

¿Dirección o asociación entre alma y cuerpo? ¿Inmortalidad?

Propuestas de algunos pensadores españoles

Juan Fernando Sellés *

Resumen: En este trabajo se estudian las siguientes propuestas sobre la relación entre el alma y el cuerpo de estos pensadores españoles: el fideísmo de Unamuno, la amalgama de Ortega y Gasset, la visión totalizante de Zubiri, la macla de Julián Marías, el corporalismo de Laín Entralgo, el sustancialismo de Millán-Puelles y la distinción real de L. Polo.

Palabras clave: alma, cuerpo, relación, Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías, Millán-Puelles, Polo.

Abstract: In this paper we study the following proposals on the relationship between the soul and body of these Spanish thinkers: the fideism of Unamuno, the amalgam of Ortega y Gasset, the totalizing vision of Zubiri, the mixture of Julian Marías, the corporatism of Laín Entralgo, the substantialism of Millán-Puelles and the real distinction of L. Polo.

Key words: soul, body, relationship, Unamuno, Ortega, Zubiri, Marías, Millán-Puelles, Polo.

* jfselles@unav.es

Universidad de Navarra. Navarra, España.

Planteamiento

a) *¿Dualismo, monismo o unión alma-cuerpo?* Como es sabido, la concepción filosófica sobre el hombre a lo largo de la historia del pensamiento occidental se puede resumir en tres tesis divergentes, las cuales han admitido diversas variantes –y matices por parte de los autores que las han suscrito–: 1ª) El dualismo: el hombre está conformado por dos dimensiones que son no sólo heterogéneas, sino también enteramente irreconciliables: alma y cuerpo (ej. Descartes). 2ª) El monismo: que admite dos vertientes: a) la materialista: el hombre se reduce a cuerpo (ej. Marx, Nietzsche, Freud...); b) la espiritualista: el hombre es exclusivamente su alma (ej. Platón). 3ª) Unión. El hombre es un compuesto armónico de alma y cuerpo, armonía que puede sufrir alteraciones y que se quiebra con la muerte. Dentro de esta propuesta se han dado dos perspectivas: a) La que podemos llamar ‘directivista’: el alma es el ‘acto’ que activa, dirige, gobierna al cuerpo, el cual es ‘potencial’ (ej. Aristóteles, Tomás de Aquino...); b) La que se puede denominar ‘asociativista’: cuerpo y alma son dos elementos que forman un ‘sistema’ o ‘estructura’ y que interactúan mutuamente (ej. Zubiri, Laín Entralgo...).

Como también es sabido, de los pareceres anteriores, el tercero, el de la unión alma-cuerpo, ha sido el más comúnmente aceptado a lo largo de la tradición filosófica, y esto por la sencilla razón de que la mayoría de los autores han entendido el significado de los dos términos del problema: el de ‘cuerpo’, que es claro, y el de ‘alma’, que significa, sin más, vida. De ahí que los defensores de este parecer sostuvieran ancestralmente que los vegetales y animales también cuentan con un alma específica. Otra cuestión es que en el caso del hombre, ese principio vital se agote o no vivificando al cuerpo, como en aquellos otros vivientes, o que dé para más, es decir, si es subsistente al margen de la corporeidad, tema al que se aludirá más abajo. De modo que como a nadie le choca que él mismo esté vivo, tampoco le ha chocado llamar ancestralmente a esa vitalidad ‘alma’, pues es claro que no es lo mismo el cuerpo que la vida, puesto que caben cuerpos sin ella: precisamente los muertos.

b) *¿Dirección o asociación?* Dejando al margen los dualismos y los monismos a la hora de interpretar al hombre, vamos a atender en lo que sigue a la tercera perspectiva, y dentro de ella, vamos a intentar revisar cuál de sus dos facetas –la ‘directivista’, o la ‘asociativista’– es más correcta, por qué lo es, y qué implicaciones conlleva cada una de ellas.

En una primera apreciación, parece que la primera versión –la ‘directivista’– adopta un arquetipo explicativo de orden jerárquico, hegemónico, piramidal, mientras que la segunda –la ‘asociativista’–, parece seguir un modelo más bien democrático, cooperativista, asociacionista. Con una mirada un poco más atenta, se echa de ver que la primera es ‘seleccionista’, mientras que la segunda es ‘coleccionista’, es decir, la primera explica al hombre sosteniendo que en él no todo

vale lo mismo ni todo está en el mismo plano; más aún, que tal es la importancia de una de sus dimensiones que ésta se puede dar incluso al margen de la otra; en cambio, la segunda postura defiende que todos los elementos son tan importantes que, de carecer de alguno de ellos, no se puede hablar de hombre. Con todo, ambas posiciones tienen algo en común, a saber, que toman los conceptos de ‘hombre’ y de ‘persona’ como sinónimos y, en consecuencia, una y otra llegan a una misma conclusión de fondo: tras la muerte no se puede hablar de persona o de hombre.

No obstante, para la posición ‘seleccionista’, el último desenlace parece menos aporético que para la ‘coleccionista’, porque si esta última mantiene que sólo con la suma de todos los elementos humanos cabe hablar de hombre o de persona, es claro que la muerte será ‘muerte total’, y que tras ella no cabrá hablar de nada de lo humano, mientras que para la primera, con la muerte todavía cabe hablar algo: de alma, y como admite que ésta es superior al cuerpo, entonces no todo parece perdido, sino sólo lo inferior. A la par, como los defensores de ambas concepciones suelen ser creyentes –para más señas cristianos–, contando con la revelación divina aceptan que el cuerpo resucitará merced al poder divino. La distinción entre ambas en este punto estriba en que, para los primeros, se resucitará al final de los tiempos (respetan, por tanto, la llamada ‘escatología intermedia’), y sólo con tal resurrección se podrá hablar de hombre o de persona (ej. Tomás de Aquino), mientras que la opinión de los segundos es dispar, pues unos suspenden el juicio filosófico respecto de la vida post mortem, reservando la solución de ese asunto exclusivamente a la sola fe (ej. Zubiri), mientras que otros tienden a afirmar que la resurrección será inmediata tras la muerte (ej. el segundo Laín Entralgo). En fin, estamos ante una aporía de doble hilo: si la persona humana es o no un compuesto de diversas dimensiones, y si es inmortal. Vamos a intentar atar todos los cabos para solucionarla y, para ello, atendamos por orden de antigüedad a las antropologías de algunos de los mejores pensadores españoles del s. XX.

1. Del fideísmo de Unamuno a la amalgama antropológica de Ortega

a) *Una tesis de Unamuno como precedente de la escuela madrileña.* Este literato español de fines del s. XIX y principios del s. XX escribió que el “yo, el que piensa, quiere y siente, es inmediatamente el cuerpo vivo, con los estados de conciencia que soporta (y los produce, habría que añadir); es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente” (Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona*, 1995). Como se puede apreciar, para este autor es difícilmente comprensible el alma –que sin duda admite– sin el cuerpo, pues, según él, el alma canaliza todas sus actividades a través del cuerpo humano. Para él, la muerte es la pérdida del sentido de la vida. Pero añade que el hombre guarda un anhelo de inmortalidad. Con esto se echa de ver que no puede sostener teóricamente la inmortalidad del alma humana, la cual relega al deseo.

Don Miguel de Unamuno consideró, además, que la razón es enemiga de la vida. Por tanto, según este parecer, el anhelo de inmortalidad no puede ser racional, sino vital o voluntario. De modo que, cerrada la puerta a la inmortalidad por vía teórica, la dejó abierta a través de la fe sobrenatural, pero como se trata de una fe que no casa con la razón humana, se puede hablar de una fe fiducial. Esta mentalidad, netamente luterana, Unamuno la tomó de Kierkegaard, pues al español se le considera el descubridor del pensador danés cuando éste era todavía un desconocido en Europa. En efecto, su antagonismo entre razón y fe recuerda la central oposición del escritor de Copenhague. Y, como los de aquél, los escritos unamunianos son asistemáticos, existenciales, trágicos. Además, como para aquél, dado que la fe es entendida por Unamuno en conexión con la voluntad, no con la razón incurre en fideísmo.

b) *La constitutiva circunstancialidad del hombre según Ortega*. Este gran ensayista hispano escribió que “la persona humana es una entidad polarizada. Se compone de cuerpo y de alma, cuyas formas externas constituyen los dos polos de la personalidad. Esto permite tomar al ser humano por uno de ellos, situándolo en primer término, mientras el otro queda semioculto, latente o esfumado. Y hay, en efecto, épocas corporalistas que se fijan del hombre, sobre todo, en su carne, al paso que otras no ven en la carne sino el espejo del alma” (Ortega y Gasset, Estudios sobre el amor, 2004). Para Don José Ortega y Gasset son, pues, dos las dimensiones de la ‘persona’, y aunque aquí no nos dice que una pueda sobrevivir sin la otra, se sobreentiende que no se puede hablar de ‘persona’ a falta alguna de ellas.

Además, Ortega acuñó un leitmotiv para designar al hombre: ‘yo soy yo y mis circunstancias’, es decir, no concibió que la vida del yo se pudiera explicar al margen de sus derroteros biográficos espacio-temporales (de manera similar a la concepción de Dilthey y Heidegger) fecundados por todo tipo de hechos sociales, políticos, culturales, históricos, técnicos, etc. “La vida individual o personal consiste –según Ortega– en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia –lo que solemos llamar mundo–” (Ortega y Gasset, 1980). Esto, sin duda, es obvio, en la presente situación humana, pero cabe preguntar si es radical, es decir, si la ‘circunstancialidad’ es constitutiva del ser humano. Su respuesta es que “la circunstancia es el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 50), o también, que el hombre es “ser en la circunstancia” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 51); su “vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 54).

Aunque Ortega diese más importancia a la vida humana que a las circunstancias, la clave de su leitmotiv es la ‘y’ copulativa, pues, para él, el yo no es sin las circunstancias. Dentro de lo circunstancial ocupa un puesto emergente la sociedad. Por eso escribió que “el ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad. Pero también la inversa

es verdad” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 252). Esta afirmación lleva consigo que “las ideas (para Ortega las ‘creencias’ son también ideas) sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos –en suma, sobre lo que es la vida– es lo que más hondamente nos constituye y cabría decir, lo que somos... La mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 264), sino que es herencia social. Lo que precede indica que el ser que el hombre tiene un componente externo incuestionable.

Para Ortega el hombre puede dejar de mirar al mundo, ejercer una torsión radical y ‘ensimismarse’ o meterse dentro de sí, ya que tiene un ‘sí mismo’, un ‘chezsoi’. El problema es si puede darse tal intimidad al margen del mundo circundante. Una respuesta afirmativa a esta cuestión es difícilmente conciliable con lo que defiende Ortega, a saber, que el fin del hombre no es la contemplación, sino la acción: “el destino del hombre es, pues, primariamente, acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 31). Que esta tesis es opuesta a la clásica griega y medieval es patente. Según ella el yo habrá que describirlo como ejecutor de acciones, pero ¿qué sucede con el hombre que no ejerce ninguna acción? Además, si se ha considerado tradicionalmente que la inteligencia es una cualidad distintiva del ser humano, dado que para Ortega, la clave humana no es el pensar sino el vivir (“el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 34)), tiene que afirmar que “el hombre no está no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 32). Desde luego que, como él afirma, “el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 33), pero eso comporta que se parte de ser hombre. En cambio, para él este extremo no es claro, pues para Ortega el hombre no es radicalmente homo sapiens, sino homo insciens o insipiens, porque “el hombre es primaria y fundamentalmente acción” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 36). No es que Ortega divinice la acción sin contemplación, sino que subordina la contemplación a la acción.

Tras lo que precede, uno puede preguntar si la vida, afirmada por Ortega como la realidad radical humana (“la vida no es sino el ser del hombre” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 51)) se puede asimilar a lo que el pensamiento clásico denominó ‘alma’. Una respuesta suya parece afirmarlo: “el hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido –repárese, sólo en este sentido– sólo es su cuerpo... El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo... El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 81). Aquí parece distinguir entre ‘ser’ y ‘estar’, a la par que sostener que el hombre, más que ‘ser’, ‘está’ en un cuerpo. Considera que al cuerpo como ‘instrumento’, pero añade que “sin él no podría vivir” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 131). Ahora bien, ¿no compromete

esta afirmación la inmortalidad? Por lo demás, por encima (o por debajo) de las acciones vitales humanas, Ortega admite otro tipo de actos: emociones, sentimientos, deseos, que son los actos de lo que él llama alma. Y aún en un plano más profundo coloca otra clase de actos humanos: los íntimos, que son los propios del espíritu, donde sitúa a la voluntad y al pensamiento, los aspectos más altos, según él, del psiquismo humano. Según esto, se pueden distinguir, en la propuesta de Ortega, tres ‘yoes’: el de la vitalidad psicocorporal, el del alma y el espiritual o mental. De admitir esta terna, en cualquier caso, se puede seguir preguntando: ¿acaso la persona se reduce a tales actos?, ¿se identifica con esos ‘yoes’?, ¿a alguno de ellos?, ¿se resuelve en pensamiento y voluntad?

En otro lugar Don José indica que “la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 142). ¿Significa esto que el alma –en el hombre y más en la mujer– no puede darse sin el cuerpo? En otra parte se lee: “Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza” (Ortega y Gasset, 1980, pág. 162). Esto no indica que tras la muerte el hombre no sea, sino que es sin cambio. Ahora bien, si Ortega ha admitido que “la realidad del hombre es histórica” (Álvarez Gómez, 2003), ¿no queda un problema por resolver, a saber, el hombre es hombre más allá de la historia?

2. De la macla de Zubiri y a la concepción englobante de Marías

a) *La macla Zubiri*. En la misma línea de Ortega, Xavier Zubiri defenderá que ‘el hombre no es nada sin cosas’ (Zubiri, *El hombre y Dios*, 1984), o también, ‘el hombre es religación a ellas’. Pero esta vinculación zubiriana es mucho más compleja que la orteguiana. ‘Macla’ es una palabra tomada del vocabulario de la química, que significa que dos elementos se unen de tal manera que dan lugar a un tercero distinto de los precedentes. Tal vez sirva este vocablo para sintetizar la concepción zubiriana del hombre. Para designar al hombre, acuñó la expresión “sustantividad en propiedad” (Zubiri, 1982). Atendamos primero al primer término de esta fórmula y, más adelante, al segundo.

‘Sustantividad’ significa, según Zubiri, que el hombre es una ‘estructura’, una unidad de ‘subsistemas’ que tienen entre sí ‘una relación de codeterminación’, es decir, que ni son ni pueden explicarse por separado. Con palabras zubirianas: “el hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales. Pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural. Cada sustancia tiene de por sí sus propiedades, pero la estructura les confiere una sustantividad única” (Zubiri, 1982, pág. 73). Lo que precede implica –por continuar con las palabras del autor– que el alma, “la psyché no es simple ‘espíritu’, esto es, algo meramente dotado de inteligencia y voluntad... No es que la psyché carezca de estas notas, sino que la psyché es algo

que desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (es decir, en el orden constitutivo) vertida a un cuerpo... El alma es estructuralmente corpórea” (Zubiri, 1982, págs. 74-75).

Por lo que precede cabe entender que este autor hablara de ‘inteligencia sentiente’, en el sentido de que en el hombre la inteligencia no lo es al margen de los sentidos ni éstos al margen de aquélla: “todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado inteligencia sentiente” (Zubiri, 1982, pág. 112); “inteligencia y sentir constituyen una facultad una y única en cuanto facultad” (Zubiri, 1984, pág. 36). En suma, para Zubiri, “no es que el alma ‘tenga’ un cuerpo o que el cuerpo ‘tenga’ un alma, sino que el alma ‘es’ corpórea y el cuerpo ‘es’ anímico” (Zubiri, 1982, pág. 76).

En cuanto al segundo término de la fórmula zubiriana con la que describió al hombre –‘en propiedad’–, ésta denota que ‘yo soy mío’: “soy mismo porque soy mío. Y en eso consiste ser persona: es ser estructuralmente ‘mío’” (Zubiri, 1982, pág. 82). Esta capacidad de autoposesión es la propia de la inteligencia, y “en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad” (Zubiri, 1982, pág. 126). De manera que, a distinción de los clásicos pensadores medievales, lo distintivo del hombre para Zubiri ya no es el ‘ser’ (actus essendi, en expresión de aquéllos), sino el ‘tener’ o ‘poseer’ (al que aquéllos denominarían essentia), aunque, para Zubiri, lo primero poseído sea el ‘sí mismo’: “el hombre tiene como forma de realidad esto que he llamado suidad, el ser ‘suyo’” (Zubiri, 1984, pág. 48). El hombre se posee, se tiene. Su realidad es ‘suya’. Esto significa que “le pertenece a sí mismo en tanto que realidad” (Zubiri, 2005, pág. 8).

Como es obvio, la anterior concepción ofrece problemas si se plantea en distintos periodos del ser humano, pues, ¿qué posesión o dominio sobre sí tiene un embrión, un deficiente extremo, un enfermo en estado de coma o una persona normal y corriente durante el sueño o la pérdida de la conciencia? Tampoco a Zubiri le pasó por alto esta aporía, y dijo, por ejemplo, que “ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización” (Zubiri, 1984, pág. 50). Por tanto, si “el hombre es persona por poseer inteligencia sentiente” (Zubiri, 1984, pág. 81), como no se puede hablar en el proceso inicial embrionario ni de inteligencia ni de ‘personidad’, la cual para él equivale a ‘persona’, no cabe hablar de persona. De otro modo: si “el hombre está ocupado en hacerse persona” (Zubiri, 1984, pág. 101), es porque naturalmente todavía no lo es. Pero si no lo es, ¿por qué alberga el deseo de serlo, ya que, de hecho, los animales no guardan tal

pretensión? De manera que la concepción zubiriana del hombre ofrece no sólo dificultades de cara a la vida posthistórica, sino también en la presente situación.

Por lo demás, para Zubiri, “el Yo es el ser de la persona” (Zubiri, 1984, pág. 56), es decir, el “yo es el ser de la realidad humana” (Zubiri, 1984, pág. 59). Pero es claro que muchas personas no pueden ni decir ni verse como ‘yo’ en muchos periodos de su vida –basta pensar en las tesituras vitales aludidas–. ¿Quiere esto decir que a falta de ‘yo’ hay que indicar que se da privación de ‘persona’?, ¿seguro que la persona que se es se identifica con el yo? Zubiri se cura en salud y declara que “un recién nacido es hombre, y no es Yo, no tiene el acto del Yo. No es lo mismo, pues, la realidad del hombre que el Yo”. Con todo, ha identificado el ‘yo’ con la ‘persona’, y lo volverá a hacer: “el Yo lo es ‘cada cual’” (Zubiri, 2005, pág. 31)... Por si esto fuera poco, Zubiri arroja todavía un poco más de leña al problema antropológico al afirmar que “la persona se va haciendo al ir ejecutando acciones” (Zubiri, 1984, pág. 75). Ahora bien, ¿quiere esto decir que quien no ha ejecutado ninguna acción no es persona?, ¿cómo puede surgir lo superior de lo inferior, la persona de sus acciones?, ¿cómo educir lo perfecto desde lo imperfecto? Claramente este modelo explicativo es moderno, pues hace surgir el resultado final del desencadenamiento espontáneo de lo imperfecto, pero esta concepción no es aristotélica, pues la del estagirita sostenía que el ‘acto’ es previo y condición de posibilidad de la activación o perfeccionamiento de lo ‘potencial’. Tampoco es medieval, según el cual ‘el obrar sigue al ser’. Pero ¿es coherente hacer surgir lo superior de lo inferior o carece esto de justificación?

En síntesis, para Zubiri, “la realidad humana es una unidad de sustantividad, esto es, es una unidad primaria y física de sus notas, un sistema constructo de notas. De estas notas unas son de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico (por ejemplo, la inteligencia)” (Zubiri, 1982, pág. 89). El hombre es un compuesto, pero ya no de acto y potencia (como para Aristóteles y sus comentaristas medievales), sino de ‘subsistemas’ que forman un único ‘sistema’; “no se trata de dos sistemas ‘unificados’, sino de un ‘único’ sistema, el sistema de la sustantividad humana” (Zubiri, 1984, pág. 39), en el cual “el organismo es tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana... La psique es también sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana... El hombre, pues, no ‘tiene’ psique y organismo sino, que ‘es’ psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna; sólo la tiene el sistema” (Zubiri, 1982, pág. 90).

De acuerdo con lo que precede, Zubiri pone en tela de juicio la inmortalidad del alma humana, pues “no se puede hablar de una psique sin organismo. Digamos de paso, que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera” (Zubiri, 1982, pág. 90). En otro lugar añade: “algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé

lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma” (Zubiri, 2005, pág. 6). Pero es claro que tanto la filosofía clásica como la doctrina cristiana admiten la supervivencia del alma tras la muerte del cuerpo. El cristianismo defiende, además, la escatología intermedia, y la resurrección de los cuerpos al final de los tiempos por el poder divino. Pero, para Zubiri, muerto el cuerpo, muerta la sustantividad humana y, por ende, lo que sostiene la doctrina cristiana acerca de la supervivencia del alma no puede casar con su antropología, la cual no está abierta a ella, porque los dos ‘subsistemas’ humanos son entendidos como inseparables o inexorablemente vinculados.

Al sistema unitario humano Zubiri lo llama curiosamente ‘organismo’ (no ‘psiquismo’), y piensa que el hombre no es psique ‘y’ organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente ‘psique-de’ este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente ‘organismo-de’ esta psique. Se trata de un modelo ‘asociacionista’ en el que “la psique es desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico” (Zubiri, 1984, pág. 41). Zubiri habla de ‘interdependencia’ o ‘solidaridad’ entre los dos miembros del sistema, pero si la realidad es la del sistema, no la de ellos, tal vez sea mejor hablar de ‘macla’. Según esta mezcla o fusión, “todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente”, es decir, “la actividad humana es unitariamentepsico-orgánica en todos, absolutamente en todos, sus actos” (Zubiri, 1984, pág. 43). De tal manera que, según esto, dicha unidad humana es “tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la psique y de otro el organismo”. Ahora bien, si se acepta que la persona humana no lo es al margen de su cuerpo, no es extraño que un autor como Laín Entralgo, ‘radicalizando zubirianamente a Zubiri’ haya acabado afirmando que ésta es exclusivamente su cuerpo. ‘Quien siembra vientos...’.

Por otra parte, si en el hombre todo es estructural, y la unión de éste con la realidad cósmica también lo es, lo será asimismo su unión con Dios. De modo que si no se puede hablar del hombre sin Dios según esta visión estructuralista, en rigor, ¿qué autoriza a hablar de Dios al margen del cosmos y del hombre? Por eso Zubiri sostuvo que “la creación es una verdad de fe pero no de razón... (asimismo lo serán la) omnipotencia, providencia y misericordia. Estas son verdades de fe, pero no de razón” (Zubiri, 1984, pág. 153). Sin embargo, la revelación y la doctrina cristiana admiten no sólo que el hombre es inmortal y que esta verdad se puede descubrir de modo natural (sin la ayuda de ellas), sino también que la creación y tales atributos divinos los puede alcanzar el conocimiento natural humano sin ayuda de la revelación divina y de la fe sobrenatural. De modo que la propuesta zubiriana no sólo ofrece problemas filosóficos irresolubles en puntos

centrales, sino que también se muestra incompatible con la revelación y la doctrina cristiana en puntos no menos capitales.

b) *La concepción englobante del ser humano según Marías*. Como es sabido, Julián Marías guarda una deuda ineludible con la filosofía de Ortega. Según su sentencia “yo no soy corpóreo, sino que estoy corpóreo; y todavía mejor... estoy corporalmente” (Marías, *Antropología metafísica*, 1973), se podría pensar que, para Marías, la persona es el alma. Asimismo, cuando escribe “yo soy irreductible a todo, empezando por mi cuerpo y mi alma” (Marías, 1973, pág. 35), según esto, la persona parece algo más que esos dos elementos de los que hablaba la tradición filosófica. Esto también parece estar ratificado por otra sentencia suya: “el hombre es persona, pero no todo en él es personal” (Marías, 1994, pág. 12). No obstante, afirmó también que “yo no soy sin mi cuerpo” (Marías, 1973, pág. 136). Ahora bien, ¿se compagina esta afirmación con las precedentes?, ¿equivale esto a sostener que sin el cuerpo la persona no es? En otro lugar afirma que “este alguien corporal es lo que por lo pronto entendemos por persona” (Marías, 1973, pág. 42), lo que lleva a preguntar si también se puede entender a alguien como persona cuando no tenga cuerpo, o si se trata sólo de un modo de entender en una primera apreciación, pero que no es ni riguroso ni definitivo. La respuesta será seguramente que la persona no se reduce a cuerpo, pues este autor no reduce la persona ni siquiera al yo: “yo soy una persona, pero ‘el yo’ no es la persona” (Marías, 1973, pág. 43), lo cual está en parangón con su sentencia “el hombre no es naturaleza, pero tiene naturaleza” (Marías, 1973, pág. 89), lo cual es un indudable acierto.

Julián Marías admitió además que la persona es creada directamente por Dios. No aceptó, en cambio, la definición clásica de Boecio sobre la persona, porque ésta admite la noción de ‘sustancia’, la cual fue pensada para describir las cosas, pero la persona, según este autor, no es un qué sino un quién. Afirmó con Ortega, en cambio, que “el hombre necesita, para ser él, lo que no es, sino que es su circunstancia” (Marías, 1973, pág. 201). En efecto, la ‘circunstancialidad’, el ‘estar’, es, para Marías, esencial a la vida humana, que es corpórea, ‘encarnada’, ‘instalada’. Con todo, aventajó a Ortega al considerar que “la vida tampoco es ‘biografía’ o ‘trayectoria biográfica” (Marías, 1973, pág. 58), “el hombre está ‘en’ el tiempo” (Marías, 1973, pág. 255), “está haciéndose de tiempo” (Marías, 1973, pág. 230), lo cual parece dar a entender que la persona no se reduce al tiempo; tampoco al cosmos. Ahora bien, ¿quiere esto decir que la persona es inmortal? Veamos con más detenimiento cómo enfoca Marías el problema de la muerte.

“No es mi vida la que desemboca inexorablemente en la muerte; es el hombre que soy yo” (Marías, 1973, pág. 265), afirma, y añade: “la tentación más probable es reducir la muerte humana a la muerte corporal o biológica; la segunda tentación es suponer una realidad distinta en el hombre –su ‘alma’ o ‘espíritu’–, cosa o sustancia pero no material, que no moriría, que estaría

‘exenta’ de la muerte. Creo que ambas posiciones son fenomenológicamente inaceptables, que ambas son infieles a la realidad tal como la encuentro, tal como efectivamente se me presenta” (Marías, 1973, pág. 267). Según esto cabe preguntar: ¿quien muere es el hombre entero, es decir, se trata de una ‘muerte total’?, ¿o más bien se puede hablar de dos tipos de muerte, la corpórea y la personal? Su respuesta dice así: “la muerte personal es enteramente ininteligible desde la biología, porque yo soy absolutamente irreductible a mi cuerpo –tan absolutamente como soy corpóreo–” (Marías, 1973, pág. 269). Pero esta afirmación es antagónica y lleva al lector a la perplejidad. En efecto, si se dan dos tipos de muerte, ¿hay que afirmar que la corporal no afecta a la personal? Y si ‘yo soy corpóreo’: ¿con la muerte se pierde sólo el ‘tener’ o también el ‘ser’?

La respuesta de Julián Marías a los precedentes interrogantes no parece conjurar la perplejidad: “la muerte es la pérdida radical de la circunstancia, el desvanecimiento del mundo, por lo menos de este mundo... Es la pérdida de la corporeidad... No se trata de perder una cosa que se tiene –yo no me limito a ‘tener’ cuerpo,... sino que ‘soy’ corpóreo, aunque no soy mi cuerpo, sino que el cuerpo es mío–, sino a perder la instalación en que uno se encontraba. Morir es ser expulsado de la instalación corpórea; y como la mundaneidad acontece precisamente en esa forma... esa ‘expulsión’ altera radicalmente mi instalación mundana, y por consiguiente mi carácter circunstancial. Pero como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella –frente a todo idealismo y todo ‘realismo’ subrepticio del ‘alma’–, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical” (Marías, 1973, pág. 273). Pero si afecta intrínsecamente al alma, ¿quiere esto decir que con la muerte ella ya no sea como no es el cuerpo? “‘Lo que’ yo soy es mortal, pero ‘quien’ yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo, porque mi vida es la realidad radical” (Marías, 1973, pág. 276). Aquí parece atisbarse en Marías un esbozo de distinción real entre esencia y acto de ser en el hombre, de tal manera que la muerte afectaría a la esencia humana, pero no al acto de ser. Con todo, no dice que el quién ‘sea inmortal’, sino que ‘consiste en pretender ser inmortal’. Con todo, ¿es este deseo o pretensión de inmortalidad suficiente para afirmarla?

Marías distingue tres niveles en la vida humana: a) una que hace más referencia a la herencia biológica y al encuadramiento social; b) otra de orden psíquico; c) una tercera de nivel personal. La muerte afecta, desde luego, al primer y segundo nivel. Pero ¿qué sucede con el tercero? Debe en cierto modo sentirse afectado, porque este autor sostiene que “la persona humana es alguien corporal, sin omitir el sentido de ninguno de los dos términos” (Marías, 1994, pág. 19). Sin embargo, esta expresión globalizante acarrea patentes problemas, porque si la persona humana, aunque no se reduzca al cuerpo, tipología sexual, biografía, tiempo, espacio, circunstancias..., no obstante los requiere, difícilmente se puede dar razón de la persona al margen de ellos. No

obstante, en el mismo legado de Marías se insinúa la solución a este problema, a saber, una tenue distinción entre ‘persona’ y ‘hombre’: “ser persona no implica que todo lo humano sea personal. Puede oscilar entre ser una fracción sumamente reducida y constituir un máximo de realidad. Esa proporción sería lo más característico de cada uno, y en un sentido diferente de cada forma de sociedad o cada época” (Marías, 1994, pág. 54). En otro lugar sentencia escuetamente: “no todo lo humano es personal” (Marías, 1994, pág. 127). También cuando habla del amor distingue entre lo que él llama ‘mismidad’ de la persona, al que se refiere el amor, y las cualidades de ésta. Con todo, esas distinciones no acaban de eludir el modelo ‘totalizante’ y, además, quedan empañadas por otras expresiones suyas tales como: “la persona humana es alguien corporal” (Marías, 1994, pág. 19).

Sin embargo, si el problema antropológico de este autor queda referido al final de la vida humana, Marías supera el problema zubiriano sobre el origen de la misma, pues afirma que la “persona es desde el principio” (Marías, 1994, pág. 38), “el niño empieza por ser persona” (Marías, 1994, pág. 47), aunque a veces sus expresiones respecto de este tema no sean tan clarificadoras: “el niño, desde muy pronto –meses, acaso semanas, con variaciones que dependen de la genética y mucho más de las formas de convivencia– empieza a ser alguien” (Marías, 1973, pág. 37).

3. Del dualismo del primer Laín al monismo corporalista del segundo

Don Pedro Laín Entralgo contó con el influjo antropológico de Unamuno, Ortega, Marías y, fundamentalmente, de Zubiri. Su antropología pasa por dos periodos netamente distintos. Al primero el mismo autor lo llamó ‘dualista’ porque admitió la dualidad alma-cuerpo, interpretando al hombre como un ‘centauro ontológico’. En el segundo, en cambio, mantuvo un materialismo corporalista, pues defendió que el hombre se reduce a su cuerpo.

a) El dualismo del primer Laín. En esta época Laín hablaba de “hiato entre el yo espiritual –la intimidad en que el hombre conoce y elige con lucidez, la ‘conciencia’ clara y deliberante– y el cuerpo” (Laín Entralgo, 1952, pág. 244). Es distintivo de este periodo el que el autor atribuya a la intimidad humana cualidades que no le pertenecen (razón, conciencia, memoria, voluntad, disposiciones afectivas, imaginación, tiempo, proyectar, preguntar, poseer, coincidir, convivir, soledad, sustantividad en propiedad...) junto con algunas otras que le cuadran mejor (libertad, vocación, ser, apertura a Dios, inabarcabilidad, proyecto, esperanza...). Con todo, en este tiempo –y por influjo de Zubiri–, pensó que más que de una unión entre lo espiritual y lo corporal en “el hombre todo lo biológico es mental y todo lo mental es biológico” (Laín Entralgo, 1962, pág. 497), de manera que, más que hablar de un ‘dualismo’, habría que decir que se trata de una especie de ‘macla’ more zubiriana. Ahora bien, al entender así al ‘hombre’ o a la ‘persona’ –que para él son

conceptos sinónimos—, cabe preguntar qué sucede con la muerte. Debido a la falta de distinción entre tales conceptos, Laín —como llevó a cabo Zubiri— se verá forzado a sostener que, tras la pérdida de la integridad del compuesto debida a la muerte del subsistema corpóreo, no cabe hablar de hombre o de persona.

b) *El monismo corporalista del segundo Laín*. Lo distintivo de esta nueva fase de su pensamiento, y frente al ‘dualismo’ de la primera, es el ‘monismo’, es decir, un materialismo corporalista sobre la concepción del hombre. En efecto, se refiere al hombre como ‘materia personal’ y defiende que todas las actividades humanas se explican cerebralmente; la inteligencia y las demás cualidades humanas son, dice, neurológicas. Es manifiesto que este neurologismo no está abierto al futuro posthistórico. “La realidad terrenal del hombre —escribió— es toda y sólo la de su cuerpo, específica y personalmente expresada en la estructura de éste y en sus propiedades estructurales. Desde el momento de la concepción hasta su muerte el hombre es todo y sólo su cuerpo, todo y sólo materia somática o personal” (Laín Entralgo, 1989, pág. 323).

Para dar el precedente giro, además del influjo de la visión ‘totalizante’ de Zubiri (Laín decía que su antropología era la ‘radicalización zubiriana de la antropología de Zubiri’), pesaron en Laín, por un lado, la concepción zubiriana de las fases tempranas del embrión humano, pues —como aquél— Laín consideró que “el cigoto no es persona en acto, pero sí en potencia, e incluso con una restricción: en potencia condicionada” (Laín Entralgo, 1997, pág. 13), y, por otro lado, sus lecturas evolucionistas sobre el proceso de hominización, así como las opiniones de algunos teólogos respecto de la resurrección. Según esto, el cuerpo humano sería una estructura morfológica y dinámica propia de la evolución que no requiere ningún ‘alma inmaterial’. Consideró, pues, que es el cuerpo el que piensa o quiere, y del que hay que predicar la libertad y la intimidad. Pero como el cuerpo está sometido a claras necesidades (biológicas, enfermedades, percances...) y, además, desaparece con la muerte, reducir el hombre a su cuerpo conlleva asumir una visión antropológica netamente pesimista, a menos que ésta se mitigue de algún recurso que sea extrabiológico.

A lo largo de todo este segundo periodo Laín seguirá defendiendo esta tesis: ‘mi cuerpo: yo’. Ahora bien, si ‘yo soy mi cuerpo’, consecuentemente, sin él no soy. Entendió al cuerpo como una estructura dinámica de la que predicó el pensar, el sentir y el querer: “soy cuerpo pensante y viviente, hombre de carne y hueso” (Laín Entralgo, 1991, pág. 244). Consideró que el hombre procede enteramente del universo por evolución. Con todo, como cristiano, aceptó la creación del cosmos, y por ende la del hombre, por parte de Dios, “pero me resisto a ver ese acto —añadió— como la infusión de una recién creada alma espiritual e inmortal en el genoma de un antropoide” (Laín Entralgo, 1991, pág. 261). Por lo demás, afirmó que, dado que el hombre, o la persona

humana, es su cuerpo, la muerte es ‘total’, es decir, que muere todo el hombre. No obstante, para compatibilizar esta tesis suya con el cristianismo, opinó que la resurrección del cuerpo tiene lugar inmediatamente después de la muerte, prescindiendo así de la doctrina cristiana acerca de la escatología intermedia. Al sostener esta hipótesis él mismo sabía que no se movía en el terreno de las evidencias, sino en el de las creencias, las cuales, por otra parte, son subjetivas, pues es claro que no casan con la revelación y con el magisterio eclesiástico.

Por otro lado, en este segundo periodo la tesis antropológica zubiriana de ‘sustantividad en propiedad’ se transformó en Laín en “yo soy lo mío” (Laín Entralgo, 1993, pág. 46), pues para él ‘persona’ equivale a ‘yo’, a ‘mi’ o mismidad. En definitiva, Laín Entralgo entendió al hombre –de modo parejo a Zubiri– como un ‘sistema’ de notas interdependientes (intimidad, libertad y responsabilidad, inteligencia, vida, apertura, conciencia, futurición...) todas las cuales atribuye al cuerpo humano: “un hombre es un cuerpo que se mueve en un mundo exterior y actúa sobre él según una pauta lícitamente denominable ‘conducta humana’... cuerpo al cual... atribuyo un mundo interior –pensamientos, sentimientos, intenciones...–” (Laín Entralgo, 1995, pág. 157); cuerpo en el que el cerebro tiene el protagonismo: “el cerebro es el intus del organismo humano y el lugar donde las actividades estructurales del ‘todo’ de éste –por tanto, su conducta– tienen su centro rector” (Laín Entralgo, 1995, págs. 191-192). En otro lugar añade: “el agente inmediato de la vida humana es el cerebro, y su agente próximo, la totalidad del cuerpo humano, holísticamente entendido, y su agente último, el dinamismo evolutivo del cosmos” (Laín Entralgo, 1997, pág. 23). Esto supone que, para el segundo Laín –como para Zubiri– “los actos corporales y los actos psíquicos no difieren en cuanto a su realidad” (Laín Entralgo, 1995, pág. 174).

En resumen, para el último Laín “la materia siente, entiende y quiere humanamente por sí misma sin necesidad de un principio superior a ella. Postulo asimismo un monismo dinamicista, radicalmente distinto del monismo materialista de los siglos XVIII, XIX y buena parte del nuestro, y, por supuesto, de cualquiera de las formas del dualismo antropológico” (Laín Entralgo, 1995, pág. 199). En definitiva, la conciencia humana, la intimidad, libertad, etc. son, para el segundo Laín, bioquímica y asuntos neuronales. Por lo demás, opinó que el cerebro humano es un misterio que se irá entendiendo progresivamente, aunque nunca en su completitud; es más, siempre será –declaró– un ‘enigma’. Estamos, pues, ante ‘una antropología integradora’, como la de Zubiri, no selectiva o directiva, pero con la peculiaridad de que ahora todos los ‘subsistemas’ entran a formar parte de un ‘único sistema’: el cuerpo humano. Por tanto, sí sobra hablar de ‘alma’, ‘espíritu’, ‘inmaterialidad’, etc., según esta nueva posición carece de sentido preguntarse filosóficamente acerca de la ‘inmortalidad’, a menos que ese tema se relegue en exclusiva a otra esfera, la de la fe, por lo demás, subjetivamente interpretada.

Dos propuestas de solución: una clásica de Millán-Puelles; y otra nueva pero de amplia base clásica: la distinción real entre persona, alma y cuerpo de L. Polo

a) *La inmortalidad del hombre según Millán-Puelles*. Don Antonio Millán-Puelles notó que ‘alma’ significa ‘vida’, y partió distinguiendo entre cuerpo y vida en estos términos: “se ha de admitir que, si se da la posesión de la vida, ello no se debe a la posesión de la materia..., sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es” (Millán-Puelles, 2008, pág. 38). Admitió, con Aristóteles y Tomás de Aquino, que la vida indica ‘automovimiento’, entendido éste en un sentido muy amplio, no meramente físico –motus en latín, kinesis en griego–, sino también en el de acto –actus en latín, enérgeia en griego–. El primero es imperfecto; perfecto el segundo. Vida denota perfección. Por su parte, afirmó que la muerte, que obviamente se opone a la vida, la presupone; no a la inversa. En suma, para este autor, vida y cuerpo no son lo mismo, lo cual es correcto, puesto que “cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino otro, o conjunto de realidades materiales sin esencial unidad... El sujeto de la una (vida) y de la otra (muerte) es numéricamente el mismo” (Millán-Puelles, 2008, págs. 55-56).

Si bien entendió la muerte como cesación de la vida, “no la pienso –declaraba–, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el contrario, absoluta y total” (Millán-Puelles, 2008, pág. 59), a lo que añade que “la idea de la muerte o absoluta extinción de la vida no se opone al dogma cristiano de la resurrección de los muertos que fueron hombres” (Millán-Puelles, 2008, pág. 61). Como se puede apreciar, para explicar estas realidades, el autor juega con los términos de ‘todo’ y ‘parte’. Pero nótese que tales vocablos tienen en exclusiva un significado lógico, no real. Por eso, al hablar de los seres exclusivamente orgánicos dice que la muerte es “el cese de la función del organismo como un todo” (Millán-Puelles, 2008, pág. 62). Lo que el autor quiere indicar es que con la muerte se pierde la ‘unidad’ del organismo, pero ‘unidad’ no equivale a ‘todo’, porque la unidad es real, mientras que el todo es lógico. En esto –al igual que son otras partes de su pensamiento filosófico– se advierte una neta tendencia logicista. Conviene tener en cuenta esta distinción, que no es de matiz, porque, como es de esperar, con estos términos el autor no podrá dar cuenta ni de la vida ni de la muerte, ya que ni la vida es el ser ‘total’ en el hombre, ni la muerte es la negación ‘total’ de dicho ser.

De acuerdo con lo indicado, Don Antonio afirmaba que “definir lo inmortal como lo que no puede morir es pecar por exceso” (Millán-Puelles, 2008, pág. 65). Esta afirmación parece indicar que se está entendiendo al hombre como un ‘todo’ y que la muerte supone la negación de ese ‘todo’. Pero el hombre no es un ‘todo’, sino una ‘unidad’. Por eso, no es conveniente decir que la muerte afecte al ‘todo’, sino a la ‘unidad’ humana. También por eso, tampoco el vocablo ‘inmortal’

hay que predicarlo del ‘todo’ humano, sino de alguna de las dimensiones humanas. No conviene logicizar lo real, ni tampoco entender lo lógico como real. En efecto, en virtud del carácter ‘totalizante’ de esta concepción, se afirma que “la inmortalidad... conviene a algo mortal en el sentido de lo que en sí mismo, i.e. en razón de su propia esencia, es algo a lo que el morir no le es imposible” (Millán-Puelles, 2008, pág. 68). Pero no; en el hombre lo realmente inmortal no es por esencia mortal, ni a la inversa. No conviene ‘generalizar, y menos ‘totalizar’...

Millán-Puelles entiende por hombre ‘animal racional’, y escribe que “el ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo” (Millán-Puelles, 2008, pág. 80). De manera que el hombre no es tal sin cuerpo. ¿Lo será la persona humana? Veremos. Este pensador defendía, además, que la distinción entre el qué y el quién con que los personalistas distinguen las cosas inertes del hombre supone un olvido: “se olvida que para poder justificar que toda persona es un quién, es menester saber qué es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es alguien es necesario saber que toda persona es algo” (Millán-Puelles, 2008, págs. 80-81). No perfiló bien Don Antonio, por tanto, la distinción entre ‘hombre’ y ‘persona’, puesto que mientras ‘hombre’ designa lo común del género humano y, por tanto, es legítimo el uso universal de la palabra ‘hombre’, porque ésta deriva de la abstracción, la ‘persona’, en cambio, no se puede abstraer, porque, además de ser espiritual, es lo novedoso e irreductible, el acto de ser de cada quién: por eso no es oportuno usar la palabra ‘persona’ con significado universal (aunque de ordinario se hace), porque no hay dos personas iguales, de modo que si se toma el término ‘persona’ en común, para aludir a todas las personas, pretendiendo con ello responder a qué es la persona, no se la entiende de modo adecuado, sino que se la asimila a ‘hombre’. En efecto, usar el término ‘persona’ en universal, es intentar entender con la razón una realidad que es superior a ella. Estamos, pues, ante una racionalización o logicización de lo real personal, es decir, ante una universalización de lo singular e irrepetible que es de orden trascendental.

Otro tanto le acaece a Don Antonio cuando describe la libertad humana, que, aunque la llame ‘trascendental’, tal libertad por él descrita es característica de la esencia humana (a saber, el libre albedrío) y, por tanto, apta para ser predicada del género humano, aunque ésta se dé en cada hombre en estado latente, en decir, como posibilidad de manifestarse en la voluntad (de dos modos: libertad de ejercicio y de especificación). Pero no advierte este autor que la libertad es el acto de ser personal humano y que, por ende, no cabe describirla en universal, porque cada persona es distinta. Para entender esto, contamos con una rémora, la lingüística, porque al hablar de dicha realidad, hablamos en universal, dado que el lenguaje deriva del pensamiento y éste funciona en régimen de universalidad. Pero la persona no es universal, sino distinta. Por eso, cada quién es una libertad distinta, libertad que no cabe describir en general.

Explicaba Don Antonio la definición de hombre como “sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional” (Millán-Puelles, 2008, pág. 85), entendiendo por sustancia el soporte (compuesto de materia y forma); por alma, el principio vivificante; y en ‘lo racional’ incluía la libertad humana. ‘Alma’ significa –añadía– principio vital, característica propia del ser viviente, y que designa a lo inmaterial en el hombre. Con Aristóteles, Millán-Puelles indicaba que el alma es el ‘acto primero de un cuerpo orgánico’ (acto entendido como entelécheia, no como enérgeia, por eso es primero). En suma el alma es la ‘forma’ vivificante de un cuerpo. Téngase en cuenta que lo más real, según el estagirita, es el acto; por tanto, carece de sentido tomar el alma como si de una idea se tratase. ¿Es ésta inmortal? Lo será si es separable del cuerpo, es decir, si puede vivir al margen de él. ¿Puede? “El alma no es separable del cuerpo –escribió Aristóteles– en algunas, al menos, de sus partes, si su naturaleza admite el tenerlas, lo cual no es dudoso, pues en efecto, hay partes del alma cuyo acto es el de los órganos correspondientes. Mas no es menos cierto que para algunas otras partes nada impide la separación, ya que no son el acto de ningún órgano corpóreo” (ARISTÓTELES, De Anima, I, 413, a 4-7). Aquí el filósofo griego también usó el modelo ‘parte-todo’ (que es lógico), para explicar una realidad. Pero es mejor decir que el alma no tiene partes ni que es un todo, sino una unidad, y que mientras hay almas que se agotan vivificando el cuerpo, otras sobran respecto de tal función. Lo que sigue explicando Don Antonio es bien conocido: según Aristóteles la inteligencia y la voluntad (no menciona el intelecto agente, que es acto, y no potencia como aquéllas) carecen de soporte orgánico, lo cual se demuestra por sus actos y objetos.

Millán-Puelles aportó también el comentario de Tomás de Aquino al estagirita describiendo el alma como ‘aquello por lo que el viviente vive’, añadiendo así la distinción real ente el viviente y su vida, la cual sólo es real en el hombre. Tomás explicó la relación del alma y del cuerpo en términos de acto y potencia, de manera que así se excluye la pluralidad de almas en un sujeto a la par que la necesidad de una para que el cuerpo esté vivo. También el de Aquino usó el modelo lógico ‘parte-todo’ para hablar de la separabilidad del alma y, por ende, de su inmortalidad, y lo hizo en estos términos: “puesto que el alma es acto de todo el cuerpo, y las potencias son acto de las partes, y el acto y la forma no se separan de aquello de lo cual son acto y forma, resulta que en su totalidad, o en alguna de sus partes, el alma no puede separarse del cuerpo... Es patente que algunas partes del alma son actos de algunas partes del cuerpo... Sin embargo, respecto de algunas partes del alma no son acto de cuerpo alguno” (Aquino, 1959, pág. 242). Por tanto –ésta sería la conclusión–, algunas ‘partes’ del alma cabe que vivan separadas de esas ‘partes’ del cuerpo. Ahora bien, como es claro que las partes no se entienden sin el todo, y al revés, siguiendo este modelo lógico habría que decir, que las partes separadas no se pueden tomar por el todo unido. Y si al

todo unido se ha llamado antes ‘hombre’ o ‘persona’, es claro que sólo unas partes del hombre o de la persona no son el hombre o la persona.

Tomás de Aquino sostuvo que el alma no equivale al hombre sino que “es la forma sustancial de éste. Y, por tanto, –observó Millán-Puelles– no es sustancia específica completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo” (Millán-Puelles, 2008, pág. 118). Por eso, como es sabido, el Aquinate acabó afirmando que al alma humana separada, que desde luego es inmortal por inmaterial, no se le puede llamar ni ‘hombre’ ni ‘persona’, sino meramente ‘alma’. Pero esta conclusión no sólo parece rara, sino que no parece casar con una intelección filosófica adecuada de la persona humana (tampoco con la doctrina cristiana que, obviamente, considera y llama ‘personas’ a sus santos del cielo). Lo que precede lleva a preguntar: ¿no será que el modo de pensar ‘totalizante’ de ‘parte-todo’ es lógico y no real?, ¿qué tal si lo sustituimos por un modo de pensar que no transfiera a lo real lo que es propio de la lógica?

Para Don Antonio, Kant no añade solución al problema, porque para el filósofo de Königsberg el alma es incognoscible y, en consecuencia, es tomada como un mero postulado. Es más, lo que el conocer postula es, más que el ‘alma’, el ‘yo’, y como ésta representación carece de cualquier contenido, no es más que la ‘mera forma de la conciencia que acompaña a todas nuestras representaciones’. Ahora bien, como esa forma de sujeto es general, vacía, no tiene como contenido ningún quién. Ahora bien, ¿para qué postular tal alma si es incognoscible?, ¿no es esto contradictorio? Millán-Puelles, que advierte ésta contradicción kantiana, pretende resolverla diciendo que el alma es una ‘parte’ del yo, la vida que vivifica lo inferior, y que el yo se ‘identifica’ con el hombre concreto. Volvemos, pues, a la mentalidad ‘parte-todo’ siendo ahora la parte el alma y el yo el todo. En efecto, para él, “el yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya” (Millán-Puelles, 2008, pág. 129). El yo no es, pues, ni el alma ni el cuerpo, sino todo, “de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo” (Laín Entralgo, “Sobre la persona”, 1997, pág. 130). Sin embargo, esta formulación ofrece, además de la dificultad ya indicada de no poder hablar de ‘yo’ tras la muerte, otro problema no pequeño, a saber, que tanto el ‘yo’ como el ‘sujeto’ se pueden entender sin vinculación constitutiva. Pero ¿acaso la persona humana lo es sin relación constitutiva personal?

Millán-Puelles admite –y demuestra– con la tradición filosófica clásica que las potencias humanas superiores (inteligencia y voluntad) son inmateriales, porque los objetos de una son universales (no singulares, como los de los sentidos), y la otra (a distinción de los apetitos) se abre al bien sin restricción. En consecuencia, admite –y demuestra– la inmaterialidad del alma humana a raíz de la inmaterialidad de dichas potencias. Acepta también, como los pensadores clásicos, que la muerte es “la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse,

mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible” (Millán-Puelles, 2008, pág. 142). De aquí hay que concluir que lo que muere es ‘el hombre’, no ‘el alma’ (Millán-Puelles, 2008, pág. 142). Junto a esto, Don Antonio revisa los diversos argumentos sobre la inmortalidad del alma a lo largo de la filosofía (Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plotino, San Agustín, Casiodoro, Rábano Mauro, Gómez Pereira, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Wolff, Kant, Fichte...), pero esta revisión no añade nada esencial a su aludida tesis. De manera que el problema acerca de si cabe hablar de persona humana tras la muerte corporal queda abierto.

b) *La distinción real entre persona o espíritu, alma y cuerpo de L. Polo.* Leonardo Polo se ha detenido mucho distinguiendo entre lo mental y lo real, pues su teoría del conocimiento es una de las más agudas y extensas habidas en la historia de la filosofía. Para abordar estas cuestiones deja de lado el modelo ‘totalizante’ y se dedica a proseguir la distinción real aristotélica entre ‘acto’ y ‘potencia’ así como la tomista entre ‘acto de ser’ y ‘esencia’ averiguándola en antropología. Por eso, para él —a distinción de los precedentes pensadores y de otros muchos—, la persona humana es en exclusiva el ‘acto de ser’, no una colección de sumandos (cuerpo, instintos, sentidos, apetitos, razón, voluntad...). Por eso la describe como ‘un espíritu en el tiempo’: subtítulo de uno de sus libros más sencillos de antropología.

Lo que precede indica que el autor centra su atención en cada persona, que —conviene insistir— no hay dos iguales, no en lo común del género humano. Admite, por tanto, la distinción real entre ‘persona’ y ‘hombre’ o, si se quiere seguir la tradición tomista, entre el acto de ser personal y la esencia humana. La esencia humana está conformada, según Polo, por el ‘yo’ (o la ‘personalidad’) y las facultades inmateriales (inteligencia, tabula rasa que se irá perfeccionando con hábitos, y voluntad, potencia pasiva, que se desarrollará con virtudes). Por tanto, distingue realmente entre ‘persona’ y ‘yo’. Por eso se puede decir: ‘conozco mi yo, pero, en rigor, no sé quién soy’, o sea, el yo es fácil de conocer, porque cada quién lo va desarrollando, pero el sentido del acto de ser personal desborda en la presente situación lo que alcanzamos a conocer de él. A su vez, la esencia humana se distingue en perfección de la naturaleza corpórea humana. A ésta cabe llamarla ‘vida recibida’ de nuestros padres (dotación genética); al incremento de la esencia, se la puede llamar ‘vida añadida’ por cada uno, y a la vida propia del acto de ser se la puede designar como ‘vida íntima o personal’.

Conviene insistir: así como existe una comunidad en la naturaleza corpórea humana, y también muchas afinidades en el desarrollo de la esencia, las cuales dan lugar a las llamadas tipologías (las dos más básicas son las de varón y mujer), no caben dos personas o actos de ser iguales. De modo que sobran los qués para designar a un quién que carece de parangón, de

precedentes y consecuentes. Por eso es tan costoso el conocimiento del propio sentido personal, y el cada uno de los demás, porque a ese nivel no cabe tomar rasgos comunes para describirlo, ni tampoco modelos ajenos.

La precedente distinción tiene raíz aristotélica, pues es claro que para el estagirita el intelecto agente es lo más noble del alma humana, el acto, no una potencia. Reparando en ello, Polo indica que el intelecto agente es personal, es decir, es el conocer a nivel de acto de ser. La propuesta poliana tiene asimismo raíz tomista, como se acaba de advertir, pues es claro que la distinción entre el acto de ser y la esencia se debe al de Aquino. Según ella, la persona equivale al acto de ser y el alma a la esencia. Tal distinción también tiene raíz bíblica, pues en la Sagrada Escritura se distingue entre espíritu y alma, ambos referidos al hombre. Para Polo el espíritu es la persona, el acto de ser, mientras que el alma es la cúspide de la esencia humana, la cual activa o vivifica no sólo al cuerpo, sino también a las dos facultades superiores e inmateriales (inteligencia y voluntad). Por lo demás, la distinción entre espíritu y alma se encuentra asimismo en la tradición filosófica y teológica medieval así como en varios escritos de los santos de todos los tiempos.

Hechas estas aclaraciones terminológicas e históricas, se puede pasar a dar cuenta, según Polo, de la inmaterialidad e inmortalidad del alma. Por lo demás, si la persona humana es superior a su alma, habrá que averiguar si de la persona hay que predicar la inmortalidad o algo distinto. Polo está en la misma línea de las pruebas clásicas que demuestran la inmaterialidad del alma, pues manifiesta hasta la patencia que tanto las ideas pensadas (“la intencionalidad no es física, sino inmaterial” (Polo, Curso de teoría del conocimiento, 2004)), como los actos de la razón (“la operación como tal es inmaterial” (Polo, 1993)), sus hábitos adquiridos (“la versión del pensar sobre el pensar, cualquiera que sea el modo como se establezca, muestra la inmaterialidad del pensamiento” (Polo, Quién es el hombre, 1993)), así como los actos de querer de la voluntad y sus virtudes son inmateriales. Por tanto, “la inteligencia es una facultad inmaterial o inorgánica” (Polo, 1985), y la voluntad también: “la *sindéresis* ilumina aquello que no es posible conocer operativamente, a saber, la potencia inmaterial llamada voluntad” (Polo, 2000).

En consecuencia, el alma humana, a la que pertenecen dichas facultades es, para Polo, inmaterial: “si el hombre ejerce unos actos que muestran características que no pueden proceder de la materia ni tener un principio material, entonces podemos atribuir ese mismo carácter a su principio potencial, a la potencialidad: si los actos son inmateriales, el principio de donde vienen, su facultad, será también inmaterial. La inmortalidad del alma se prueba por las características de los actos y los objetos intelectuales” (Polo, Quién es el hombre, 1993, pág. 194). Además, “el ápice dual del alma es espíritu –procedente, espirado– y por tanto inmaterial, es decir, inmune a la materia” (Polo, 2003). En el párrafo anterior, e implícitamente en éste, se alude a la *sindéresis*. Se

trata de un hábito innato que, como otros, son inmateriales, superiores a la inteligencia y voluntad y que dependen de la persona o acto de ser personal.

A la inmaterialidad de las facultades superiores, de su raíz, el alma, y de los aludidos hábitos innatos, Leonardo Polo añade que “el ser intelectual es inmaterial” (Polo, 1988). ¿Qué entiende por ese ‘ser’? Al menos –y como se ha adelantado– el intelecto agente, porque éste es el conocer personal. En consecuencia: “la luz del intelecto (agente), por ser de carácter donal... es una prueba mejor de la inmaterialidad de lo intelectual” (Polo, 2004, pág. 446). Y lo es asimismo la libertad personal humana y el amardonal. En suma, si la esencia humana (conformada por el alma o yo más la inteligencia y la voluntad) es inmaterial, también lo será el acto de ser personal humano. Sentado esto, vayamos ahora al problema de la muerte y de la inmortalidad.

Para Polo morir no es ‘no ser’, sino ‘no tener’. Lo que se pierde con la muerte es el cuerpo, el mundo y la historia, es decir, se sale de lo espacio-temporal. Pero con la muerte corporal no se pierde ni la esencia humana ni, desde luego, el acto de ser o persona. De manera que post mortem se mantiene la inteligencia con sus hábitos adquiridos, la voluntad con sus virtudes y la personalidad, yo o alma humana. Y, por supuesto, la persona subsiste, aunque no en todos los casos. ¿En cuales no? No se olvide que la libertad personal es uno de los rasgos del acto de ser personal. Pues bien, en la presente situación más que decir de la persona humana que es, es mejor decir que será, pues mientras vivimos no hemos llegado a ser la persona que estamos llamados a ser, porque la persona –la vida superior en nosotros– es naturalmente creciente y, además, sobrenaturalmente elevable: “en antropología no se puede decir que el hombre sea, sino que será, o bien, que sin elserá se elimina la dependencia” (Polo, 2000, pág. 137) respecto de Dios. Pero como el ser personal es libertad, ésta puede aceptar ser quien está llamada a ser, o rechazarlo. Si lo acepta, será eternamente, porque eso significa coexistir definitivamente con Dios (la eternidad es Dios); si lo rechaza, perderá su sentido personal o acto de ser, es decir, se despersonalizará, pero no por ello perderá la esencia humana (el yo y las facultades superiores). Además, si se admite por fe la resurrección de los cuerpos al final de los tiempos, ambos hombres, los definitivamente personalizados y despersonalizados, recuperarán sus cuerpos por el poder divino. Como se puede apreciar, esta propuesta no sólo es filosóficamente coherente, sino también compatible con la revelación.

Polo acostumbraba a decir que un problema bien planteado es un problema resuelto. Para plantearlo bien ha realizado dos cosas: la rectificación de un modelo equivocado y la ampliación de otro acertado. Adviértase su cambio respecto de los autores precedentes: de un modelo sistemático, estructural o ‘totalizante’ de la persona humana, modelo que es lógico y no real, se ha pasado a la distinción real entre acto y potencia; y dentro de éste ha procedido a una ampliación,

pues ha advertido que en lo que la tradición filosófica consideraba ‘acto’ hay que distinguir entre lo que es radicalmente acto, el acto de ser personal, de lo que es activado por éste, la esencia humana. Con esto, se ve que la persona humana, cada quien no equivale a hombre (nótese que existen personas que no son hombres), sino que cada persona humana es superior a la humanidad, a lo común de los hombres (aquí radica la dignidad personal) y, por ende, ahora cabe hablar de persona humana desde el inicio de la vida humana hasta el final de ella, y si libremente se quiere, eternamente, y esto sin perturbar para nada la comprensión de la inmaterialidad e inmortalidad del alma humana y la evidente mortalidad del cuerpo humano, a la par que buscar la afinidad – respetando la radical y novedosa distinción– entre las personas humanas, las angélicas y las divinas. Como siempre, los problemas se solucionan por elevación, es decir, por profundización...

Bibliografía

- Álvarez Gómez, M. (2003). *Unamuno y Ortega: La búsqueda azarosa de la verdad*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Aquino, T. d. (1959). *In De Anima*. Marietti.
- Aristóteles. (s.f.). *De Anima*.
- Laín Entralgo, P. (1952). *Palabras menores*. Barcelona: Ensayos.
- Laín Entralgo, P. (1962). *La espera y la esperanza* (3ra ed.). Madrid: Revista de Occidente.
- Laín Entralgo, P. (1989). *El cuerpo humano. Teoría actual*. Madrid: Espasa Calpe.
- Laín Entralgo, P. (1991). *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid: Espasa Calpe.
- Laín Entralgo, P. (1993). *Creer, esperar, amar*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Laín Entralgo, P. (1995). *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Laín Entralgo, P. (1997). “*Sobre la persona*”. Arbor: CLVI.
- Marías, J. (1973). *Antropología metafísica*. Madrid: Revista de Occidente.
- Marías, J. (1994). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Millán-Puelles, A. (2008). *La inmortalidad del alma humana*. Madrid: Rialp.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Estudios sobre el amor* (13ª ed. ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Polo, L. (1985). *Curso de teoría del conocimiento* (Vol. II). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1988). *Curso de teoría del conocimiento* (Vol. III). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (1993). *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1993). *Quién es el hombre*. Madrid: Rialp.
- Polo, L. (2000). *Antropología trascendental, I. La persona humana*. Pamplona: Eunsa.

Polo, L. (2003). *Antropología trascendental, II. La esencia de la persona humana*. Pamplona: Eunsa.

Polo, L. (2004). *Curso de teoría del conocimiento* (Vol. IV). Pamplona: Eunsa.

Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: Universidad de Sto. Tomás.

Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2005). *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Madrid: Alianza Editorial.