia explicativa, pero *la última palabra la tendrá siempre un discurso filosófico*.

TESIS 2. *Tanto el conductismo como el fisicalismo y el biologismo desembocan inexorablemente en una concepción determinista de la conducta humana. Con otras palabras, las antropologías materialistas —salvo el emergentismo— han de negar el carácter libre y personal del individuo humano, si quieren ser coherentes con sus postulados básicos.*

Con esta tesis se explicitan reflexiones latentes en la tesis anterior. El estudio del fenómeno humano no puede pasar por alto lo que es más específico del mismo: el hombre es un ser dotado de libertad y responsabilidad; no es objeto, sino sujeto; no es mera naturaleza, sino persona. Una teoría sobre el problema mente-cerebro que orille o suprima estos rasgos distintivos de la condición humana estará falsificando *a limine* el objetivo de su indagación. Ahora bien, dado que la libertad, la responsabilidad, la subjetividad y la personalidad no son realidades que caigan bajo la jurisdicción de las ciencias experimentales, el propósito de abordar y resolver el problema mente-cerebro desde instancias exclusivamente científicas incluye una manifiesta petición de principio, que condena de antemano la indagatoria al fracaso. Si se persevera en tal propósito,

el discurso sólo dará como resultado final lo que estaba ya convenido en su momento inicial.

Eso es lo que ocurre de hecho con las teorías mencionadas en el enunciado de la tesis. Skinner opina que el tratamiento *científico* de la conducta humana liquidará la extendida persuasión de que el hombre es un ser libre y responsable<sup>50</sup>; los avances del análisis del obrar humano están descubriendo «nuevas evidencias de la previsibilidad de la conducta» y descartando «la exención personal de un completo determinismo»<sup>51</sup>. El psicólogo norteamericano pone en boca de su *alter ego*, Frazier, la significativa frase: «niego rotundamente que exista la libertad»<sup>52</sup>.

Feigl sostiene que toda acción supuestamente libre sería, en principio, predecible si se pudiese escrutar exhaustivamente el mecanismo cerebral que la produce; habla incluso de la posibilidad de contemplar en una pantalla (el «autocerebroscopio») todas las corrientes nerviosas cerebrales, con lo que se tendría anticipadamente constancia empírica de todas las decisiones que tomará el individuo<sup>53</sup>.

El padre de la sociobiología, el etólogo norteamericano E. O. Wilson, cree que los mismos principios biológicos que producen el comportamiento animal producen análogamente el comportamiento humano. Por consiguiente «nuestra libertad es solamente un autoengaño». El llamado libre albedrío es en realidad el resultado de la competencia recíproca de módulos cerebrales preprogramados genéticamente. Wilson, como Feigl, piensa que, en la medida en que podamos conocer la estructura cerebral humana y las variables que la afectan, podremos predecir sus decisiones; sólo la ignorancia de estos datos nos permite aseverar que «usted y yo somos libres»<sup>54</sup>.

Según Ruiz de Gopegui, «lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las leyes de la naturaleza»<sup>55</sup>. Y lo mismo que a nadie se le ocurre adjudicar libertad a un mecanismo físico, no es de recibo atribuírsela al hombre; éste tiene que llegar a «comprender que la libertad individual no tiene sentido alguno»<sup>56</sup>. El sentimiento de libertad que parecen albergar los seres humanos es «sólo un espejismo»; el individuo se cree libre cuando ha hecho lo que quería, sin percatarse de que lo quería estaba «totalmente condicionado por agentes no controlados ni controlables por

<sup>50</sup> *Ciencia...*, 38.

<sup>51</sup> SKINNER, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1980, 31.

<sup>52</sup> *Id.*, *Walden Dos*, Barcelona 1968, 286.

<sup>53</sup> *O.c.*, 89.

<sup>54</sup> E. O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México 1980, 108, 115s.

<sup>55</sup> *O.c.*, 180; se entiende que «las leyes de la naturaleza» son leyes físicas: *ib.*, 155ss., 177.

<sup>56</sup> *Ib.*, 197.

él»<sup>57</sup>. «La libertad se ha convertido en un nuevo opio del pueblo», uno más de los varios mitos antroocéntricos elaborados por el hombre, y que la ciencia se encarga de demoler sucesivamente<sup>58</sup>.

En suma, el hombre no es un ser libre y responsable. Pero la negación de *la* libertad individual conlleva necesariamente la de *las* libertades sociales. En efecto, los autores recién citados no creen en ellas. La «tecnología de la conducta» patrocinada por Skinner ha de desembocar en una «ingeniería social»: las comunidades humanas habrán de ser regidas por las pautas que señalen los expertos del comportamiento. De esta forma, sus miembros «están siempre haciendo lo que quieren —lo que ellos 'eligen' hacer—, pero nosotros conseguimos que quieran hacer precisamente lo que es mejor para ellos mismos y para la comunidad. Su conducta está determinada y sin embargo son libres», esto es, «se sienten (o creen) libres»<sup>59</sup>. De forma análoga, Wilson cree que la sociedad del futuro estará controlada por «una dirección precisa basada en el conocimiento biológico»<sup>60</sup>. Ruiz de Gopegui se expresa con más radicalidad: una vez superados los conceptos de libertades sociales, habrá que modificar «las estructuras políticas vigentes en la actualidad, basadas principalmente en la idea de libertad individual»<sup>61</sup>. «Las máquinas inteligentes irán tomando el control de todo, hasta terminar adueñándose del mundo de la política»; corresponderá al computador «dictar e imponer las leyes por las que el mismo (hombre) debe regirse». El porvenir del ser humano, en suma, consiste en convertirse en «el chico de los recados de los robots del futuro»<sup>62</sup>.

Naturalmente con la abolición de la libertad quedan abolidas también la subjetividad y la personalidad. En un mundo donde nada escapa a la perentoriedad de las leyes físicas o las pulsiones biológicas, el hombre puede ser un mono que ha tenido éxito, una máquina programada para la preservación de sus genes o un robot locuaz y optimizable, pero no una persona; en el fondo, todos los seres mundanos son miembros de la Gran Familia Mecano. Armstrong lo había formulado con laudable franqueza, como vimos: «¿qué es el hombre?... El hombre no es sino un objeto material y no tiene sino propiedades físicas».

Según se adelantaba en el enunciado de la tesis, las antropologías emergentistas reconocen el carácter cualitativamente distinto de lo psí-

<sup>57</sup> *Ib.*, 100.

<sup>58</sup> *Ib.*, 190.

<sup>59</sup> *Walden Dos*, 329s.

<sup>60</sup> *Sobre la naturaleza...*, 22.

<sup>61</sup> *O.c.*, 57.

<sup>62</sup> *Ib.*, 54s.

quico frente a lo biológico o lo físico; pueden, pues, dar razón de la libertad y personalidad del ser humano. Bunge se rebela airadamente contra las ecuaciones del tipo *hombre=robot*, *hombre=animal*, etc., tan del agrado de otros materialistas contemporáneos<sup>63</sup>. El marxismo humanista proclama el valor absoluto del individuo humano y exalta el papel de su libertad como factor decisivo del proceso revolucionario de liberación<sup>64</sup>.

Pero el precio que tienen que pagar los emergentistas por mantener estas convicciones es muy alto; consiste —como hemos visto— en la excomuni3n que fulminan contra ellos los guardianes de la ortodoxia materialista, que ya no los cuentan entre los suyos. Esta guerra civil al interior del materialismo hodierno confirma, pues, la tesis: el matrimonio materialismo-determinismo es indisoluble y el c3nyuge que plantee una demanda de divorcio se ver3 penalizado con la p3rdida de identidad.

TESIS 3. *La fe cristiana no exige una precisa y rigurosa ontología del alma. Para ella, en efecto, la afirmaci3n de su existencia es de car3cter m3s axiol3gico o dial3gico-soteriol3gico que ontol3gico. Con todo, es dudoso que la interpretaci3n axiol3gica sea a la larga autoconsistente; parece m3s bien que est3 demandando una fundamentaci3n ulterior, que no puede ser sino de orden ontol3gico.*

La fe y la teolog3a cristianas han sostenido *siempre* que el hombre tiene (o mejor, es) alma, y no s3lo cuerpo. Esta persuasi3n es com3n a todas las confesiones cristianas y se mantiene inc3lume —seg3n se ha visto m3s arriba— en nuestros d3as. ¿Cu3les son los motivos? Con la idea de alma, los creyentes tratan de expresar y tutelar una serie de m3nimos antropol3gicos innegociables para la fe, y que no ser3an perceptibles en una antropolog3a para la que el hombre *es* (s3lo) cuerpo o materia. Tales m3nimos son fundamentalmente dos: la irreductible singularidad del ser humano y su apertura constitutiva a Dios. En ellos se incluyen ya las notas de la libertad, la personalidad, la validez absoluta de cada hombre, su capacidad de trascender la mundanidad y la temporalidad propias de su condici3n encarnada<sup>65</sup>. En una palabra, la noci3n cristiana

<sup>63</sup> *The Mind-Body...*, 59ss. (¿c3mo puede haber alguien que se proponga seriamente dise1ar un robot «que suspire por la libertad, que experimente autocompasi3n o indignaci3n moral?»), 10 («una teor3a de la mente ha de poder distinguir al hombre de su pariente m3s pr3ximo, el chimpanc3»).

<sup>64</sup> Cf. RUIZ DE LA PEÑA, *Muerte y marxismo humanista. Aproximaci3n teol3gica*, Salamanca 1978.

<sup>65</sup> El 3ltimo libro del P. ALFARO, *De la cuesti3n del hombre a la cuesti3n de Dios*, Salamanca 1988, es una espl3ndida mostraci3n del car3cter trascendente del hombre.

de alma tiene, en principio, una índole *axiológica*; en cuanto imagen de Dios, el hombre dista cualitativamente de lo infrahumano, *vale más* que otra realidad mundana.

Junto a la caracterización axiológica del alma, y estrechamente vinculada a ella, está su interpretación *teologal* o *dialógico-soteriológica*, que aparece con frecuencia en la teología de nuestros días, tanto católica como protestante. Y así, Ratzinger entiende que, diciendo *alma*, se está expresando «la capacidad de referencia del hombre a la verdad, al amor eterno»<sup>66</sup>. Según Pesch, no se puede hablar de la dimensión espiritual del hombre al margen del horizonte del ser espiritual por excelencia que Dios es: «el espíritu humano es participación recibida del Espíritu de Dios»<sup>67</sup>. El hombre es alma o espíritu, estima Ladaria, «por su radical referencia a Dios»<sup>68</sup> o, como escribe Benzo, porque «ha sido llamado por Dios... a contemplarlo cara a cara»<sup>69</sup>. «Que el hombre sea alma significa —en opinión de Barth<sup>70</sup>—... que en virtud de su naturaleza creada está en grado de encontrar a Dios, de ser para Dios un ser único..., como Dios mismo». De forma análoga se manifiesta Brunner: «el espíritu es ese aspecto de la naturaleza humana por el que el hombre debe aprender de Dios cuál es su destino»<sup>71</sup>.

¿Le basta al discurso teológico esta comprensión relacional, teologal, del *quid* del alma? Probablemente sí. Pese a la importancia que cuanto antecede adjudica a la idea de alma, no existe una determinación *canónica* del concepto. En ninguna de las declaraciones del Magisterio extraordinario sobre nuestro asunto —por lo demás, muy escasas— se contiene algo así como una definición del alma; o tratan de su función (Concilio de Vienne) o de alguna de sus cualidades (Concilio Lateranense V; Vaticano II, GS 14.2, donde se menciona «el alma espiritual e inmortal»), pero no de su esencia. Más bien se tiene la impresión de que *lo que* signifique *alma* se da por sobreentendido.

A decir verdad, no podemos menos de felicitarnos por este laconismo magisterial; sería, en efecto, muy difícil definir lo que, por hipótesis, es indefinible al ser lo constitutivamente abierto a lo infinito, lo capaz del *omne Bonum* y el *omne Verum*.

La teología puede, pues, atenerse a la tipificación descriptiva, estrictamente teologal, que recogíamos antes; no se ve por qué tendría que

<sup>66</sup> *Entre muerte y resurrección*; Rev. Cat. Intern. Communio 3 (1980), 286.

<sup>67</sup> En *Seele. Problembegriff...*, 213.

<sup>68</sup> *Antropología teológica*, Madrid-Roma 1983, 113.

<sup>69</sup> *Hombre profano, hombre sagrado*, Madrid 1978, 243.

<sup>70</sup> *Dogmatique* III/2, Genève 1961, 75.

<sup>71</sup> *Dogmatique* II, Genève 1961, 75.

correr a su cargo la tarea de formalizar metafísica u ontológicamente el concepto en cuestión.

Dicho lo cual, es menester, a mi juicio, añadir algo más. La interpretación axiológica o teologal del alma demanda, en un segundo tiempo, una fundamentación ontológica; sin ésta, aquélla no resultaría convincente. Tiene que haber en el hombre lo que Thielicke llama «un momento óntico»<sup>72</sup> que respalde objetivamente su inalienable singularidad frente al conjunto restante de las realidades mundanas, su carácter de sujeto único dotado de un valor absoluto, su potencia obediencial para el diálogo salvífico con Dios. Si el hombre *vale* más, tiene que *ser* más; su *plusvalía* axiológica ha de derivar de su *exceso* ontológico. Si se arguye que tal plusvalía le adviene de la relación interpersonal que Dios establece con él, la cuestión no se resuelve; simplemente se difiere. Cabría, en efecto, instar: ¿y por qué Dios ha elegido precisamente al hombre y le habla de tú a tú?; ¿por qué el hombre capta esa apelación divina?; ¿por qué todo eso ocurre con el hombre y *sólo con él*, no con ninguna otra criatura mundana? ¿Qué hay en el ser humano que lo constituye en oyente y respondiente idóneo de la palabra de Dios?

Si estas preguntas quedan sin respuesta, o se mina la plausibilidad racional de las notas que antes se designaban como «mínimos antropológicos», o se va a una suerte de actualismo relacional, en el que el hombre sería mero objeto pasivo, y no sujeto activo, de la relación. Si hay una historia de la relación y si hay una continuidad del yo que se relaciona, ese yo tiene que ser algo más que una agregación de actos puntuales surgidos *ex nihilo sui et subjecti*.

La dimensión teologal del ser humano reclama, en suma, la apoyatura ontológica; también eso (y no sólo cuanto se ha dicho más arriba) es algo de lo que quiere denotarse con el concepto de alma y que evidencia su significatividad e insoslayable relevancia. *Alma* sería, pues, el *coprincipio transmateral, espiritual*, del ser del hombre o, como dice Laín, «un quid superestructural», «un principio esencialmente transestructural y transorgánico»<sup>73</sup> que da razón suficiente de la «plusvalía» o del «exceso» funcional, de la potencia obediencial para la relación interpersonal con Dios.

Es, pues, no sólo lícito, sino también necesario entender por *alma* el momento óntico que Thielicke reclamaba, el principio irreductible a los momentos físico-químico-biológicos de la realidad humana, que avala y tutela el valor del hombre y su identidad como el tú de Dios. Ahora bien, la exploración en profundidad de ese momento óntico y de los problemas

<sup>72</sup> THIELICKE, en *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt 1969, 353s., 358.

<sup>73</sup> P. LAÍN ENTRALGO, *Antropología médica*, Madrid 1984, 67.



que conlleva no es ya competencia propia de la teología; debería serlo de una antropología filosófica de inspiración cristiana que, al día de la fecha y con las consabidas excepciones<sup>74</sup>, brilla cegadoramente por su ausencia.

TESIS 4. *La unidad sustancial alma-cuerpo ha sido explicada, a lo largo de la historia de la teología, con arreglo a diversos esquemas. La formulación hilemórfica (anima forma materiae/corporis), que ha sobrevivido en el pensamiento teológico hasta el presente, no es la única posible, ni acaso la mejor, pese a sus innegables ventajas. La búsqueda de explicaciones alternativas debiera ser uno de los cometidos de la antropología cristiana.*

Las tesis anteriores han puesto de relieve que la visión cristiana del hombre no puede ser monista<sup>75</sup>. Pero tampoco puede ser dualista. A este respecto, conviene advertir que no toda afirmación del alma es, sin más, una forma de dualismo; así lo confirma el testimonio (ciertamente poco sospechoso) de un filósofo fiscalista como Armstrong, según el cual la teoría aristotélico-tomista del *anima forma corporis* no debiera figurar en la nómina de los dualismos<sup>76</sup>. El dualismo emerge allí donde alma y cuerpo se conciben como sustancias completas y adecuadamente distintas, lo que hace inviable una afirmación verosímil de la unidad que el hombre es.

La crónica de las tentativas teológicas de explicación de esta unidad ha sido hecha por diversas monografías recientes<sup>77</sup>. De su lectura se desprende que nunca ha habido en el pasado, y no es fácil que llegue a haber en el futuro, una explicación teológica; siempre ha habido varias, que oscilaban entre los dos cuernos de lo que alguien ha llamado «el dilema griego»: o se concibe al alma tan espiritualísticamente que se des-

<sup>74</sup> Entre nosotros, una de ellas es Zubiri, como luego se verá.

<sup>75</sup> Me refiero, obviamente, al monismo materialista; por lo demás, es el único que hoy se oferta en el mercado ideológico, al haber desaparecido de las cosmovisiones y antropologías contemporáneas el otrora prestigioso monismo espiritualista.

<sup>76</sup> O.c., 12,37,122.

<sup>77</sup> C. TRESMONTANT, *La métaphysique du Christianisme et la crise du treizième siècle*, París 1964; R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965; H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg 1973; T. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis»*, Münster 1973; H. SEIDL, *Zur Leib-Seele-Einheit des Menschen bei Thomas von Aquin*; ThPh (1974), 548-553; K. KREMER, *Wer ist das eigentlich- der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin*: TrTZ (1975), 73-84, 129-143; H. MUNDENK, *Die Seele im System des Thomas von Aquin*, Hamburg 1980.

garra la unidad del hombre, o se la internaliza tanto en la materialidad comporal que no se salva su especificidad. La doctrina platónica del alma preexistente, espiritual e inmortal pone en peligro la unidad sustancial del hombre. La doctrina aristotélica de la unidad sustancial del hombre pone en peligro la espiritualidad e inmortalidad del alma.

Corresponde al genio de Tomás de Aquino la elaboración de una vía de salida al dilema. El hombre es un yo encarnado, que se percibe simultáneamente como carne animada o como alma encarnada. El hombre entero es alma y, a la vez, cuerpo, mas no como mera contigüidad *de facto*, según estipula el sistema cartesiano. Es alma en tanto que esa totalidad una está dotada de interioridad, densidad y profundidad tales que no se agotan en la realidad empírica del hecho físico-biológico. Es cuerpo en tanto que dicha interioridad se visibiliza, se comunica y se autoelabora históricamente en la mundanidad y la temporalidad. Por tanto, una cosa es *distinguir* momentos estructurales diversos («principios de ser», diría Santo Tomás) de un ser único y unitario, y otra *numerarlos* como si fueran unidades sumables. El hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma. No es tampoco cuerpo más alma, al modo de 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»<sup>78</sup>.

El Angélico se valió de la teoría hilemórfica para formular esta lectura de la unidad sustancial alma-cuerpo. Teólogos actuales a los que no se puede tildar de conservadurismo, como Rahner, Schillebeeckx, Metz y otros, siguen empleando este lenguaje hilemórfico<sup>79</sup>. Sin embargo, comienzan a hacerse oír voces que cuestionan la oportunidad y significatividad de este lenguaje. Flick-Alszeghy escribían hace algún tiempo que «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 aplicar-

<sup>78</sup> BARTH, 78. Cf. RAHNER, en *Rahner-Görres*, 37s.: la distinción alma-cuerpo «ist nicht nur möglich, sondern auch theologisch richtig, lehramtlich gefordert und berechtigt». Pero tal distinción «bedeutet nicht die Behauptung der Möglichkeit, existenziell konkret eine Diastase vorzunehmen zwischen dem, was wir Leib, und dem, was wir Seele nennen... Diese Unterscheidung ist eine metaphysische, man könnte auch sagen eine meta-existenzielle».

<sup>79</sup> Cf. los trabajos de METZ y SCHILLEBEECKX citados *supra*, notas 20-21; sobre la antropología de Rahner, cf. SPECK, J., *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967; 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.

lo exclusivamente al hombre... no facilita ciertamente la comprensión del fenómeno humano, tal como aparece en la revelación»<sup>80</sup>.

En el campo protestante ha sido Moltmann el que recientemente, y en polémica con las formulaciones barthianas de la relación alma-cuerpo, ha hecho una propuesta original, que él denomina «conformación pericóretica de cuerpo y alma», análoga a la pericóresis trinitaria y a la pericóresis Dios-mundo: diferenciación en la unidad y la comunidad, sin jerarquización entre un alma regidora y un cuerpo servidor (así se expresaba Barth). Alma y cuerpo ostentan el mismo rango jerárquico y realizan recíprocamente la misma función: «el cuerpo informa *su* alma tan decisivamente como el alma informa *su* cuerpo»<sup>81</sup>.

Del lado católico, es un filósofo, X. Zubiri, quien se ha ocupado del problema con mayor hondura y efectividad. Curiosamente (y debe suponerse que por pura coincidencia), su teoría coincide con la de Moltmann en el rechazo de un presunto primado del alma sobre el cuerpo. El pensador español no estima viable la reedición del hilemorfismo. 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 asaz 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 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 que naturalmente no obsta a su mutua complementariedad y co-determi-

<sup>80</sup> *Antropología teológica*, Salamanca 1970, 150.

<sup>81</sup> *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 261-267.

nación; entre ellos, subraya Zubiri, «no hay *unión*, sino *unidad* sistemática», que es más que la yuxtaposición e, incluso, que la mera unión<sup>82</sup>.

Huelga decir que la propuesta de Zubiri cubre escrupulosamente los repetidamente mentados *minimos antropológicos* de la fe. Aunque su valoración pende de la que se haga de la generalidad del sistema zubiriano, no hay duda de que representa una aportación sugestiva al problema planteado y puede servir de referencia a la reflexión teológica.

### III. EPÍLOGO: EL COMIENZO Y EL FINAL

Las teorías teológicas clásicas sobre los dos límites (inicio y término) de la condición encarnada del alma son hoy objeto de importantes revisiones. Por lo que toca al inicio, la tesis rahneriana de «la autotranscendencia activa»<sup>83</sup> parece una alternativa válida a la sentencia salomónica que dividía al hombre en dos mitades y encargaba a dos instancias distintas la respectiva causación del cuerpo (generación) y del alma (creación inmediata por Dios). En lo que atañe al término, la representación tradicional, que operaba con la doble premisa de un estado intermedio *extenso* entre muerte y resurrección y un alma separada como sujeto de ese estado, es desplazada por otras hipótesis, que tratan de sortear las dificultades que plantea la postulación de un alma desencarnada.

Las posiciones teológicas actuales en torno a los dos problemas son suficientemente conocidas para que necesitemos detenernos en ellas. Basten, pues, algunas acotaciones al respecto.

1. En primer lugar, la remodelación llevada a cabo en ambas cuestiones por la teología contemporánea procede de una preocupación común: el dato de la unidad sustancial alma-cuerpo (o espíritu-materia) debe ser tomado en serio y aplicado consecuentemente a los interrogantes fronterizos a que nos venimos refiriendo; desde él, y no desde ninguna otra consideración, han de ser atacados dichos interrogantes. De poco sirve rechazar virtuosamente todo dualismo antropológico y afirmar enfáticamente que alma y cuerpo son dos dimensiones inescindibles del hombre *uno* («corpore et anima unus, homo...»: GS 14,1) si a renglón seguido se descompone esa unidad al hablar de los dos momentos cruciales del origen y el fin de la existencia humana. Pues entonces la im-

<sup>82</sup> *Sobre el hombre*, 47-65, 456ss.; *El hombre*, 39-43; un buen resumen de la antropología zubiriana en LAÍN, 11-14; también I. ELLACURÍA, *Introducción crítica a la antropología filosófica de X. Zubiri*, en *Realitas* 2, 1976, 49-139.

<sup>83</sup> P. OVERHAGE - K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1961<sup>2</sup>.

presión que surge espontáneamente es que no estamos ante una auténtica unidad sustancial, sino ante un mero ensamblaje de dos piezas (relativamente) independientes. La repulsa del dualismo pierde credibilidad y la justificación especulativa del *homo corpore et anima unus* deviene una especie de misión imposible<sup>84</sup>.

No es, pues, un inmoderado afán de novedad lo que ha provocado el espectacular desmarque de las posiciones teológicas actuales respecto a las clásicas en nuestras dos cuestiones, sino una laudable voluntad de coherencia. De hecho, en torno a ambas cuestiones ha fraguado un auténtico *consensus theologorum*: la teoría de la autotranscendencia activa está incorporada a la práctica totalidad de los manuales postconciliares de antropología teológica y el número y calidad de los teólogos que cuestionan el estado intermedio es muy significativo<sup>85</sup>.

2. Una reciente monografía muestra que el concepto rahneriano de autotranscendencia activa es la versión teológica del concepto científico de «autoorganización»<sup>86</sup>; se trata, pues, de una categoría apta para el diálogo interdisciplinar de la teología con las ciencias profanas. Los reparos de que ha sido objeto últimamente<sup>87</sup> parecen tanto menos conclu-

<sup>84</sup> Numerosos especialistas (Tresmontant, Mundhenk, Saranyana, Pieper, Weber, Schneider, Greshake, Masset, etc.) han llamado la atención sobre las distorsiones que introduce en la antropología de Sto. Tomás su aserción del *anima separata*; cf. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, 332-334, con las notas 22 a 29.

<sup>85</sup> Cf. *La otra dimensión*, 358, nota 90; la lista continúa creciendo: A. SCHMIED, *Rückkehr zur Uebersetzung 'Auferstehung des Fleisches' und die Frage der 'Auferstehung im Tode'*: Theol. der Gegenwart (1986), 238-245; M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg 1986, 249-251, 275-280. En cambio, la nómina de teólogos actuales que sostienen la tesis tradicional es mucho más reducida: Pozo, Scheffczyk, Ratzinger, Finkenzeller, Ziegenaus (cf. KEHL, 275, nota 10). Es claro que las divergencias teológicas no son solubles por el expeditivo procedimiento de la votación mayoritaria; con todo, tampoco es lícito teológicamente minimizar el alcance de una tan ostensible diferencia de votos en una cuestión que, como la que nos ocupa, no está cerrada dogmáticamente.

<sup>86</sup> BOSS HARD, *Erschafft...*, 12-16.

<sup>87</sup> H. E. HENGSTENBERG, *Evolutionismus und Schöpfungslehre*: Intern. Kath. Zeitschr. Communio 3 (1988) 242-250; el autor critica, por de pronto, las descripciones rahnerianas de la materia como espíritu «contraído» o «congelado» (*eingegrenzter, gefrorener Geist*) y del espíritu como lo que «libera» la materia de sus limitaciones (como *Entschränkung des Beschränkten*). Supuestas tales descripciones, arguye Hengstenberg, la materia puede ya «descongelarse» hacia el espíritu, pero a condición de que el espíritu se «autocongele» en la materia. Mas con todo ello, estima nuestro autor, se está olvidando el genuino concepto de creación, que es *productio ex nihilo, sine motu*, y no mutación de algo previamente dado merced a su autodevenir.

yentes cuanto que la posición de Rahner puede reivindicar en su favor una sólida continuidad con la línea del pensamiento tomista. Es éste un aspecto de la cuestión que ha pasado prácticamente desapercibido. Al objeto de llamar la atención sobre él, me permito citar literalmente dos textos ilustrativos, uno de un ilustre tomista, otro del propio Tomás de Aquino:

«No se deben prever para el hombre, mixto ontológico esencialmente uno, dos acciones constitutivas de su ser, por más que sea preciso un doble principio. No hay acción de la naturaleza por una parte, y acción divina por otra. No hay generación del cuerpo, creación del alma, infusión del alma en el cuerpo. Un tal modo de hablar, que es corriente incluso en Sto. Tomás, es una concesión al lenguaje antropomórfico... En realidad hay generación del compuesto, y el término de esta generación es el compuesto mismo, y no sólo el cuerpo. *Homo generat hominem*»<sup>88</sup>.

«In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et anima a creante quasi corpori adquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam»<sup>89</sup>.

3. Por lo que se refiere al estatuto ontológico del alma al término de la existencia temporal, sería deseable distinguir con precisión dos cuestiones: la doctrina de la inmortalidad del alma y el problema del estado intermedio. El rechazo de éste no tiene por qué inferir la negación de aquélla. Y a la inversa: la definición dogmática del alma inmortal (DS 1440) no impone necesariamente la asunción del *anima separata* en un presunto estado intermedio<sup>90</sup>. Por fortuna, la actual literatura teológica —no sólo católica, sino incluso protestante— parece haber superado la formulación antinómica *inmortalidad-resurrección*, que había estado de moda hace algunos lustros. Ningún autor católico pone en duda la inmortalidad del alma; pero además (lo que es más importante, al suponer una cierta novedad) entre los teólogos protestantes crece de día en día el número de los que se expresan sin inhibiciones en favor de esa tesis,

<sup>88</sup> A. D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, París 1945, 121.

<sup>89</sup> *De Potentia*, q.3 a.9 ad 20.

<sup>90</sup> *La otra dimensión*, 327-330. No estoy muy seguro de que el documento vaticano citado *supra*, nota 33, distinga con nitidez las dos cuestiones; en él parece leerse entre líneas que el abandono de la teoría tradicional sobre el estado intermedio implicaría la negación de la inmortalidad del alma. Ciertamente eso es lo que ocurrió en algunos —no todos— teólogos protestantes. Pero no entre los católicos.

mientras que la tesis contraria (la muerte como *Ganztod*, o «muerte total») pierde partidarios rápidamente <sup>91</sup>.

Así pues, también aquí podemos hablar hoy de consenso, pero esta vez entre católicos y protestantes. Los puntos sobre los que se verifica tal consenso, formulados aforísticamente, son los siguientes:

a) Una inmortalidad sin resurrección es un enigma metafísico. Una inmortalidad *natural* del alma en un hipotético *status naturae purae* es, además, un enigma teológico.

b) Una resurrección sin inmortalidad —esto es, desde la «muerte total»— envuelve una contradicción: Dios «resucita» (=crea *ex nihilo*) a otro ser humano (numéricamente distinto del que murió, pues se supone que éste murió *totalmente*), que sin embargo es *el mismo* que se daba por totalmente muerto.

c) Una inmortalidad del alma *desencarnada* a lo largo de un eventual estado intermedio es difícilmente compatible con el dato dogmático de la unidad sustancial alma-cuerpo.

d) En la actual economía histórico-salvífica, la inmortalidad debe ser entendida como condición de posibilidad de la resurrección <sup>92</sup>. En este sentido, puede hablarse de una inmortalidad que es *don* sobrenatural, y no mera *cualidad* o condición natural.

Universidad Pontificia.  
Salamanca.

---

<sup>91</sup> En el primer grupo se encuentran Bultmann, Thielicke, Tillich, Ebeling, Trillaas, el último Althaus, Pannenberg, etc. (cf. las referencias en *La otra dimensión*, 339, notas 47 a 53; cf. también el libro de HEIDLER citado *supra*, nota 29). Entre los patrocinadores actuales de la «muerte total» no conozco más teólogo distinguido que E. JÜNGEL, *Der Tod als Geheimnis des Lebens*, en *Grenzerfahrung Tod*, Frankfurt a.M. 1978, 9-40 (p. 28); ID., *Tod*, Stuttgart 1977, 140.

<sup>92</sup> RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988, 149-151.

