

1. La esencia del hombre

La antropología filosófica intenta responder a la pregunta *¿quiénes somos?* Esta pregunta se puede articular en dos momentos. El primero busca saber qué es el hombre (carácter objetivo) y el segundo intenta iluminar nuestra identidad (carácter subjetivo). Comencemos entonces por el principio *¿Qué cosa es el hombre?*

La pregunta nos orienta a la búsqueda de la esencia⁴³. Pero como ya dijo Aristóteles "es necesario examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestra sustentaron algunos sobre este punto, [puesto que] los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades"⁴⁴. "Es justo, entonces, que estemos agradecidos no sólo a aquellos cuyas opiniones podemos compartir, sino también a los que se han expresado más superficialmente"⁴⁵. Así, entonces, comencemos por aquellos que han negado la esencia humana para poder ver más claro.

1.1. Dificultades y perspectivas

Tres autores -aunque no los únicos- considero que pueden ser llamados aquí a decir su palabra. En primer lugar, Emile Cioran.

⁴³ Entendemos aquí por esencia el principio que hace que una cosa sea *lo que ella es*. En este sentido, la esencia configura la realidad y la hace distinta de otras realidades.

⁴⁴ *Metafísica*, III, 1, 995a 24-30.

⁴⁵ *Metafísica*, II, 1, 993b 12-14.

"Los grandes sistemas no son en el fondo más que brillantes tautologías. ¿Qué ventaja hay en saber que la naturaleza del ser consiste en la voluntad de vivir, en la idea, o en la fantasía de Dios o de la Química? Simple proliferación de palabras, sutiles desplazamientos de sentidos. Lo que es repele el abrazo verbal y la experiencia íntima no nos revela nada fuera del instante privilegiado e inexpressable. Por otro lado, el ser mismo no es más que una pretensión de la Nada.

Sólo se define por desesperación. Hace falta una fórmula; incluso hacen falta muchas, no fuera más que por dar justificación al espíritu y una fachada de la nada.

Las cosas que tocamos y las que concebimos son tan improbables como nuestros sentidos y nuestra razón; sólo estamos seguros en nuestro universo verbal, manejable a placer, e ineficaz. El ser es mudo y el espíritu charlatán. Eso se llama conocer.

La originalidad de los filósofos se reduce a inventar términos"⁴⁶.

Este provocativo texto señala muchos temas, pero solamente apuntaremos el que nos interesa para el nuestro. La esencia del hombre, toda esencia en suma, no es más que una palabra. La charlatanería del espíritu no se cansa de hablar, o mejor dicho, habla para no desesperarse⁴⁷. La esencia del hombre no sería sino lo que el hombre se dice para no caer en el abismo de la nada, para asegurarse al menos algo: pretender saber.

Cioran nos alerta entonces de un peligro muy cercano. El de tomar a la esencia del hombre como algo muy evidente, en razón de confundir a la esencia con la palabra que la nombra. El riesgo, entonces, de aturdirnos con palabras en lugar de hablar de lo esencial -con palabras generalmente hermosas y altisonantes- es constante en filosofía. Por eso una de las primeras tareas que debemos realizar es preguntarnos: ¿Qué queremos decir con las palabras que usamos? ¿Tienen su origen en algo real o responde a un mero uso cultural?

⁴⁶ CIORAN, EMILE, *Breviario de podredumbre*, Madrid, Taurus, 1997, p. 91.

⁴⁷ Idea semejante encontramos en el poema de León Felipe citado anteriormente.

Así, entonces, el filósofo debe soportar la ignorancia inicial, no echar mano a la primera palabra que oye o que dice, sino que debe analizar su discurso confrontándolo con su interioridad -¿no será que soy inseguro?- y con lo mundano -¿no será que hablan pero no dicen?- para así internarse en el camino de lo esencial.

El segundo autor que quiero proponer es David Hume. El texto -extenso- es el siguiente:

"Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas"⁴⁸.

⁴⁸ HUME, DAVID, *Tratado de la naturaleza humana*, Buenos Aires, Orbis, Hyspamérica, 1984. Sección VI, n° 251-253, p. 397-401. El texto completo es el siguiente: "Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos nuestro yo es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad. La sensación más intensa, la más violenta pasión, en vez de distraernos de esa contemplación -dicen- lo único que

El texto ya nos habla de algo más que de una palabra.

hacen es inculcarla con mayor intensidad y llevarnos a advertir la influencia que tienen sobre el yo, sea por dolor o por placer. Querer aducir más pruebas sería debilitar su evidencia, pues no existe prueba derivable de un hecho de la que podamos ser tan íntimamente conscientes, ni queda nada de que podamos estar seguros si dudamos de nuestro propio yo.

Desgraciadamente, todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia, no existe tal idea. Pero, todavía más: ¿en qué tendrían que convertirse todas nuestras percepciones particulares, de seguir esa hipótesis? Todas ellas son diferentes, distinguibles y separables entre sí, y pueden ser consideradas por separado y existir por separado: no necesitan de cosa alguna que las sostenga en su existencia. ¿De qué manera pertenecerían entonces al yo y cómo estarían conectadas con él? En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo mí mismo tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atrapar a mí mismo en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de mí mismo, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir, ver, amar u odiar tras la descomposi-

Para entender este texto tenemos que tener en cuenta que,

ción de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada. Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de sí mismo, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su yo, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio.

Pero dejando a un lado a algunos metafísicos de esta clase, puedo aventurarme a afirmar que todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. Nuestros ojos no pueden girar en sus órbitas sin hacer que sus percepciones varíen. Y nuestro pensamiento es aún más variable que nuestra vista. Todos los demás sentidos y facultades contribuyen a este cambio: no existe un solo poder del alma que permanezca inalterable, siquiera por un momento. La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. No existe en ella con propiedad ni simplicidad en un tiempo, ni identidad a lo largo de momentos diferentes, sea cual sea la inclinación natural que nos lleve a imaginar esa simplicidad e identidad. La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas.

¿Qué es entonces lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida? A fin de responder a esta pregunta tendremos que distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos. El primer punto constituye nuestro tema presente, y para explicarlo a la perfección tendremos que estudiar el asunto en profundidad, explicando esa identidad que atribuimos a plantas y animales, pues existe gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona."

para Hume, a lo real se accede a través de las percepciones; pero, que al estar éstas referidas a lo pasajero, a lo contingente, no podemos asumirlas como fundamento de una idea. Así, entonces, no podemos llegar a afirmar una idea de yo, dado que no hay ninguna percepción que la justifique. Como él mismo nos dice, "dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo", por lo tanto, no podemos tener una idea que siempre se acepte como estable, duradera y siempre con el mismo contenido.

Así, entonces, Hume nos pone en la pista de un problema sumamente complejo: distinguir la esencia de las sensaciones, o también, el fundamento del fenómeno, e incluso con otras palabras, distinguir la esencia de la apariencia. Es este, creo, uno de los problemas originales de la filosofía, uno de los problemas que da origen al filosofar mismo. Considero que la solución no es meramente teórica. Distinguir lo esencial de lo pasajero, lo que realmente nos constituye a diferencia de lo que nos afecta momentáneamente, es una tarea vital, esto es, requiere la experiencia de vida necesaria para poder decir cuál es nuestra identidad. Por otra parte, la esencia del hombre debe ser también asumida en el sentido *-técnico-* de naturaleza, esto es, como *principio de operación*. Pero ese principio no puede captarse si no es en la obra, en la praxis, en lo que cotidianamente vamos creando.

Por lo tanto Hume nos alerta sobre el peligro de confundir lo esencial con lo que primero experimentamos o nos sucede, confundir lo que tenemos a la mano con lo que realmente somos. Como también nos alerta sobre un modo de concebir las esencias de las cosas: como si estas esencias tuvieran que ser fijas, impermeables a la variación. Una idea rígida nunca podrá referir a lo real, porque esto, dada su contingencia, es siempre un *hacerse*.

Pero cabe aún otro autor que niega la esencia. Es el caso de Jean Paul Sartre.

"El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser

que existe antes de poder ser definido por ningún concepto. Y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo"⁴⁹.

Nuestro autor no niega lo esencial del hombre, lo que niega es que esta esencia esté "al inicio" de nuestro vivir. En tanto que no hay -como pensaba la tradición religiosa- un Dios que ha pensado la creación, no hay tampoco un modelo, una naturaleza a la cual amoldarnos. Así, entonces, la esencia humana es una tarea que debemos libremente crear, eligiendo el modo de vida que nos parezca más humano. De este modo, se ubica a la esencia no tanto en el orden de la contemplación sino, más bien, en el orden de la acción. La esencia ya no es naturaleza entendida como principio de operación, sino como término de la acción.

Esta apretada síntesis de ideas nos debe permitir entonces estar alerta frente a algunas dificultades. La primera es aquella que nos lleva a confundir la esencia con una palabra, dicha generalmente sin pensar. El tema de la esencia nos exige, en primer lugar, ver más allá de la palabra para alcanzar el concepto y, en segundo lugar, confrontar ese concepto con la realidad. Así, entonces, el alcanzar lo esencial de una cosa implica un cierto rumiar lo que tenemos delante y no acelerar, por miedo al silencio o por inseguridad, todo este proceso de adecuación con la cosa.

⁴⁹ El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Sur, 1980, p. 17-18.

La segunda dificultad nace cuando confundimos la esencia con una imagen, la cual, por muy elaborada y enriquecida que sea, no alcanza lo íntimo de la cosa. Junto con ésta se puede ver cómo se desliza una tercera dificultad: la de suplantar al pensar por la costumbre. Acostumbramos a decir que el hombre es animal racional, que su esencia es espiritual... pero lo afirmamos sin haberlo pensado verdaderamente, lo afirmamos simplemente porque es "lo que se dice" que el hombre es.

Otra dificultad es la que concibe a la esencia como opuesta a la libertad, esto es, ve en la esencia la negación del movimiento, de la vida. Este es uno de los problemas eternos de la filosofía -la disputa Parménides/Heráclito- o para decirlo más técnicamente, la confrontación entre esencia e historia. Uno de los tantos esfuerzos que nos exige esta asignatura es superar estas limitaciones, estos errores.

Ahora bien, estas dificultades no se superan proponiendo una solución donde las dificultades sean consideradas errores, sino que nos exigen la paciente tarea del pensar. Recordemos en este caso lo que nos dice una poetisa como Emily Dickinson:

"Di la verdad pero dila de soslayo
El éxito radica en el rodeo
Demasiado radiante para nuestro débil gozo
La sorpresiva soberbia de la verdad
Así como, tranquilizando,
Les explicamos a los niños lo que es un relámpago
La verdad debe deslumbrarnos gradualmente
De lo contrario cada hombre se volverá ciego"⁵⁰.

Comenzaremos nuestro rodeo con dos autores. Uno de ellos es Gregorio de Nisa:

"... Por mi parte, hallo la solución de estas dificultades en el recurso a esta palabra de Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». La imagen no es

⁵⁰ DICKINSON, EMILY, *Emily Dickinson*, Johnson Thomas H. editor, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, n° 1129.

verdaderamente imagen sino en la medida en que posee todos los atributos de su modelo; en la medida en que decae de la semejanza con su prototipo, por ese lado ya no es más imagen. Como una de las propiedades de la naturaleza divina es su carácter incaptable, en ello también la imagen debe asemejarse a su modelo. Si la naturaleza de la imagen pudiese ser captada, esta diversidad de atribuciones probaría el fracaso de la imagen. Pero puesto que no llegamos a conocer la naturaleza de nuestro espíritu, que es a la imagen de su Creador, es porque posee en sí la exacta semejanza con Aquel que lo domina, y porque lleva la impronta de la naturaleza incaptable por el misterio que hay en él"⁵¹.

El texto no deja de ser inquietante. En primer lugar nos recuerda algo que hemos dicho anteriormente, que el hombre descubre su esencia en un espejo, esto es, su esencia parece no tener luz propia, sino que la recibe del otro, la recibe de aquello que es su modelo. Ahora bien, según Gregorio, nada de lo que está en el modelo puede faltarle a la imagen, de ahí que si el modelo es misterioso, inabarcable, del mismo modo tiene que serlo la imagen. Entonces, la esencia del hombre se nos aparece como inabarcable, como infinita, en cuanto que su modelo también lo es.

Es necesario aquí aclarar que esta infinitud de la esencia humana no tiene su origen en un vacío, en un no ser de indeterminación; sino que tiene su origen en una infinitud de perfección, de exceso, de superabundancia. Como decíamos con Heráclito al comienzo del curso: "Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos"⁵².

El otro autor, que queremos citar aquí para nuestro propósito, es Santo Tomás de Aquino. El texto, del comienzo de la prima secunda de la Suma Teológica dice lo siguiente:

⁵¹ GREGORIO NISENO, *La creación del hombre*, Buenos Aires, UBA, 1983, p. 20 (156a - 156c).

⁵² HERÁCLITO, Frag. 45.

"Como afirma Damasceno, el hombre se dice hecho a imagen de Dios, en cuanto que por imagen se significa algo «intelectual, con libre albedrío y potestad propia». Por esto, después de haber tratado del ejemplar, a saber, de Dios, y de las cosas que el poder divino produjo según su voluntad, resta que estudiemos su imagen, que es el hombre en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio sobre sus actos"⁵³.

Nuevamente nos encontramos, como en casi todo el medioevo, con el tema de la imagen y la semejanza. Pero aquí vemos que la interpretación no está tanto en la línea de lo misterioso que supone su conocimiento, sino en la línea de la acción. El modelo del cual toma el hombre su esencia no es tanto el Inabarcable sino el Creador, el que tiene el señorío de sus actos. La imagen –la esencia– refleja al modelo en la libertad, en la acción creativa que pone orden en sus actos y algo nuevo en la realidad. Lejos estamos aquí de concebir la esencia como limitante, lejos de verla opuesta a la creatividad, sino que, precisamente, alcanzamos a descubrir nuestra esencia en la manifestación de la libertad, mientras tanto, no podemos ser llamados plenamente humanos⁵⁴.

Por lo dicho anteriormente describiremos la esencia del hombre desde dos perspectivas. Una de las perspectivas nos invita a partir de los actos en los que el hombre manifiesta más claramente su humanidad, y desde ellos intentar encontrar eso que le da origen. Esta perspectiva podríamos decir que tiene un sabor aristotélico⁵⁵, dado que comenzamos por la experiencia para llegar a la esencia. Pero este camino incluye no pocas dificultades, entre ellas no sólo la atención que nos va a exigir el delimitar qué actos son más humanos que otros, sino también que esta tarea es sumamente larga para un curso académico.

⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I-II introducción.

⁵⁴ *Suma Teológica*, I-II, q.1 a.1, cuerpo.

⁵⁵ Más inductiva que deductiva.

Es por eso que echaremos mano a otra perspectiva, de sabor más platónico⁵⁶, en cuanto que partiremos de una concepción de esencia para, desde allí, comprobar los actos que de ella se derivan. La dificultad que esta perspectiva presenta es la de dar por ya conocida a la esencia, esto es, ya tenemos resuelto nuestro problema, a saber: cuál es la esencia del hombre. Intentaremos, entonces, presentar ambas perspectivas para corregir los límites que cada una implica y poder así arribar a una solución lo más ajustada posible a lo real.

1.2. Las dimensiones esenciales del hombre

Como dijimos anteriormente, el hombre es un horizonte o confín entre el cielo y la tierra, entre las realidades corpóreas e incorpóreas. Es por eso que participa tanto de un ámbito como del otro, lo cual se refleja en su doble dimensión anímico-corporal o espiritual-carnal. Por lo tanto su esencia tiene una materia, el cuerpo, y una forma, su alma o espíritu.

1.2.a. La dimensión corporal

En primer lugar establezcamos una diferencia nominal. Podemos decir que el hombre en su esencia tiene materia, pero dentro de esta materia distinguiremos entre el cuerpo y la carne. *Cuerpo* es propiamente la materia inorgánica, o bien la materia inerte. La *carne*, en cambio, es el cuerpo viviente, esto es, el cuerpo alentado por un alma⁵⁷. Por lo tanto cuando hablemos de la dimensión material del hombre utilizaremos el nombre "carne" para señalar este carácter viviente que tiene el cuerpo humano.

En segundo lugar queremos destacar que, en la perspectiva que hemos asumido, la carne no tiene el sentido de

⁵⁶ Más deductiva que inductiva.

⁵⁷ Varios autores destacaron esta diferencia como por ejemplo Aristóteles, Edmund Husserl y Gabriel Marcel.

tumba, o de cárcel, sino que para nosotros carne es templo o morada del espíritu, esto es, la dimensión donde el espíritu encuentra su lugar, su residencia. Este significado lo vemos reflejado en el uso que hacemos del concepto de *encarnación*. Decimos que "un valor se encarna"⁵⁸, que "el Verbo se hizo carne" mostrando el lugar privilegiado que tiene la carne. Ahora bien, ¿en qué notamos ese privilegio? Mostremos las notas de la carnalidad.

• Notas de la carne

La primera nota es la *intimidad*. Con esta palabra queremos proponer algunos conceptos. Por un lado, en cuanto que la carne constituye esencialmente al hombre, constituye entonces su *mismidad*. Por otra parte, cuando hablamos de la carne nos estamos refiriendo a aquellos aspectos de la vida del hombre que no llegan al ámbito público⁵⁹, que quedan reservados al secreto de lo propio, del pudor, de aquello que no puede decirse sino solamente con-vivirse. Así, entonces, en la carne –como ya dijimos– el espíritu tiene su morada, tiene su residencia y es, por lo tanto, donde juega su vida, donde se siente en casa⁶⁰.

La segunda nota es la *comunicabilidad*. Es paradójico después de lo que hemos dicho de la intimidad pero la carne es, también, el lugar donde el espíritu se manifiesta. Lo espiritual llega al hombre en lo encarnado, es por eso

⁵⁸ Y no decimos "un valor se materializa" o "la materialización del espíritu".

⁵⁹ Generalmente *carne* tiene en nuestro lenguaje una connotación pecaminosa, esto es, cuando decimos "carne" pensamos en pecados de carácter sexual.

⁶⁰ Pero también en la carne el hombre se puede ocultar, se puede revestir de una máscara que lo protege de las agresiones del mundo, como también en la carne encuentra la posibilidad de enmascarar sus sentimientos y pensamientos. Así, entonces, a la transparencia del espíritu contraponemos el ocultamiento de la carne, o tal vez, la profundidad del espíritu hace que la carne oculte, que la carne cuide la riqueza del espíritu para que ésta no se derrame.

que, como dijimos anteriormente, usamos, por ejemplo, la expresión "encarnación de los valores". Esto es así porque no podemos acceder a algo puramente espiritual si no está mediado por la carne.

Consideramos que se puede hablar de *comunicabilidad* de la carne desde dos perspectivas. La primera es la del lenguaje. Lo espiritual se manifiesta, habla, en la carne. De ahí que podamos decir que a mayor espiritualidad encontramos una mayor plasticidad de lo corporal para manifestar un mensaje. Esto lo vemos, por un lado, en el dominio que tiene el artista de los medios físicos que le permiten, con maestría, comunicar una experiencia. El verdadero artista es aquel que pone la materia al servicio de la idea, que hace, por ejemplo, que un color transmita un sentimiento. Y propiamente lo vemos en el canto o en la danza, donde el cuerpo humano está bajo el poder de la expresión estética.

Pero también vemos la comunicabilidad de la carne en la incapacidad que tiene un niño para mentir, o mejor dicho, para ocultar su mentira. Los gestos del niño hablan más que sus palabras, porque aún no ha desarrollado el modo negativo de la máscara. No así el adulto... la convivencia y la experiencia de vida permiten a la persona el ocultar aún los sentimientos más profundos, como también, la de comunicar la riqueza que su espíritu capta.

La segunda perspectiva de la comunicabilidad la encontramos en la transmisión de la vida. Es en lo carnal donde se da la generación del hombre, es en la carne donde somos engendrados y donde somos reconocidos como de la misma sangre y de los mismos huesos. Es por eso que lo carnal es la sede de la historia personal, no sólo porque en el cuerpo se registran nuestros hechos vitales –y así llevamos en nuestro rostro la huellas de nuestra vida espiritual– sino también porque en nuestro cuerpo está registrada la historia familiar –rasgos, enfermedades– e incluso la historia de la etnia. La carne es, entonces, el mapa de nuestra vida, el pergamino donde se va escribiendo la historia de la humanidad.

La tercera nota de lo carnal es ser *signo de finitud*. Es en la carne donde el hombre experimenta más claramente su ser

único y su ser limitado. En la carne el hombre descubre que está separado de todos los demás, que tiene su propia fisonomía –su rostro es único, no es una cara de otra cosa–. Este rasgo de finitud, rasgo positivo, lo experimentamos claramente en el supuesto que se diera un trasplante de cuerpo. ¿Quiénes seríamos si se nos cambiara el cuerpo? ¿Quiénes seríamos si se nos cambiara el rostro? La carne entonces es signo, por esa intimidad, de finitud, de individualidad.

Pero junto a una finitud positiva podemos hablar de una finitud negativa. En la carne notamos claramente que no somos infinitos, no somos todopoderosos, que necesitamos de otros para vivir. Y esto se capta en tres momentos: el cansancio, la enfermedad y la muerte.

El cansancio es un signo de finitud que surge cuando hemos hecho más de lo que podemos. El cansancio nos muestra el límite de nuestras fuerzas y nos recuerda que no podemos hacer todo lo que intentamos. La enfermedad, a su vez, nos muestra que no podemos solos, que muchas veces no basta con tomar nuevas fuerzas sino que necesitamos de la ayuda del otro para poder superar nuestra finitud. En la enfermedad nos descubrimos sufrientes y dependientes⁴¹ y, en cierto sentido, volvemos a encontrarnos con nosotros mismos. Así, entonces, la incapacidad de reconocer el cansancio y la enfermedad nos muestra el esfuerzo titánico que el hombre realiza para no sentirse bajo el poder de otro hombre. Finalmente la muerte, como separación del cuerpo, nos muestra el límite último de nuestra finitud. Nada podemos contra ella, no podemos encontrar la fuente de la inmortalidad, ni de la juventud eterna. Ella pone límite a todos nuestros sueños de infinitud⁴².

⁴¹ Es curioso constatar cómo mucha gente no quiere enfermarse para no depender de otro que lo cuide... "antes prefiero morirme", expresión vulgar que nos muestra esa incapacidad de pedir ayuda.

⁴² Sobre el tema de la una hipotética posibilidad de ser inmortales, cfr. JONAS, HANS, *El principio responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, p. 49-52.

1.2.b. La dimensión espiritual

Anteriormente dijimos que el hombre es un horizonte entre lo corporal y lo espiritual. Cabe entonces hablar ahora de lo espiritual, pero ¿hay una necesidad ontológica de hablar del espíritu o es, más bien, una hermosa metáfora? O con otras palabras, ¿se ajusta solamente a la descripción del hombre como horizonte o tiene una real existencia más allá de lo simbólico?

Por experiencia percibimos una diferencia entre lo vivo y lo inerte, esto es, en lo que se manifiesta vida y en lo que no la tiene porque nunca la tuvo –una silla por ejemplo– o no la tiene porque la perdió –un animal muerto–. Por otra parte, también experimentamos algo común que existe entre lo vivo y lo muerto, y eso común es lo material. Ahora bien, debe haber algo más que la sola materia para poder explicar el hecho de la vida. Y ese "más", ese otro que no está en los seres muertos, lo llamamos *alma* o *espíritu*.

Lo dicho anteriormente tiene algunos supuestos. Por un lado debemos *experimentar* la diferencia entre lo vivo y lo muerto, esto es, debemos ver una heterogeneidad en lo real, una diferencia radical entre estar vivo y estar muerto. Esto significa que "esos 21 gramos", que diferencian a un ser vivo de uno muerto, no pertenecen a la misma jerarquía de lo material. Sea como sea, lo imaginemos como lo imaginemos, lo que llamamos *alma* es lo que da sentido a esa materia, sin la cual la materia se disuelve en los diferentes elementos que la componen. O para decirlo de otra manera, cuando el alma se va de la carne, ésta se vuelve cuerpo y los elementos que la componen retornan a sus formas primitivas, lo húmedo del cuerpo vuelve a ser líquido y se evapora, por ejemplo.

El otro supuesto es que esta teoría del alma no debe ser una solución por ignorancia, esto es, no tenemos que decir "espíritu" donde la ciencia biológica dice "todavía no sé". La antropología filosófica, en este caso en cuanto psicología o estudio del alma, debe esforzarse en dialogar con las ciencias biológicas tanto para la superación del esquema carte-

siano de *res cogitans/res extensa*⁶³, como para la superación del esquema *ciencias del espíritu/ciencias de la naturaleza*.

Así, entonces, podemos decir que existe un alma o espíritu que anima, esto es, da vida a una materia, haciéndola pasar de cuerpo a carne. Ahora bien, hemos usado indistintamente el término *alma* como el término *espíritu*, pero cabe hacer algunas distinciones. En este curso de antropología, preferimos usar la palabra *espíritu* más que *alma*, en tanto que nos permite mostrar lo más propiamente humano, en comparación con los otros seres vivientes y, por otro lado, nos remite también a algo más que humano.

• Los usos de la palabra *espíritu*

La palabra *espíritu* llega a nuestros oídos con un sonido de divinidad. Uno de los usos de este término es el religioso. Espíritu es una de las Personas de la Trinidad. Así, entonces, cuando usamos esta palabra en lo que respecta al hombre, tendemos a señalar que algo de él es divino, que alguna participación guarda con la naturaleza de Dios.

El segundo uso de esta palabra ya no es en singular sino en plural. Hablamos de "los espíritus" para referirnos a realidades demoníacas⁶⁴, esto es, realidades que hacen de nexo entre los dioses y los hombres. Así se entiende el demonio que hablaba a Sócrates y le aconsejaba qué no hacer⁶⁵, o la caracterización que hace del amor Platón en el *Banquete*⁶⁶. El espíritu como demonio es un poder capaz de unificar las diferentes fuerzas del alma humana dándole un sentido, una orientación superior.

⁶³ Cfr. JONAS, HANS, *El principio vida*, Madrid, Trotta, 2000.

⁶⁴ Recordemos distinguir aquí entre las naturalezas angélicas y las diabólicas. El demonio no es diabólico dado que no dispersa, no divide al hombre -como el término *diablo* dice- sino que aún.

⁶⁵ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31 d., Madrid, Gredos, 1981: "Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita".

⁶⁶ PLATÓN, *Banquete*, 202e-206e, Madrid, Gredos, 1986.

Ahora bien, en la historia del pensar el término *demonio* fue reemplazado por el de *genio*. En el uso, *genio* se aplica a la persona que es muy inteligente, con lo cual vemos que lo espiritual es referido directamente a lo racional y no tanto a lo afectivo como si refiera *demonio*. Pero *genio* se aplica también a la persona que se destaca sobre el común, aquel que tiene un cierto carisma que lo hace atractivo a los demás, o en otras palabras un *ídolo*⁶⁷ para los demás. Tanto el demonio como el genio tienen la capacidad de poner al hombre más allá de sus limitaciones, nos hacen perder, en tanto que nos pueden *entusiasmar*, lo que etimológicamente significa, "tener en su interior a Dios". Y por último, podríamos decir que el demonio o el genio tiene la característica de proponer un modo nuevo de obrar, rompe con la rutina y anuncia algo nuevo, de ahí que la genialidad -por su novedad- sea inicialmente rechazada, mal comprendida.

El tercer uso de la palabra *espíritu* se aplica a la actitud que tomamos frente a las dificultades. Así decimos que una persona anciana tiene *espíritu* cuando pese a la edad y las enfermedades tiene una visión optimista de las cosas, o también lo usamos cuando alguien se sobrepone a enfermedades muy graves. La fuerza del espíritu aparece entonces en situaciones límites, bajo las cuales el común de la gente decae o se derrumba. Así, entonces, podemos decir que, si bien la carne muestra claramente los signos de finitud, el espíritu los asume, pero no se da por vencido.

• El alma

Anteriormente dijimos que preferíamos el uso del término *espíritu* para hablar de aquello que da vida, que vivifica. Pero cabe ahora hacer una aclaración. En la historia de la antropología los autores han oscilado entre dos modelos de constitución del hombre: el bipartito o el tripartito.

El modelo bipartito es aquel que dice que el hombre está compuesto de cuerpo y alma. Dos son entonces los princi-

⁶⁷ ¿Cabría aquí pensar en una idolatría en sentido religioso?

pios esenciales del hombre. Este modelo tiene la ventaja de ser simple –en lo que se pueda hablar aquí de simple– y tener una valoración positiva del cuerpo. Aunque la simpleza del modelo tiene como desventaja el dificultar la visión espiritual del alma.

Es por eso que algunos autores adoptaron el modelo tripartito. Según este modelo el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu⁶⁸. El hombre tiene así un principio vital, que es el alma, y que tiene como función animar el cuerpo, pero tiene también el espíritu, que se aleja de lo material y es donde propiamente lo humano mora. Vemos entonces cómo este modelo tiene la ventaja de dar un rasgo espiritual al hombre y claramente una dimensión que entra en comunión con lo trascendente; pero tiene como desventaja el huir de lo carnal, dado que lo humano tiende, como ya dijimos, a ubicarse en lo espiritual. La otra ventaja que posee este modelo es que permite un tratamiento del alma como realidad independiente del espíritu y por lo tanto lo que afecta a una no afecta al otro. Pero esta ventaja se transforma en problema: queda muy comprometida la unidad del hombre.

En nuestro curso asumiremos una visión dual del hombre pero donde el alma es espiritual. Ahora bien, ¿qué entendemos por alma?

Siguiendo a Aristóteles podríamos distinguir tres definiciones de alma. La primera –de carácter fenomenológico– nos dice que el alma es “aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”⁶⁹. Esta primera definición nos dice que el alma es principio de vida y que, por otro lado, como tal es principio también de las operaciones, de los actos de los seres vivos. Y siguiendo esta definición podemos distinguir, también, tres tipos de alma: la *vegetativa* cuyos actos son la nutrición, el creci-

⁶⁸ PLATÓN, *República*, 436a y también 441c., Buenos Aires, Eudeba, 1993. Un gran exponente de esta teoría fue también Orígenes.

⁶⁹ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 414a 12, Madrid, Gredos, 1978.

miento y la generación; el *alma animal*, cuyos actos tiene que ver con el sentir y, finalmente, el *alma humana* cuyos actos son racionales.

La segunda definición dice así: “el alma es el acto⁷⁰ primero de un cuerpo natural que tiene vida en potencia”⁷¹. En primer lugar dice que el alma es acto primero. El acto primero es el acto que constituye una cosa, esto es, la forma substancial, aquello más perfecto de la esencia de una cosa material. Se dice acto “primero” en cuanto que funda al acto “segundo” que son las operaciones. En segundo lugar se habla de un cuerpo natural, esto es, un cuerpo que no es artificial. Lo artificial puede tener movimientos, puede razonar, pero no tiene alma porque su materia no es orgánica, sino que lo artificial, como su nombre lo indica, es construido por el arte humano. En tercer lugar, se dice “que tiene la vida en potencia” en cuanto que se quiere señalar la disposición de lo corporal a ejercer las acciones vitales. El alma no puede ser alma si el cuerpo no está dispuesto, como se ve en los moribundos o enfermos terminales, en tanto que no tienen ya posibilidad de ejercer los actos de vida.

Esta definición de alma explicita o da razón a la primera definición, en cuanto que nos dice que es principio de las operaciones porque es acto primero, forma substancial del viviente. Pero cabe aún una tercera definición y es la siguiente: “El alma es de algún modo todas las cosas”⁷². Mientras que en la segunda definición el alma se cierra en la carne, se oculta al dar vida a la materia y por lo tanto se limita a esta carne y a estos huesos, esta nueva definición nos muestra que el alma es infinita, esto es, está abierta a todo lo real⁷³. El alma entonces tiene una capacidad de infinitud en cuanto que puede recibir, puede hospedar incluso al mismo

⁷⁰ El texto griego dice “entelequia”, esto es, aquello que tiene el fin en sí mismo. Así entendida el alma es el fin del cuerpo, el fin de los actos vivos.

⁷¹ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, 412a 28, Madrid, Gredos, 1978.

⁷² *Ibidem*, 431b 21.

⁷³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* I, q. 54, art. 2 c.

Dios, por eso se habla del hombre como "capax Dei", está abierta a lo absoluto.

Pero esta infinita apertura del alma que la constituye en alma espiritual, entraña un riesgo, entraña el drama del alma. Porque en tanto que infinita el alma se puede perder, puede no encontrar su sentido y caer en la desesperación. Siguiendo a Kierkegaard podemos decir que el desesperado es aquel que no es el que es, y es el que no es. El desesperado aparece como el que, gracias a esa capacidad de serlo todo, no es nada⁷⁴. Va de aquí para allá, como el que es tocado por la acedia, sin lugar propio, sin destino fijo. Así, entonces, la infinitud del alma puede ser su fundamento pero también su abismo⁷⁵, en tanto que no se autodetermina, no se decide a ser lo que tiene que ser.

• La inmaterialidad del alma humana

Anteriormente tratamos de la diferencia entre lo vivo y lo inerte, y a esa diferencia la explicábamos con la aparición del alma como principio vital. Ahora bien, cabría pensar al alma como organizadora de la vida, pero si ella misma fuera, a su vez, material, ¿dónde estaría la diferencia entre lo vivo y lo inerte?, ¿de dónde tomaríamos la razón de la distinción? A continuación señalaremos algunos argumentos

⁷⁴ KIERKEGAARD, SÖREN, *Tratado de la desesperación*, Madrid, Trotta, 2008, p. 94: "Este yo desesperado no hace más que construir castillos en el aire y siempre está luchando en las nubes. Es admirable el brillo aparente de todas esas virtudes experimentales que nos encandilan como si fueran un poema del país de *Las mil y una noches*. Tanto dominio de sí, tanta imperturbabilidad, tanta ataraxia... parecen límites de lo fabuloso. Desde luego, se trata en realidad de una fábula y en el fondo de todo no hay nada. El yo quiere desesperadamente gozar la plena satisfacción de ese hacerse a sí mismo, de ese desarrollo propio, de ese típico ser sí mismo, y quiere también que todo el mundo le honre por esa admirable disposición poética con la que ha llegado a comprenderse a sí mismo".

⁷⁵ Jugamos aquí con los términos en alemán de *Grund* [fundamento] y *Abgrund* [(sin fundamento) abismo].

que tienden a mostrar que el alma humana es inmaterial, o para decirlo de un modo afirmativo, es espiritual.

El primer argumento consiste en afirmar que el hombre puede pensar con conceptos universales. La universalidad se da en los conceptos en tanto que éstos han sido abstraídos de la materia, se los ha despojado de aquello que los pone en la individualidad. Pero este paso -de lo individual material a lo universal inmaterial- no puede darse sino por algo que es de suyo inmaterial, en tanto que lo más no puede salir de lo menos. Por lo tanto se necesita que la inteligencia -que es quien realiza esta tarea de abstracción- sea inmaterial como los conceptos que ella produce. Entonces podemos decir que, en función de la presencia de los conceptos universales, el alma racional o humana es inmaterial.

Este argumento tiene varios supuestos que hay que explicitar. El primer supuesto radica en aceptar que, verdaderamente, hay conceptos universales, esto es, que nuestras ideas refieren a "todas las cosas". Esta afirmación no es aceptada por muchas filosofías. El otro supuesto es que el paso de lo material a lo inmaterial -el llamado proceso de abstracción- es realizado por la inteligencia humana. Cabría la posibilidad de que este proceso no fuera hecho por cada hombre sino por un intelecto separado único, como parece que afirmaron algunos filósofos medievales⁷⁶.

El segundo argumento se funda en la autorreflexión. El alma humana tiene la capacidad de volver sobre sus propios actos, de volverse sobre sí misma. Ahora bien, esta reflexión sólo es posible en tanto que es inmaterial. Es un hecho que el ojo no se puede ver a sí mismo, como la mano no se puede estrechar a sí misma. Y esto no es posible por su grado de materialidad. El alma, en cambio, puede mirarse a sí misma en su actuar. El hombre puede decir "yo mismo" y esto es posible, precisamente, por la inmaterialidad. Incluso podemos ver que a mayor espiritualidad una persona es

⁷⁶ LIBERA, ALAIN DE, *L'unité de l'intellect*, Paris, Vrin, 2004.

más capaz de discernir sus actos, de volverse responsable por las acciones que realiza. Un grado inferior o poco desarrollado, como encontramos en la infancia, lo vuelve más irresponsable, más inconsciente en su actuar.

El tercer argumento lo tomamos de la experiencia de libertad. Todo lo material está sujeto a leyes más o menos fijas. Lo material, en cuanto tal, difícilmente puede escapar de la determinación de las leyes físicas o químicas. En cambio los vivientes, de acuerdo a su evolución, tienen la capacidad de automoción y de determinación. Esta capacidad la experimentamos propiamente en la vida humana, la cual puede someter la realidad a su designio. Por ejemplo, los animales no pueden salir de su mundo circundante⁷⁷, como no pueden -en caso que lo hagan- hacer nidos de diferentes modos, o alimentarse con productos nuevos. Aunque indeterminados en cuanto a la automoción están limitados, por ejemplo, en cuanto a la alimentación o a la sexualidad. El hombre, en cambio, guarda frente a su entorno una mundanidad, esto es, se encuentra abierto a toda la realidad y se autodetermina en la realización de sus actos. Y esto es un signo de la inmaterialidad del alma, es signo de cierta distinción original en la vitalidad de su alma.

El cuarto argumento lo asumimos de la posibilidad de fracaso. Si como dijimos anteriormente el alma está abierta a lo infinito, esto infinito puede realizarse o no. La existencia del hombre es dramática y como tal se puede volver una tragedia, en tanto que su drama vital puede terminar en fracaso. Pero este fracaso es, con todo lo contradictorio que pueda parecernos, un signo de espiritualidad, la contracara de la libertad. Ni el pasado, ni nuestra carne, ni las circunstancias nos salvan, pero tampoco nos condenan. Si el hombre tuviera un destino fatal, su vida no tendría ningún carácter dramático. Así, entonces, en el fracaso, en la

⁷⁷ Por ejemplo no vemos a un oso polar de vacaciones en el Caribe, o a un animal del desierto querer experimentar lo majestuoso del clima antártico.

derrota, resplandece el carácter espiritual del hombre, su más alta nobleza⁷⁸.

Los esquemáticos argumentos que hemos presentado resumen, en cierto sentido, la historia de la antropología. El primer argumento lo encontramos en la filosofía antigua griega en autores como Platón -en cuanto la universalidad de las Ideas- y en Aristóteles con su teoría de la abstracción. El segundo argumento aparece en la Edad Media sobre todo en Agustín de Hipona y permanece en la Edad Moderna con el movimiento cartesiano. El tercer argumento tiene su esplendor en la Edad Moderna, sobre todo con las filosofías kantianas e idealistas, y se prolonga hasta el existencialismo. Finalmente el último argumento creemos encontrarlo en autores del siglo XX que, si bien reniegan del espíritu y presentan una visión pesimista del hombre, muestran con su rebeldía esta espiritualidad que, ocultamente, en silencio, nos anima.

• Los lugares del alma

El título de este apartado puede generar alguna confusión en tanto que si decimos que el alma es espiritual, ¿no deberíamos pensar que no tiene lugar? En la historia de la antropología vemos reflejado el esfuerzo humano por ir perfeccionando la idea de hombre. Algunas épocas la encuentran, otras la pierden, pero siempre intentamos entendernos mejor a nosotros mismos. Es por eso que podemos percibir como una marea que sube y baja y que pone lo humano del hombre en diferentes lugares del horizonte.

En algunas épocas lo humano del hombre se ubicó en el *hígado*, como parece decirnoslo el mito de Prometeo o el famoso pasaje de Aristóteles: "¿Por qué todos los hombres que han sobresalido en filosofía, política, poesía o artes parecen ser de temperamento dominado por la bilis negra?"⁷⁹.

⁷⁸ Al respecto son interesantes las apreciaciones de VICTOR FRANKL en su obra *Homo Patiens* en *El hombre doliente*, Barcelona, Herder, 1987, p. 244 y ss.

⁷⁹ ARETIOULLIS, *Problemas* (XXX, 1) 953a 10, Madrid, Gredos, 2004.

Otro lugar asignado al alma ha sido el *corazón*⁸⁰, como lo vemos reflejado, por ejemplo, en la adoración al Sagrado Corazón. En la filosofía, generalmente el lugar del alma fue el *cerebro*⁸¹, es allí donde se encuentra la sede de nuestra interioridad, como lo podemos ver en los esfuerzos de las investigaciones neurológicas contemporáneas.

Pero, a partir de Schopenhauer, entre otros, y reforzado por la teoría psicoanalítica, el lugar del hombre parece estar en los genitales⁸². En relación con esto también podemos hablar de las *entrañas*, en el sentido bíblico como *útero*. Lo espiritual del hombre tiene su lugar en los órganos donde se genera la vida, donde se cuida la vida. Y más aún, el útero, de acuerdo con su etimología hebrea, puede ser sinónimo de la *misericordia*⁸³, de modo que, en lo espiritual, el hombre no sólo engendra vida, no sólo siente lo real, no sólo piensa esa vida, sino que también, en lo espiritual, asume el mal, lo sana. Podemos ver cómo en la historia de la cultura, tanto filosófica como literaria o religiosa, el hombre se ha esforza-

⁸⁰ Sobre este tema, el hermoso libro en colaboración de los *Études Carmelitaines* dedicado al corazón. *Le coeur*, [Bruges], Études Carmelitaines, Desclée de Brouwer, [1950].

⁸¹ Cfr. POPPER, KARL Y ECCLES, JOHN, *El yo y el cerebro*, Barcelona, Labor, 1985.

⁸² SCHOPENHAUER, ARTHUR, *El mundo como voluntad y representación*, I, 4, 60, Madrid, Trotta, 2004, p. 389: "Los genitales son el verdadero foco de la voluntad y, por lo tanto, el polo opuesto del cerebro, que es el representante del conocimiento, es decir, de la otra cara del mundo, del mundo de la representación. Aquellos son el principio que conserva la vida y le asegura una duración infinita; en condición de tal fueron venerados por los griegos y por los hindúes".

⁸³ Queremos citar aquí la sentencia de LACTANCIO: "El primer oficio de la justicia es unirse con Dios, segundo con el hombre. Lo primero se dice religión, lo segundo se dice misericordia o humanidad", *Divinae Institutiones*, 3, 23, 9. Puede leerse también el artículo de MARIELA AMERISE, "L'idea di misericordia tra paganesimo tardoantico e cristianesimo", *Salesianum*, 64/2 Aprilis Iunis 2002.

do por encarnar lo espiritual, por darle un rostro a aquello inmaterial que hay en él.

Pero como nos preguntamos más arriba, también podemos decir que lo espiritual del hombre propiamente no tiene lugar, que es *utópico*. Lo espiritual por inmaterial no tiene un lugar, lo ocupa todo, pero este "no-lugar"⁸⁴ de lo espiritual puede entrañar un riesgo: el del desarraigo. Lo utópico del alma hace que el hombre, como ya señalamos en uno de los argumentos, pueda poner sus propias leyes, pueda escapar del destino fatal, puede reorganizar su vida aunque algunos miembros no le funcionen, puede incluso compensar un órgano con otro.

Esta posibilidad le abre la puerta de la nihilidad, el peligro de vivir descarnadamente, de modo que se vuelve extranjero, apátrida. Esto hace a la grandeza y miseria del hombre, a su carácter de horizonte entre el cielo y la tierra⁸⁵.

• Conclusión

La antropología en cuanto filosófica busca la esencia del hombre. Asumiendo los argumentos que se oponen a esa búsqueda, afirmamos que el hombre tiene una esencia, que debe ser entendida, alcanzada mediante una experiencia o por una argumentación y no meramente afirmada por costumbre. Esta esencia la hemos descrito como composición de cuerpo y alma, o más precisamente de carne y espíritu. De este modo también nos hemos alejado de extremos como

⁸⁴ Tomo este término de la obra de MARC AUGÉ, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994.

⁸⁵ NIETZSCHE, FEDERICO, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1986, n.º 225, p. 172: "Criatura y creador están unidos en el hombre; en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: ¿entendéis esta antítesis?".

los que afirman que el hombre es sólo cuerpo⁸⁶ o los que

⁸⁶ NIETZSCHE, FEDERICO, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1978, p. 60-62: "A los despreciadores del cuerpo quiero decirles mi palabra. No deben aprender ni enseñar otras doctrinas, sino tan solo decir adiós a su propio cuerpo -y así enmudecer-.

Cuerpo soy yo y alma -así hablaba el niño-. ¿Y por qué no hablar como niños?

Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo.

El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de un único sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor.

Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas *espíritu*, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón.

Dices *yo* y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer -tu cuerpo y su gran razón-: ésa no dice *yo*, pero hace *yo*.

Lo que el sentido siente, lo que el espíritu conoce, eso nunca tiene dentro de sí su término. Pero sentido y espíritu querrían persuadirte de que ellos son el término de todas las cosas: tan vanidosos son.

Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí mismo. El sí mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu.

El sí mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. Él domina y es también el dominador del *yo*.

Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido -llámase sí mismo-. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo.

Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?

Tu sí mismo se ríe de tu *yo* y de sus orgullosos saltos. ¿Qué son para mí esos saltos y esos vuelos del pensamiento?, se dice. *Un rodeo hacia mi meta. Yo soy las andaderas del yo y el apuntador de sus conceptos.*

El sí mismo dice al *yo*: ¡siente dolor aquí! Y el *yo* sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir -y justo para ello debe pensar-.

El sí mismo dice al *yo*: ¡siente placer aquí! Y el *yo* se alegra y reflexiona sobre cómo seguir gozando a menudo -y justo para ello debe pensar-.

afirman que el hombre es sólo espíritu⁸⁷. Al plantear esta

A los despreciadores del cuerpo quiero decirles una palabra. Su despreciar constituye su apreciar. ¿Qué es lo que creó el apreciar y el despreciar, y el valor y la voluntad?

El sí mismo creador se creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor. El cuerpo creador se creó para sí el espíritu como una mano de su voluntad.

Incluso en vuestra tontería y en vuestro desprecio, despreciadores del cuerpo, servís a vuestro sí mismo. Yo os digo: también vuestro sí mismo quiere morir y se aparta de la vida.

Ya no es capaz de hacer lo que más quiere: crear por encima de sí. Eso es lo que más quiere, ese es todo su ardiente deseo.

Para hacer esto, sin embargo, es ya demasiado tarde para él: por ello vuestro sí mismo quiere hundirse en su ocaso, despreciadores del cuerpo.

¡Hundirse en su ocaso quiere vuestro sí mismo, y por ello os convertisteis vosotros en despreciadores del cuerpo! Pues ya no sois capaces de crear por encima de vosotros.

Y por eso no os enojáis ahora contra la vida y contra la tierra. Una inconsciente envidia hay en la oblicua mirada de vuestro desprecio.

¡Yo no voy por vuestro camino, despreciadores del cuerpo! ¡Vosotros no sois para mí puentes hacia el superhombre!

⁸⁷ DESCARTES, RENÉ, *Meditaciones metafísicas*, II, Madrid, Espasa Calpe, 1970, p. 161 y ss: "Y yo, al menos, ¿no soy algo? Pero ya he negado que tenga yo sentidos ni cuerpo alguno; vacilo, sin embargo; pues, ¿qué se sigue de aquí? ¿Soy yo tan dependiente del cuerpo y de los sentidos que, sin ellos, no pueda ser? Pero ya estoy persuadido de que no hay nada en el mundo: ni cielos, ni tierra, ni espíritu, ni cuerpos; ¿estaré, pues, persuadido también de que no soy? Ni mucho menos; si he llegado a persuadirme de algo o solamente si he pensado alguna cosa, es sin duda porque yo existía. Pero hay un cierto burlador muy poderoso y astuto que dedica su industria toda a engañarme siempre. No cabe, pues, duda alguna de que yo soy, puesto que me engaña; y por mucho que me engañe, nunca conseguirá hacer que yo no sea nada, mientras yo esté pensando que soy algo. De suerte, que habiéndolo pensado bien y habiendo examinado cuidadosamente todo, hay que concluir por último y tener por constante que la proposición siguiente: «yo soy, yo existo», es necesariamente verdadera, mientras la estoy pronunciando y concibiendo en mi espíritu.

composición notamos la mutua dependencia de un principio con el otro. Pero no debemos caer aquí en falsas imaginaciones. *Lo que realmente existe, la realidad de la cual partimos es el hombre.* Al tratar de alcanzar su esencia descubrimos que ésta es compuesta. Pero esos principios no son subsistentes, esto es, no los podemos imaginar como en potencia y anteriores a la existencia del hombre, sino que solamente tienen su ser en cuanto que están en el compuesto aunque, por los cuatro argumentos señalados, el alma tiene una cierta independencia frente a la materia.

[...] Vamos pues a los atributos del alma, y veamos si hay alguno que esté en mí. Los primeros son alimentarme y andar; mas si es cierto que no tengo cuerpo, también es verdad que no puedo ni andar ni alimentarme. Otro es sentir; pero sin cuerpo no se puede sentir y, además, me ha sucedido anteriormente que he pensado que sentía varias cosas, durante el sueño, y luego, al despertar, he visto que no las había efectivamente sentido. Otro es pensar, y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece; el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí".