

El hombre tendrá que convencerse que su cerebro no es más que una máquina, y que, por lo tanto, como la máquina, no puede ser libre, ya que está sometido a las leyes físicas. La capacidad de elegir o decidir, obedece sólo a una serie de circuitos, programas y datos de entrada, cuyo control resulta completamente ajeno al dominio del sujeto. Así, la actuación de éste es consecuencia necesaria de los factores antecedentes, sobre los que no tiene ningún poder. Todo se reduce a una secuencia explicable según un esquema cibernético.

Ruiz de Gopegui tiene la sinceridad de formular crudamente las consecuencias de tal negación de la libertad. Si el hombre no es libre, desaparece el horizonte ético y la responsabilidad. Nadie es "bueno" o "malo", sino que está correcta o incorrectamente programado. Las libertades sociales y políticas, tendrán que ser reinterpretadas y renovadas, lo cual exigirá un "gran esfuerzo evolutivo."

En conclusión, a través de estos tres autores, vemos que se va dando un proceso descendente en la degradación de la dignidad humana, desde un conductismo determinista (Skinner), pasando por un sistema biológico (Wilson), hasta la máquina cibernética (Ruiz de Gopegui).

Sin embargo, son muchos y calificados los científicos que hoy en día, al ser más conscientes de las limitaciones de los métodos estrictamente "científicos" de "verificación" o de "falsación" (Popper), tienden a distinguir ámbitos de conocimiento, sin llegar a cuestionar la libertad humana. (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 169-176).

14. LA ESENCIA DEL HOMBRE

Hasta aquí hemos estudiado al ser humano, primero en su relación con el mundo y con los demás, y después en una reflexión interna: tales como nos experimentamos en cuanto seres pensantes y libres. Ahora surge la pregunta por la esencia del hombre. ¿Qué se indica con ello y cómo podemos alcanzarla?

En sentido amplio, "esencia" significa "lo que" algo es. Por lo tanto la esencia del hombre abarcaría todo lo que el hombre es, y entonces habría que entrar en una amplísima descripción de las múltiples formas de manifestación y desarrollo del hombre, por ejemplo, todo lo que nos enseñan las ciencias del hombre.

En sentido más estricto y filosófico, "esencia" significa aquello por lo cual algo es lo que es y se distingue de las demás cosas. Aquí se trata, pues, del fundamento íntimo o del principio de la "quididad" del hombre. ("Quid" = que, lo que).

Ahora bien, esta esencia del hombre no está dada de una vez para siempre, sino que se va manifestando progresivamente en el desarrollo del individuo y de la humanidad en la historia. Por consiguiente no se la puede considerar sólo de un modo estático, sino que hay que captarla dinámicamente. Entonces, la esencia del hombre se revela en la puesta en juego de la propia libertad y en la realización de sus posibilidades. De este modo, "lo que constituye al hombre como tal en su radical entidad es al mismo tiempo un principio activo de autodesarrollo." (E. Co-reth, *o.c.*, p. 184). Sin embargo, siempre persisten ciertas cons-

tantes inmutables del ser humano: notas esenciales que se mantienen a través de los cambios históricos.

a) El problema alma-cuerpo

Pero ya que se trata de la constitución ontológica del hombre, volvamos a la pregunta central: ¿por qué el hombre puede ser esto que manifiesta ser? ¿Cómo puede entenderse que el hombre sea lo que es?

Podemos explicitar toda una serie de preguntas aclaratorias: “¿Qué es el hombre? ¿Cómo está constituido? ¿Es una realidad homogénea en todos sus estratos, una magnitud unidimensional? Entonces será espíritu ‘o’ materia, alma ‘o’ cuerpo; así responden las antropologías monistas, sean espiritualistas o materialistas.

¿O más bien el hombre es una realidad bidimensional? De ser éste el caso, en lugar del ‘o...o’ disyuntivo, habría que poner un ‘y’ ilativo.

Pero entonces, si el hombre es espíritu ‘y’ materia, alma ‘y’ cuerpo, ¿cómo pensar la ilación? ¿Qué género de unión existe entre lo mentado por esa formulación binaria, que es por hipótesis lo esencialmente diverso? ¿Se hallan ambas realidades en una relación hostil, mutuamente conflictiva? ¿Coexisten más o menos pacíficamente? ¿Interactúan dinámicamente?” (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 92).

El concepto aristotélico de “alma” como “forma” del cuerpo responde a una cuestión semejante más general, referida a todos los seres vivientes. En efecto, los seres vivos manifiestan su ser por su modo específico de obrar. Cuando después se habla de un “principio vital”, no se está aludiendo a una cosa misteriosa de carácter objetivo y material, sino a un principio metafísico que es necesario suponer como fundamento interno de esa manera

específica de obrar. Tal principio interno constituye así el necesario fundamento explicativo del acontecer real que es la vida. No existe como una cosa en sí misma sino sólo como principio intrínseco del ser vivo y de su proceso vital.

Cuando se trata del hombre, también su esencia se descubre a través de la forma específica de su obrar humano, que se distingue radicalmente de los modos de obrar de todos los demás seres.

Además, aquí se da el fenómeno único de que al mismo tiempo, experimentamos nuestra propia realización consciente y libre. Si nos preguntamos entonces qué ha de suponerse como condición indispensable para que este fenómeno pueda ser posible, hemos transformado el problema en una cuestión que podemos llamar trascendental: la de buscar el fundamento de nuestra propia realización consciente y libre.

De esta manera, cuando buscamos el principio unificador interno de todo el ser humano, y se lo denomina “alma espiritual”, no nos estamos refiriendo a un objeto autónomo y cosificado, sino al fundamento interno tal, que haga posible lo que está dado realmente. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 181-186).

Decimos que el hombre consta de cuerpo y alma. ¿Qué se entiende por “cuerpo” y “alma”? ¿Y cómo esta dualidad constituye el ser del hombre? “Alma”, en general, es el principio vital del ser viviente. Así se habla también del alma de la planta o del animal.

“Alma” significa entonces, el principio interno de la vida corporal organizada. “Espíritu” (en griego “noús”, “pneuma”; en latín “mens”, “spiritus”); significa algo más: un principio de ser y de obrar superior e inmaterial.

Ahora bien, en el hombre, el espíritu es al mismo tiempo alma, es decir, el principio espiritual es el que vivifica, anima, “informa” el organismo humano. En este sentido se habla de un alma

espiritual o intelectual. Por tanto, el alma humana, cumple una doble función: es el principio de la vida espiritual y corporal.

Estrictamente, el hombre no consta de cuerpo y alma (ya que el cuerpo es ya materia "informada" por el alma), sino más bien de materia informada y de alma, la cual alma la determina a constituir un ser humano.

En otras palabras, "alma" y "cuerpo" no son dos cosas, dos seres yuxtapuestos, sino dos dimensiones, dos principios, dos raíces metafísicas del ser humano único.

"Lo que llamamos 'cuerpo' es ya materia animada. Considerar el cuerpo como una realidad física, de consistencia propia, como un maravilloso conglomerado de moléculas puestas al servicio de un alma invisible, oculta dentro de él, es hacer una mezcla de dualismo y biología, y convertir el cuerpo en una cosa, en un elemento puramente pasivo, en una máquina manejada por un ángel. (...)

Nuestro cuerpo 'vivo' no es pura materia, sino materia primera informada por la forma substancial espiritual, por el 'alma'. Y ésta no es puro espíritu, sino espíritu destinado a animar la materia primera: la corporeidad le pertenece por esencia." (I. Gastaldi, *El hombre, un misterio*, p. 75).

De este modo se plantea la pregunta de cómo se explica esta dualidad del ser del hombre, en orden a constituir la "unidad" que somos. Se trata de superar esta dualidad para fundamentar la unidad.

Aquí, las respuestas se han distribuido en ambas direcciones: hacia el espíritu, o hacia la materia; hacia un monismo espiritualista, o hacia un monismo materialista.

El monismo de tipo espiritualista consiste en reducir todo al espíritu. Así la materia se reduce a meros contenidos de conciencia, y se capta desde el espíritu, como enajenación del espíritu, el cual de este modo se manifiesta exteriormente. Toda la realidad es un

proceso espiritual, tal como lo ha concebido el idealismo alemán, especialmente Hegel. En efecto, dice Hegel que la substancia es esencialmente sujeto, y que lo Absoluto es espíritu, "el más sublime concepto, propio de los tiempos modernos y de su religión. Sólo lo espiritual es lo real." (Cl. Fernández, *Los filósofos modernos*, T. 2, 1120).

Por el contrario, el monismo de corte materialista pretende superar la dualidad reduciendo todo a la materia, y queriendo explicarlo todo por procesos materiales.

Así, la conciencia del "sí mismo", realidad psíquica, la entiende como simple epifenómeno de procesos físicos, según las leyes que rigen el acontecer material.

b) El hombre como "micro-cosmos"

Como punto de partida para estudiar la constitución ontológica del hombre, no podemos tomar la dualidad "cuerpo-alma" como elementos separados con los cuales tenemos que "armar" una unidad.

Lo que en realidad experimentamos con anterioridad a cualquier diversidad o pluralidad, es entendernos a nosotros mismos como una "totalidad" concreta, no como compuestos de "partes", sino como seres humanos únicos y completos. En efecto, en la unidad de nuestra conciencia se nos dan: actos espirituales de pensamiento y de libre decisión; sentimientos y disposiciones de ánimo; impulsos e inclinaciones; estados corporales; acciones y pasiones. Yo soy todo esto, y lo capto en la luminosidad de la conciencia.

Tal unidad de nuestro ser personal la experimentamos como una "totalidad diferenciada".

"Totalidad" supone "partes"; pero estas partes no son homogéneas (como en un cuerpo uniformemente extenso), sino hetero-

géneas, en las cuales se unifican diversas formas de ser y de obrar.

En efecto, somos un cuerpo material que consta de los mismos elementos físico-químicos de que consta el resto del universo. Pero esta porción de materia está organizada y "vive", pudiendo distinguirse aquí la vida vegetativa de la vida sensitiva.

Vida vegetativa: asimilación para mantener el proceso específico de constitución, desarrollo, decadencia y muerte. Este acontecer no entra directamente en el campo de la conciencia ni está dirigido por ella. (Por ejemplo, la respiración, la digestión, la circulación de la sangre). Con todo, si bien funcionan espontáneamente, están unificados en la totalidad del ser psico-somático.

Vida sensitiva: por medio de nuestros órganos sensoriales, captamos impresiones, que pasan a ser percepciones conscientes, las cuales, a su vez, desatan los impulsos instintivos.

Por fin, superando todo este campo de la vida corporal, está la vida "espiritual", vida propiamente humana, por la cual el hombre se posee a sí mismo en su yo consciente.

En conclusión, la realidad humana es una totalidad pluralmente diferenciada.

Ahora bien, así como el ser material está penetrado por el proceso de la vida vegetativa, así la vida sensitiva lo está por la conciencia espiritual. En efecto, nunca tenemos un conocimiento puramente sensitivo, porque siempre está transido por lo intelectual, que es espiritual. Y tampoco tenemos un conocimiento puramente espiritual, pues siempre está condicionado por lo sensible.

Los estratos inferiores del ser y de la vida están elevados y superados en la dimensión superior: lo vegetativo, en lo sensitivo; lo sensitivo, en lo espiritual.

Los tres niveles están al servicio del todo, el cual todo constituye una estructura con sentido.

A su vez, todo estrato inferior condiciona al superior. La vida espiritual humana, tal como la experimentamos, solamente es posible en base a una vida corporal y sensible. Todo lo que somos lo somos en base a la corporalidad. En esto, el materialismo ha captado una parte de verdad. Pero esto "corporal" es sólo condicionante de lo espiritual, y no puede explicarlo adecuadamente reduciéndolo a meros procesos materiales.

Podemos agregar otro aspecto: esa totalidad está referida a un "centro", y se realiza desde ese centro. El proceso de la vida se con-centra gradualmente.

En efecto, la materia inanimada no tiene centro alguno, en este sentido. No está referida a sí misma. Su obrar es sólo un accionar hacia fuera (acción transitiva), que produce su efecto en "otro", que se pierde en lo otro. En cambio el viviente está referido a sí mismo. Su modo específico de actuación consiste en que actúa "hacia dentro" (acción inmanente), es decir, que produce su efecto en sí mismo.

Así ya en las plantas, las raíces, los tallos, las hojas, los frutos, están al servicio del todo del individuo y también contribuyen a la multiplicación de la especie. Subyace aquí una concentración y una individuación mayor y diferente que en el mundo inorgánico.

Con todo, un verdadero "centro" aparece por primera vez en la vida sensitiva del animal. El animal, no sólo recepta percepciones sensibles, sino que puede almacenarlas, y puede reaccionar de acuerdo a sus instintos. Todo lo cual supone un "centro" de referencia y de dirección, por lo que se destaca, aún más que la planta, como una totalidad viviente individual. Pero no hemos llegado al sí mismo con sentido pleno.

Sólo en el hombre la concentración se convierte en reflexión, es decir, en autoposesión espiritual. El centro se vuelve sobre sí mismo, está "en sí" y "para sí".

Santo Tomás habla de una "reditio completa in seipsum" (vuelta completa hacia sí mismo), la cual constituye la esencia del ser

espiritual. O sea que en el hombre, todas esas formas de vida alcanzan la unidad. El hombre es así un "microcosmos" que sintetiza en sí, todas las formas finitas del ser.

c) El alma como "forma del cuerpo"

Ahora bien, ¿cuál es la razón última de esa totalidad diversificada, estructurada y centrada? Aquí llegamos a la fórmula clásica, siempre válida, de que el alma espiritual es "forma corporis humani" (forma del cuerpo humano), es decir, principio informante, determinante y configurador de la totalidad de lo que es el hombre.

En efecto, en todos los aspectos de nuestra existencia nos experimentamos como el mismo y único hombre, expresión de actuación del idéntico yo. Ahora bien, esto supone un principio unitario, que constituya al hombre en su unidad. Pero este principio no puede radicar en la sola vida vegetativa o sensitiva, porque con ello no se explicaría la vida espiritual superior.

Por consiguiente, debe ser el principio de la vida espiritual, debe ser el espíritu el que informe, determine y configure la totalidad del ser del hombre, principio que, a la vez, lo es de la vida vegetativa y sensitiva. En otras palabras: no hay tres almas, sino un solo principio informante y determinante. El espíritu es el alma, (la forma) del cuerpo. Por tanto, todas las formas de la vida corporal están de antemano subordinadas al espíritu. Hasta la especial textura biológica del hombre: el caminar erguido, la falta de especialización de sus miembros y de su comportamiento, etc., son argumentos empíricos que confirman que el espíritu es lo que últimamente informa y determina la esencia y la estructura del cuerpo humano.

Notemos que con esta explicación del espíritu como "forma" del cuerpo, no volvemos a un dualismo de dos sustancias que se unen, puesto que se trata de entender bien qué es un principio formal. Un principio formal no es como una cosa agregada a las fun-

ciones vitales, sino un principio metafísico que no subsiste en sí cosificado, sino sólo en su función informante y determinante, definidora de la esencia. Es aquello que constituye al hombre como hombre en todo su ser, es el principio radical de su unidad y totalidad. Ahora bien, no puede hablarse de dualidad y oposición entre el todo concreto y el principio interno de ese todo. Aristóteles pone un ejemplo esclarecedor: si el ojo fuese un ser vivo subsistente, el alma del ojo sería su fuerza visiva, y el ojo, como órgano corporal, sería su cuerpo. (*De Anima*). En los dos casos (hombre; ojo), se trata sólo del fundamento interno de la unidad. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 187-204) (ver: *ST*, 1 q. 76 a. 1).

Ahora bien, supuesto todo lo anterior, se puede comprender de un modo actualizado cómo, la mejor solución filosófica al problema que nos ocupa, es concebir la esencia del hombre como la unión substancial de dos "principios de ser": la "materia" (lo indeterminado) y la "forma" (lo determinante o estructurante). Algunos creen que estas nociones de "materia" y "forma" han quedado obsoletas y han sido "superadas". Pero no es así. Tal distinción clásica vuelve a cobrar actualidad en diversos sectores de la teoría de la ciencia, como expresión idónea de ciertos fenómenos físicos o biológicos.

Por ejemplo, en la teoría del "funcionalismo" de J. Fodor, Doctor en Filosofía, y profesor de temas relacionados de psicología, lingüística y filosofía en el Instituto de Tecnología de Massachusetts (Estados Unidos). En efecto, este autor da mucha importancia a la distinción entre "soporte físico" y "soporte lógico" para dar cuenta de los fenómenos mentales. Se trata de poder explicar las propiedades mentales prescindiendo de las propiedades físicas de sus portadores. Lo que entonces sería "determinante", es la "programación" (la estructura lógica) de cualquier sistema que procesa información, más que su composición material física. Así, un marciano, cuyo elemento básico fuera el silicio, podría sentir "dolor" como nosotros, con tal que el silicio pudiera organizarse con la misma programación con que nosotros esta-

mos estructurados. (Ver: J. Fodor, *El problema cuerpo-mente*, p. 62-75).

La misma tendencia se puede notar en la teoría del "isomorfismo funcional" de H. Putnam (Cambridge 1975). Afirma Putnam: "Me he quedado agradablemente sorprendido al encontrar que mi punto de vista (el funcionalismo) era sustancialmente el mismo de Aristóteles."

En el campo de la Biología, F. Jacob (Premio Nobel), (París 1981), hace notar que "en el curso de la evolución no son los materiales bioquímicos los productores de novedad, sino su diversa distribución y organización." (Citados por J. Ruiz de la Peña, *Las nuevas Antropologías*, p. 228).

A su vez, el Dr. P. Chauchard, en un excelente libro de divulgación científica, llega a conclusiones abiertas precisamente a la solución filosófica aristotélico-tomista: "De este modo, el espiritualismo tomista no se encuentra incómodo en absoluto ante el aparente materialismo de la ciencia de la que nos da la significación filosófica. Esta 'convergencia' entre una vieja filosofía precientífica y la ciencia moderna, ¿no tiene en sí misma un importante valor? A lo que la ciencia llama emergencia de la materia, ella le da su dimensión total trascendente." (*Alma o cerebro: ¿qué es el hombre?* p. 162-163). (Abundante información sobre esta revalorización de los conceptos de "forma" (estructura) y "materia", puede encontrarse en: C. Tresmontant. *El problema del alma*, p. 133-163; y también en *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, p. 120 y *passim*).

De este modo, el alma y el cuerpo no son dos "cosas" acabadas en sí que se unen para formar el hombre, sino dos principios de ser, que son diversos porque es distinta la función que cada uno de ellos cumple respecto al otro. En consecuencia, el alma no es el hombre ni es persona; y a su vez el cuerpo no es simplemente el instrumento del alma, sino el modo de ser del alma en el mundo: su autorrealización espacio-temporal.

"El hombre entero es, en definitiva, a la vez 'alma' y a la vez 'cuerpo'. Es alma en cuanto totalidad una, dotada de interioridad; es cuerpo en cuanto que tal interioridad se visibiliza, se comunica y se despliega históricamente en el tiempo y en el espacio." (J. Ruiz de la Peña, *o.c.*, p. 224).

d) La ambivalencia del cuerpo

Con todo, si bien esta explicación es la que mejor responde a la realidad ontológica del hombre, no resuelve el problema por completo. En efecto, aunque alma y cuerpo constituyan una unidad esencial podemos preguntarnos: ¿es el cuerpo mera expresión del alma, o es también como una cierta carga del espíritu, cuya resistencia hay que superar, sin que jamás se consiga dominarlo por completo? Aquí se da una extraña ambivalencia del cuerpo.

La unidad de alma y cuerpo es tal, que los actos propiamente espirituales (pensamientos, juicios, voliciones), si bien no están causados por un órgano corporal, están "condicionados" por el sustrato material: solamente si las células cerebrales están sanas podemos ejercer las operaciones espirituales.

Por otra parte, el espíritu, sólo mediante el cuerpo está presente y obra en el mundo: conoce por medio de la percepción sensible, y, a través del cuerpo configura el mundo circundante por el trabajo. El cuerpo es, una vez más, el instrumento de mediación entre el yo y el mundo.

Sobre todo la relación personal de hombre a hombre en el encuentro con el otro se produce también a través de la corporalidad. Como vimos, el cuerpo es el medio expresivo del espíritu, es la manifestación externa del alma. Con todo, nunca lo espiritual puede expresarse de un modo adecuado. Se da una insuficiencia y una tensión que no puede pasarse por alto. Existe una "resistencia" del cuerpo. No siempre es dócil para obedecer al espíritu. No dominamos todos los procesos físicos o fisiológicos,

los cuales siguen su curso, determinado por las leyes que los rigen, querámoslo o no. Experimentamos una rebeldía del cuerpo frente al espíritu. "Mi" cuerpo se manifiesta a veces como algo extraño, ajeno, alienado, como perteneciendo al mismo tiempo a mi "no yo". Por eso también habíamos dicho que el cuerpo revela y oculta la subjetividad del otro.

Estos fenómenos, que podrían fácilmente ampliarse a otros más, testifican que el cuerpo humano, si bien "informado" por el alma espiritual para constituir la unidad esencial humana, con todo mantiene frente a lo espiritual, una relativa autonomía. Así se comprende que haya podido aparecer reiteradamente en la historia del pensamiento, como cárcel y tumba del alma. (Pitagóricos, Platón, dualismos antropológicos...)

O sea, tanto una apreciación ingenua y optimista como una concepción pesimista, son aquí inadecuadas. El cuerpo no es un intermediario puramente transparente y enteramente dócil al espíritu: también presenta una resistencia a la acción y a la expresión espiritual. Esto es lo que podemos llamar la "ambivalencia del cuerpo".

En conclusión, cuando nosotros afirmamos que el alma intelectual es el principio informante del cuerpo, estamos afirmando una realidad "metafísica", el fundamento íntimo de nuestro ser humano, es decir, algo que nunca es objeto de experiencia directa, sino el presupuesto necesario para explicar filosóficamente la experiencia.

Lo que experimentamos de un modo directo, no es nuestra alma como "forma del cuerpo", pues si así fuera, lo espiritual tendría que poder obrar y expresarse adecuadamente en el cuerpo, lo cual acabamos de ver que no sucede.

Por supuesto que la identidad de la conciencia exige que ese principio informante del cuerpo, sea también el fundamento interno al que responde la vida espiritual consciente. (Ver: E. Coreth, o.c., p. 204-210).

Sumario 14. La esencia del hombre

Diversos significados del término "esencia"; importancia del factor histórico en la constitución del ser humano.

a) El problema alma-cuerpo: Preguntas orientadoras; realidad uni-dimensional o bi-dimensional; en este último caso, cómo pensar la ilación; monismo; dualismo; la "unión substancial".

b) El hombre como "micro-cosmos": Prioridad de la "unidad" sobre la "dualidad"; la realidad humana como un todo pluralmente diferenciado; concentración progresiva de los estratos del ser.

c) El alma como "forma del cuerpo": Validez de la formulación clásica; ejemplos de su recuperación en las ciencias empíricas actuales.

d) La ambivalencia del cuerpo: Concepción optimista y concepción pesimista del cuerpo; opacidad y resistencia del cuerpo; límites de la Antropología filosófica.