

LA PERSONA: CUERPO Y ALMA EN LA UNIDAD. PERSPECTIVAS DEL PENSAMIENTO DE J. L. RUIZ DE LA PEÑA

— Daniel Adolfo Torino*

RESUMEN

Este artículo se ocupa de recorrer el significado de Persona en la antropología filosófica contemporánea, desde la perspectiva del pensamiento del filósofo y teólogo español Juan Luis Ruiz de la Peña. En primer lugar, se destaca el significado de la palabra persona. Seguidamente, se estudia el hombre en cuanto alma; luego, en cuanto cuerpo. Se comentan sus principios fundamentales y, a modo conclusivo, se presenta una reflexión sobre el significado de persona en la unidad ontológica cuerpo-alma.

Palabras clave: Persona, cuerpo, alma, unidad.

ABSTRACT

This article explores the meaning of *Person* in contemporary philosophical anthropology, from the perspective of the thought of Spanish philosopher and theologian Juan Luis Ruiz de la Peña. At first, it dives into the meaning of the word *person*. Then, it studies the man as a soul, and later, as a body. Its fundamental principles are summarized and, as an appendix, a reflection about the meaning of person in the ontological body-soul unity is shared.

Key words: Person, soul, body, unity

El presente artículo aborda la reflexión sobre el hombre en cuanto persona, en base al pensamiento del teólogo y filósofo contemporáneo español *Juan Luis Ruiz de la Peña*; sacerdote católico fallecido en Oviedo, a los 59 años, en 1996. Ruiz de la Peña fue un hombre de rigor académico, de talento interdisciplinar, de vocación al diálogo, de be-

lleza literaria y excelencia pedagógica. Pero todo autor es tributario de una época y de una cultura; por eso, es importante ubicarlo a mediados del siglo XX, en la teología europea española y el influjo reciente del Concilio Vaticano II y su llamado a la apertura de la Iglesia al mundo. Este artículo está basado en las líneas generales de su pensamien-

* Lic. en Teología; Dr. en Filosofía. Pont. Universidad Católica Argentina.

to; vaya a modo de homenaje a su persona y a su tarea. Sin duda, el tema es muy amplio; es clave distinguir bien los conceptos

involucrados. Aquello sugerido por Descartes: Ideas claras y distintas. Sigo un camino sistemático.

1. BREVE INTRODUCCIÓN GENERAL

El término latino *persona* tiene varios significados. Las derivaciones son diversas. Una de ellas es la de ‘máscara’; aquella que cubría el rostro de un actor al desempeñar una obra de teatro: sobre todo, en la tragedia griega. En este sentido, persona es el personaje (lo representado); por eso, los personajes (cada una de las personas o seres ya reales o imaginarios) de la obra teatral son denominados *personajes dramáticos*, y son aquellos que intervienen activamente en el desarrollo de la trama; producto de una construcción mental elaborada mediante el lenguaje y la imagen. Se puede diferenciar entre los personajes del teatro y los de la literatura. En estos últimos, la idea del personaje la va construyendo, en gran parte, el lector, con su propia percepción acerca de ellos, gestada por la lectura del texto. Por el contrario, en los primeros, la personalidad está más definida: viene dada por la imagen directa; lo mostrado en el escenario. También, hay siempre un personaje referencial que puede o no ser central y que, generalmente, es codificado por las tradiciones culturales.

Como se puede observar, el vocablo persona es muy rico, da qué pensar, al igual que un símbolo, ya que hay un sujeto, una vida, una representación, una historia, una construcción constante. El actor, cuando se pone la máscara para su *personaje dramático*, muestra algo externo, que es su cuerpo y

movimientos, y algo interno, que sale de lo profundo de la máscara, pero que no es su rostro, sino aquello representado, cargado de intenciones, sentimientos y simbolismos, y convertido en arquetipo humano. Un dato interesante: los estudios etnológicos sitúan el surgimiento de la máscara en el momento en que se produce la auto-conciencia: egipcios, griegos y romanos las utilizaron. La máscara marca una distancia entre ella misma (el personaje) y quien la porta (el actor). De allí, que el nombre persona se lo hace derivar del verbo *persono* (sonar a través de algo; hacer resonar la voz desde algo). Sin duda, hay mucho material inicial para pensar el concepto “persona” hoy. Lo externo, lo interno y la construcción son claves.

También, el vocablo es usado en el Sistema Jurídico como ‘sujeto legal’: pasible de adquirir derechos y contraer obligaciones. Esta característica de sujeto, así entendida por el Derecho Civil, es la que se considera, posteriormente, prevaleció en el uso dado en la Filosofía y en la Teología; sumado al concepto y su carga simbólica venida desde el teatro. Si los griegos tuvieron la idea de persona como personalidad humana o no es aún hoy opinable. Más allá de las discusiones, lo cierto es que, los filósofos clásicos no elaboraron la noción de persona en el mismo modo en que se la comprende hoy en la teología cristiana. El centro de la medita-

ción antigua era el cosmos, el mundo y el ser, no el sujeto en su vida diaria.

Hay que rescatar que persona, al igual que cualquier otro concepto, se fue cargando en el devenir histórico del pensamiento de diversos significados. Unos provenientes del mundo estético, como el teatro, otros del derecho, y, finalmente, fue fraguado en el pensamiento filosófico. Paulatinamente, adquirió el sentido de ser autoconsciente, responsable, libre, dotado de dignidad y de derechos especiales, opuesto a cosa, al otro, en relación con, etc. de la comprensión contemporánea. Luego, a comienzos del siglo IV, pasó a la Teología cristiana, y se lo utilizó para establecer sobre bases metafísicas, sacadas del pensamiento de Aristóteles, los misterios de la Encarnación del Verbo y de la Trinidad de Dios.

Los vocablos que desde el inicio se emplearon en la Teología fueron prestados por la Filosofía; en la cual, el hombre, ya de algún modo, tenía una personalidad; es decir, una diferencia individual que constituía a cada sujeto. De allí, que la noción de persona fue elaborada por analogía con los conceptos antropológicos, y empleados por primera vez en la doctrina eclesial; tal como se puede ver en el primer Concilio de Nicea, en el año 325, en el famoso debate entre naturaleza y persona en Cristo. El problema de la Trinidad fue el centro: la naturaleza divina es única, y no puede fundarse la distinción de las personas divinas en ella. Surgía el concepto clave de “relación”.

Con estas incorporaciones al lenguaje (naturaleza y relación), el término persona per-

mitía religar en Cristo lo humano y lo divino; y a la vez, distinguir entre ellos. San Agustín fue el primer teólogo que desarrolló plenamente la noción de persona en el pensamiento cristiano; de tal modo, que podía utilizarse para referirse, y sin confundirlos, tanto a la Trinidad como al hombre. Para ello, Agustín se basó en las nociones metafísicas aristotélicas, tomando como centro el concepto de relación, sumado a la experiencia personal del sujeto. Por tanto, la idea agustiniana pide la exterioridad, como situación y contexto, y el enfoque sobre la interioridad (la relación y la naturaleza).

Sin embargo, el autor más influyente en la historia de la noción de persona es Boecio, quien formuló una definición que influyó en todo el pensamiento teológico medieval y moderno: *persona est naturae rationalis individua substantia* (la persona es una substancia individual de naturaleza racional). Luego, la persona es una substancia que existe por derecho propio y es incomunicable. En esta línea continuó san Anselmo; santo Tomás abordó en varios lugares de sus obras el concepto y lo fue ampliando y enmarcando.

En la Filosofía moderna, el vocablo persona destacó más dos aspectos ya contenidos en la teología de algunos Padres griegos y, en Occidente, en Ricardo de san Víctor: la distinción entre ‘esencia y existencia’. El *ser* en que consiste la naturaleza y el *existir*, ‘el venir de u originarse de’, en que consiste el ser persona. Luego, la persona se caracteriza por su modo propio de tener naturaleza, sin negar su independencia; entendida como una relación subsistente: primaria, con Dios; secundaria, con los demás hombres en cuanto

personas. Los autores modernos no eliminaron los elementos metafísicos antiguos en su concepción de la persona. Sí, les agregaron otros de carácter psicológico y, con frecuencia, éticos y sociales.

Para Descartes, el gran filósofo francés (1596-1650), persona se identifica con conciencia, lo que implica la relación del yo consigo mismo. Para el prusiano Immanuel Kant (1724-1804) la persona fue vista como permanencia de la conciencia y como único sujeto que hace posible la existencia de un mundo moral, un imperativo categórico que se impone como algo absoluto, fundado en la condición del ser libre.

Johann Fichte (1762-1814), filósofo alemán, ahondó el tema metafísico: el yo es la persona; entendido como centro absoluto, libre y activo que se forma a sí mismo: el yo en cuanto autoconciencia; identidad de sujeto y objeto. Posteriormente, en contra del pensamiento del idealismo alemán, que fue el centro de la filosofía moderna, y la radicalización de la persona entendida como conciencia, algunos autores cambiaron el eje del pensamiento, y se caminó hacia lo particular, lo inmediato, lo material y lo social. Ya no interesaba el ser como persona, sino que entraban en la escena nuevas variables: las filosofías voluntaristas y vitalistas, seguidas de una nueva manera de entender al hombre, fundamentalmente, producto de 'los maestros de la sospecha': Freud, Nietzsche y Marx. Surge un nuevo enfoque: una revisión de lo heredado. La atención se corre a las relaciones naturales y sociales; va a la satisfacción de las necesidades. En el enfoque actual, el problema se centra en el quiebre

de las concepciones fundadas en la incomunicabilidad de la persona; ella es entendida como sujeto de relaciones. La puerta se abre a los movimientos personalistas, surgidos en la Europa del siglo XX, en el período de entreguerras, llevados de la mano por autores como: Jacques Maritain; Emmanuel Mounier; Gabriel Marcel y Maurice Nédoncelle.

Hoy se está ante un cambio radical en la relación del hombre con el mundo; innovación que configura una nueva imagen de sí mismo. Los avances de la ciencia y de la tecnología han logrado, en cierto modo, manipular la naturaleza y provocar una toma de conciencia de la responsabilidad frente a la construcción del mundo y de la sociedad; en última instancia de la historia.

La visión de los hombres antiguos y medievales era cosmocéntrica y religiosa; por el contrario, la visión del hombre actoral es antropocéntrica y personalista. La realidad se ordena al hombre, de quien recibe el sentido.

Desde las épocas más remotas, en todas las culturas, religiones y doctrinas filosóficas siempre existió la idea de que el hombre, aún siendo uno, está constituido no sólo por partes físicas, sino, también, por elementos psíquicos y espirituales.

No todos reconocen la unidad de la persona. Pero todos los hombres sí tienen conciencia de la propia identidad, que permite decir yo. En la historia de la filosofía y de las ciencias, no pocas veces, se recurrió a modelos analógicos para representar cómo podría configurarse la ontología de la estructura personal. Así tenemos, por ejemplo: el modelo platón-

nico, el aristotélico, el cartesiano, el kantiano, el spinoaziano, etc.

En la tradición filosófica se resalta especialmente la dualidad cuerpo y alma. Este esquema históricamente prevaleció sobre el resto de las concepciones monistas (un solo principio) o tricotómico (cuerpo-alma-espíritu).

Las posturas filosóficas de fondo son, por tanto, relativas a la distinción o no distinción de los principios ontológicos, y a la interacción entre lo físico y lo psíquico. Para afrontar la cuestión de fondo, el hombre como persona, conviene facilitar una visión de conjunto de los diversos temas que predominan en su concepción. Voy en orden y por partes.

2. EL HOMBRE ES ALMA

En un artículo publicado en el libro *Una fe que crea cultura*, JLRP escribe: “La historia del problema del alma es, en realidad, la historia de la entera filosofía. Esta comienza, en efecto, cuando el ser humano se interroga sobre sí mismo”. Se puede decir que, desde la antigüedad hasta la contemporaneidad, el alma ha funcionado para expresar la singularidad irreductible que el hombre tiene frente al cosmos; más allá de las diferencias de sentido de cada época.

El término alma resulta ambiguo, ya que por él se refiere a ideas muy diversas. No pocas veces es concebida como un tipo de realidad que engloba a las operaciones psíquicas, considerando propio de ella, la inteligencia, la voluntad, y el sentimiento; aunque no faltan otros autores que dividen entre operaciones del alma y operaciones psíquicas, u otros que consideran a ambas incluidas en el mismo concepto. Lo cierto es que, pese a las variadas representaciones primitivas del alma, se destacan tres rasgos comunes: 1. Es concebida como un soplo, aliento o hálito, equivalente a la respiración, de allí que, cuando falta el aliento, el hom-

bre muere. 2. Es imaginada como una especie de fuego, que cuando el individuo fallece, pierde el calor. 3. Es pensada como una sombra que puede ser presentida o vista durante el sueño. En las representaciones universales, la primera es la más popular. Estas ideas influyeron en el pensamiento que sobre el alma se hicieron algunos filósofos antiguos.

La mirada diferente y la unificación del concepto vinieron de la mano de Platón. Paulatinamente, se comenzó a creer que el alma es una realidad de orden divino presente en cada hombre, la cual ha preexistido al cuerpo y perdurará luego de la muerte y la corrupción corporal. A estas generalidades primeras, se le sumó la creencia de que el alma puede entrar y salir del cuerpo sin identificarse nunca con él, ya que el alma, a diferencia del cuerpo, tiene un origen luminoso y divino. Por tanto, el cuerpo es la cárcel o sepulcro del alma. ¿Cuál sería la misión del hombre? Liberar su alma por medio de la purificación. En esta mirada, el alma no es un principio que informa el cuerpo y le da la vida; es algo de naturaleza no sensible

y no material. De allí, que Platón defendiera este dualismo radical del cuerpo y del alma; siendo esta una realidad inmortal y separable. El alma aspira a liberarse del cuerpo para regresar a su origen divino y vivir, por decirlo así, entre las ideas, en el mundo inteligible. Este dualismo habría de traer no solo dificultades metafísicas y epistemológicas, sino también, morales.

En la historia de la filosofía, a las enseñanzas de Platón le siguieron las ideas de Aristóteles sobre el alma. Para este filósofo, así como en la *Física* había presentado un mundo constituido por entes en movimiento, y puesto el foco de la investigación en el movimiento de los cuerpos, en el tratado *Acerca del Alma* pone de relieve la vida, esto es, los seres vivos y su alma. El mundo, por lo tanto, aparece ahora descrito como la reunión de una gran variedad de vivientes conviviendo.

Para explicar qué es el alma, Aristóteles recurre a su concepción hilemórfica de toda la realidad. Explica que todas las cosas están compuestas de materia y forma, y la materia es potencia, mientras que la forma es acto. La corporalidad de los vivientes es el sustrato material y potencial, del cual el alma es la forma y el acto. De allí, que el alma en cuanto forma es acto perfecto, y es acto de un cuerpo susceptible de recibir la vida. Por tanto, el alma es el principio vital mismo y la raíz de todas las operaciones del viviente, en cuanto forma sustancial. No se trata de una substancia, sino de una forma o un acto del cuerpo. Para Aristóteles, el alma está unida al cuerpo.

El estagirita comprueba ciertas operaciones

constantes y diferenciadas, de modo que el alma, principio de la vida, debe tener capacidad de causar tales movimientos. Las funciones fundamentales son: el carácter vegetativo; el carácter sensitivo; el carácter intelectual. Introduce de este modo la distinción entre alma vegetativa, sensitiva e intelectual; en realidad una diferenciación de funciones. Solo el hombre tiene alma racional, lo cual supone las anteriores. Aristóteles afirma que el intelecto viene de afuera y solo él es divino. Este venir de afuera indica su trascendencia, en el sentido, de diferencia de la naturaleza respecto del cuerpo; es la dimensión espiritual que hay en nosotros. Sugiere la supervivencia del alma intelectual luego de la muerte; sin embargo, hace problemática la supervivencia personal del individuo, pues el alma no puede llevarse al más allá ningún recuerdo de la vida en esta tierra. Sobre estos aspectos últimos, la respuesta de Aristóteles fue muy parcial. Podemos concluir con sus palabras en *De ánima*: “Si es necesario decir algo común a toda alma, sería que es el primer acto de un cuerpo natural” (B I: 412 b 5).

En resumen:

Aristóteles distingue tres definiciones de alma. La primera definición nos dice que el alma es principio de vida y de las operaciones de los seres vivos. En este sentido hablamos de tres tipos de alma: la vegetativa, el alma animal y el alma humana. Es por tanto “aquello por lo que vivimos, sentimos y razonamos primaria y radicalmente”. La segunda definición dice así: “El alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia”. Es lo que constituye una cosa, esto es, la forma sustancial,

aquello más perfecto de la esencia de algo. Se dice acto primero, en cuanto que funda el acto segundo, las operaciones humanas. Pero este cuerpo no debe ser artificial, sino natural, es decir, tener vida. La última definición aristotélica dice: “El alma es de algún modo todas las cosas” (*De anima*, 413b 21). Muestra que “el alma está abierta a todo lo real; tiene capacidad para hospedar, incluso, al mismo Dios, por eso se habla del hombre como *capax Dei* (capaz de Dios), abierto a lo absoluto”.

Comenta JLRP: “Que en la historia del cristianismo el problema del alma ha venido dictado no por preocupaciones metafísicas sino humanísticas. La aserción teológica del alma es funcional; está en función de la dignidad y el valor absoluto del único ser que es imagen de Dios”.

En la historia del pensamiento de la Iglesia, la doctrina de santo Tomás es la que mejor permite comprender el significado de alma. “Para el Aquinate la forma constituye la esencia de la cosa: por eso, es imposible ser materia sin forma”. Y agrega el Dr. Castro, que para Tomás, “en el alma no hay simplicidad (no es acto puro), ella está compuesta de esencia y existencia, con lo cual se introduce potencialidad”. Y, por poseer existencia, puede comunicarla. Para Tomás, siguiendo a Aristóteles, en el hombre solo existe el alma intelectual, que contiene las formas inferiores (sensitiva y nutritiva). “No solo el alma da el ser formal del ente, sino que es mediadora de una participación trascendental”.

Pero si el alma es forma del cuerpo, ¿cómo

supera la muerte? ¿Es ella también aniquilada? Platón con la inmortalidad del alma salvaba este paso, pero no la unidad del hombre. Tomás retoma el aristotelismo para resolver la cuestión. El estagirita afirmaba la inmortalidad del alma solo intelectual, la cual es propiedad del *nous*, pero negaba la inmortalidad personal. Tomás se opone a todo esto. Afirma que el alma es una forma, pero es la única forma que puede subsistir por ser forma substancial de un ente espiritual. “La forma ya tiene el *esse*, del cual participa a la materia, y por esto el alma humana permanece en su ser cuando se ha destruido el cuerpo”.

Pero, “si bien el alma tiene subsistencia propia, ella no es substancia; ya que por definición, substancia es lo completo en su especie, cosa que el alma no es». “El alma puede subsistir por sí, aunque no tenga por sí especie completa”. Luego, las almas separadas no pueden constituir un grado de entes. Por último, Tomás dice que “al alma no le compete ser género ni especie, ni ser persona ni *hypóstasis*, sino estar en el compuesto”. Última observación: “El alma no puede conocer separada del cuerpo, ya que no es subsistente en sentido estricto, puesto que subsistente en sentido propio es la persona (lo perfectísimo en toda su naturaleza)”.

Sin duda, el concepto de alma recubre una función especial, es el momento óptico de la mirada sobre el hombre, sin el cual, parte de los datos distintivos de lo humano frente al resto de las cosas no se llegarían a entender. Lo importante es que dentro del vocablo alma se pueden congeniar las posiciones filosóficas más disímiles. En ese sentido, el

alma es un vocablo que expresa la condición humana, sin ambigüedades, con un mínimo de entendimiento sobre la realidad fenoménica (las cosas como se manifiestan). Este significado funcional del alma se sus trae a las polémicas, siempre estériles, entre monismo, dualismo, materialismo y espiritualismo. Todos los pensadores le dan una carga interior tan fuerte, que siempre permite entender de qué se habla.

Por eso, el vocablo alma es irrenunciable para toda antropología humanista; ella designa la diferencia cualitativa y entitativa que distingue al hombre de cualquier otra realidad del mundo. Luego, decir alma “equivaldría a decir materia trascendiéndose realmente hacia lo nuevo, lo distinto, lo ontológicamente más rico y superior”. La problemática no es solo de nombre.

De allí, que la pregunta sobre ¿qué es el alma? es muy compleja, según comenta el filósofo argentino Mario Bunge. Se ha usado y abusado mucho del concepto alma, en diversas épocas y momentos culturales diferentes. ¿Significa este término la *psyche* platónica, el *nous* aristotélico, la *nefes* hebrea o la *forma corporis* escolástica? No son pocos los filósofos que, ante tanta polisemia, prefieren abstenerse del uso del término, y proponen voces alternativas como espíritu, mente, conciencia, *self*, etc. Así, “Popper y Eccles manifiestan haber evitado la palabra alma, dado que en nuestra lengua posee fuertes connotaciones religiosas”. En la teología, algunos comienzan a usar el vocablo espíritu; aunque la mayoría sostiene que el término alma es irrenunciable.

La fe y la teología cristiana han sostenido siempre que el hombre tiene (o mejor dicho ‘es’) alma y no solo cuerpo. Con la idea de alma, “los creyentes tratan de expresar y tutelar una serie de afirmaciones antropológicas no negociables para la fe”. Dos son los mínimos fundamentales: 1. La singularidad del ser humano frente al resto de la cosas; 2. Su apertura constitutiva a Dios. Por tanto, “la noción de alma para el cristianismo es de índole axiológica; en cuanto imagen de Dios, el hombre vale más que toda realidad mundana”. Por eso, el cardenal J. Ratzinger entiende que “diciendo alma se expresa la capacidad de referencia del hombre a la verdad y al amor eterno”.

En la filosofía contemporánea, varios pensadores prefieren usar el término espíritu más que el de alma, en tanto que permite mostrar lo propiamente humano, en comparación con los otros seres vivientes y, por otro lado, nos remite a algo más que humano. Refiere JLRP “que el hecho de que el hombre sea alma significa que está referido a Dios, de ser para Él un ser único, irrepetible”. Ninguna de las declaraciones del Magisterio tiene una definición de alma; siempre tratan de sus cualidades, de sus funciones, pero no de su esencia. Su sentido se da por sobreentendido.

2.1. El problema de la inmortalidad

El vocablo inmortalidad “quiere significar la duración indefinida de una cosa en la memoria de los hombres”. En la Teología cristiana, al igual que en las otras religiones, se refiere a la perpetuidad del alma; se desprende como una verdad de fe. Desde la Filosofía se deduce que, si el espíritu

por su naturaleza es simple e incorruptible, luego, debe ser inmortal. También es cierto, que esta inmortalidad del alma adopta distintos aspectos. En la historia del pensamiento filosófico, la doctrina que más ha tenido influencias es la de Platón, en la cual se encuentran elementos pitagóricos y órficos. En lo referente a la Filosofía moderna, un momento a destacar es el de Kant, para quien la inmortalidad del alma es indemostrable, pero viene exigida por la razón práctica, como fundamento de la moral. Otros, como Bergson, la hacen depender de la existencia de funciones psíquicas no deducibles de lo puramente orgánico.

Pensar en la inmortalidad del alma equivale a plantearse la cuestión del destino del hombre, de su existencia luego de la muerte. Muchas respuestas se han dado al problema por parte de las diversas religiones y filosofías. Varios autores han proclamado que la razón teórica o especulativa es incapaz de proporcionar alguna prueba, sean estas racionales o empíricas.

JLRP, en el tema de referencia, comienza citando al teólogo protestante Oscar Cullmann, quien, con el título de una obra de su autoría, en 1959, (*¿Inmortalidad del alma o resurrección de los muertos?*) ha dado lugar a una numerosa literatura teológica posterior. El planteo se suscita en torno al tema de la muerte total del individuo, ya que la Biblia no conoce esta tesis. Por eso, cuando el Concilio de Letrán define la inmortalidad del alma, lo que intenta es atacar errores que se propagaban. El concilio no define la inmortalidad del alma-espíritu puro, sino la del alma forma del cuerpo. Se apunta, en úl-

tima instancia, a la supervivencia del hombre entero; aquello que la Biblia denomina ‘resurrección’. Pero, acota JLRP: “... para poder hablar de la resurrección del mismo sujeto personal de la existencia histórica tiene que haber en tal sujeto algo que sobreviva a la muerte, que actúe como nexo entre las dos formas de existencia (la histórica y la meta-histórica), sin la cual no se daría resurrección, sino creación de la nada”.

En realidad, “la inmortalidad del alma es la condición de posibilidad de la resurrección del individuo”. Finaliza JLRP con un comentario sobre un tema central de su pensamiento sobre las denominadas cosas últimas: la escatología intermedia; que tanto ha dado que hablar al respecto. Nos recuerda nuestro autor: “El Concilio de Letrán no conlleva una ontología del alma separada, por tanto, la problemática del estado intermedio queda fuera de la intención conciliar, ni exige que la inmortalidad enseñada sea una inmortalidad natural, puede ser ya gracia y no cualidad inmanente”. Y explica que: “La acción resucitadora de Dios viene a afirmar nuestra tesis, no se ejerce sobre la nada o el vacío del ser, sino sobre uno de los principios del ser del hombre singular, cuya persistencia hace posible la resurrección del mismo e idéntico yo personal”. La alusión es clara: Dios ejerce una nueva acción sobre el alma inmortal.

2.2. Los lugares del alma

¿Tiene un lugar el alma? ¿No se debería pensar que no tiene lugar? A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, los debates sobre la ubicación del alma en el cuerpo fueron numerosos y sumamente imaginativos.

En algunas épocas lo propiamente humano (el alma) se lo ubicó en ‘el hígado’ como parece decirlo el mito de Prometeo o el pasaje de la obra de Aristóteles *Problemas* (XXX, 1). Otro lugar asignado al alma ha sido ‘el corazón’, generalmente, en las obras de corte religioso espiritual, como ser, la adoración al Sagrado Corazón de Jesús. Pero, en la filosofía moderna, en general, el lugar del alma fue ‘el cerebro’; ya que se estima es allí donde se encuentra la sede de nuestra interioridad: de la conciencia.

También, se puede hacer referencia a ‘las entrañas’, siguiendo el sentido bíblico como útero, que en su etimología hebrea, puede

ser sinónimo de ‘la misericordia’; de modo que, en lo espiritual, el hombre no solo engendra vida, siente lo real, piensa esa vida, sino que la refiere totalmente a lo Absoluto (a Dios).

Ahora bien, explicando la segunda pregunta planteada al inicio del punto, también se puede decir que lo espiritual del hombre propiamente no tiene lugar. Es decir, lo espiritual por inmaterial no tiene un lugar, lo ocupa todo, pero este ‘no lugar’ de lo espiritual puede traer el riesgo del desarraigo. Peligro que puede adentrar en la nihilidad, en la amenaza de vivir desencarnadamente.

3. EL HOMBRE ES CUERPO

Decía santo Tomás de Aquino: “La unión del cuerpo y el alma no tiene lugar para ayudar al cuerpo, eso es, para que el cuerpo resulte dignificado, sino para el alma, que tiene necesidad del cuerpo para su perfección”. Cambia la perspectiva.

El vocablo cuerpo, que viene del latín *corpus*, tiene numerosas acepciones. En un sentido general es todo aquello que tiene extensión limitada y produce impresión en nuestros sentidos. En filosofía también su significado es impreciso; pero, por lo general, es aquello que se opone al espíritu y es el sujeto de las sensaciones. Desde la filosofía antigua hasta la contemporánea, el cuerpo fue motivo de preocupaciones y enfoques diferentes de pensamiento. JLRP, en referencia al cuerpo, manifiesta “que no es posible dar una definición de él, ya que tampoco podemos defi-

nir a la materia”. No solo por las distintas visiones de los filósofos antiguos y modernos, sino, fundamentalmente, porque el hombre se descubre ‘siendo’ cuerpo no ‘teniendo’ un cuerpo, con lo cual, se identifica con él; por eso, “el definidor no puede entrar en lo definido, salvo que pretenda ser a la vez sujeto y objeto de una misma operación”.

El autor considera que “cuerpo es una proto-palabra que se resiste a ser adecuadamente explicada en una fórmula comprensiva”. Se puede, por el contrario, ensayar una descripción fenomenológica, y afirmar, desde lo que aparece, que el hombre en cuanto cuerpo es:

a. *Ser en el mundo.*

El mundo no es para el hombre algo secundario, superficial; es su elemento constituti-

vo. Nuestro autor nos trae a la memoria la postura de la fenomenología de Heidegger, cuando explicaba las estructuras de la existencia, que el filósofo alemán denominaba ‘existenciales’. El hombre es un ser-en-el-mundo; y el mundo no es un simple dónde, en el que el hombre es. El ‘en-el-mundo’ es constitutivo de su ser: no es algo que se añade, sino que lo compone; lo constituye. La existencia consiste en ser-en-el-mundo. De allí, que JLRP afirma que “la instalación del hombre en el cosmos no es algo violento, ni es un exilio, como pensaban Platón y Orígenes, sino que es la incardinación en el propio lugar”. Ser y mundo se co-implican mutuamente. Agrega, leyendo en el libro del *Apocalipsis* la perícopa “vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron...” (21,1), que en este pasaje, lo nuevo que adviene implica la relación hombre-mundo; ella es la afirmación creyente de esta mutua relación. No cabe duda: “Si Dios quiere al hombre para siempre, tienen que querer al mundo para siempre”.

b. Ser en el tiempo.

El hombre como cuerpo está inmerso en la duración continua y sucesiva que llamamos tiempo. JLRP, sin mencionarlo, continúa en la temática que tratara Heidegger sobre el tiempo. Si bien podemos decir que el tiempo no ejerce ninguna acción causal sobre las cosas, el filósofo alemán sostenía que todo proyecto humano mantiene al hombre en el cuidado de su existencia, que se da en el proceso del devenir. El hombre cualifica al tiempo y hace que este trascienda a la física y se haga historia. De allí, que la condición humana es condición siempre itinerante,

en camino hacia la perfección del hombre. Acota JLRP que “al ser en el tiempo, la realidad del hombre consiste en ir haciéndose progresivamente, más que en un ser hecho o un hacerse instantáneamente”. Concluye: “El hombre no tiene aún su semblante definitivo. Sólo al final del tiempo que le ha sido dado alcanza el ser humano su propia identidad”. El hombre se sabe temporal y, sin embargo, se desea eterno, no se resigna ser para la muerte.

c. Ser mortal.

La muerte es el fin del hombre. Se debe tomar en serio la muerte, ya que con ella concluye toda posibilidad humana y afecta las dimensiones del ser. Pero no podemos pensar que solo muere el cuerpo, al modo de un sujeto, y no el hombre; ya que esto equivaldría ignorar el sentido del cuerpo y a volver a un dualismo antropológico. El hombre es un ser temporal y mortal. Para una antropología dualista, la muerte libera al alma de las ataduras del cuerpo; en cambio, “para una antropología unitaria, la muerte es concebida como el fin del hombre entero. De allí que, frente a la muerte, la única respuesta posible no sea la inmortalidad del alma, sino la resurrección del hombre”.

d. Ser sexuado.

La diferenciación sexual está presente en la corporeidad. La sexualidad supone, expresa y realiza el misterio integral de la persona. Es una de las condiciones básicas en las que se encuentra instalada la existencia personal. En ella se realiza el proyecto vocacional del ser personal. Pero no debe ser confundida o identificada con la genitalidad. Esta última se refiere a la biología sexual y a la

reproducción. La sexualidad tiene un significado más amplio, ya que es la dimensión masculina o femenina que implica la personalidad total de cada individuo, desde el primer instante de su concepción y durante todo su desarrollo posterior. Por eso, todas las relaciones humanas son relaciones sexuales. Acota JLRP: “La idea de hombre no tiene una correspondencia real-concreta sino a través de su emplazamiento en un sexo o en otro, emplazamiento que es a la vez biológico, biográfico, social e histórico”. Y comenta en nota a pie de página: “Eso que se llama el hombre, no existe. La vida humana aparece realizada en dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres”. Concluye el punto de reflexión con tres interesantes comentarios: 1. “Adán, el ser humano creado por Dios, es su imagen en cuando varón y mujer, que al igual que entre las personas trinitarias rige la distinción en la unión” (citando a K. Barth); 2. Acepta que en el proceso de la historia, la Iglesia participó algunas veces en la mentalidad dominante del varón; 3. Afirma que la fe cristiana rechazó siempre todo intento de degradar a la mujer”.

e. Expresión comunicativa del yo

El cuerpo le permite al hombre decirse a sí mismo; es la mediación de todo encuentro y el símbolo de la realidad personal. JLRP define que “esta función comunicativa se condensa, especialmente, en el rostro, que hace visible a la persona”.

Ahora bien, en la historia del pensamiento,

los modos de ver el cuerpo fueron muy disímiles. Se pasó de considerarlo como éticamente inferior o sospechoso (frecuentes en la literatura espiritual, tanto antigua como contemporánea) a una sacralización pagana. Así, la glorificación de los cuerpos bellos, jóvenes y sanos de la actualidad; una nueva forma de reduccionismo corporal, para el cual, el hombre es solo cuerpo. De esta forma, únicamente queda confiar en la cosmética, la gimnasia, la cirugía plástica, las dietas alimentarias, etc. Se olvida el mensaje cristiano: el cuerpo está llamado a la resurrección gloriosa. Luego, sostiene JLRP, “la fe en la resurrección y no el culto pagano del cuerpo es la forma de fidelidad a éste y el más eficaz antídoto contra su depreciación”.

Como *corolario* conviene afirmar que el hombre no puede contraponerse a su cuerpo, sino que ‘en él, con él y por él’ es cabalmente este hombre determinado. No puede salirse del cuerpo, y ni la muerte constituye una simple separación entre alma y cuerpo. En todo caso, es afectado el hombre entero y se le llama a aceptar y asumir su estructura corpóreo-espiritual. En el cuerpo, el hombre se abre al otro y al mundo; se hace accesible y, por él, se muestra su alma invisible, comunica su interioridad. Con el cuerpo, el hombre conoce al otro sexo, y de este acto plenamente humano genera otro ser. Con el cuerpo, se descubre como polvo, y conformado por la necesidad y la tendencia; pero, con el mismo cuerpo (en la resurrección final) también se levanta sobre el polvo y se constituye en el ser definitivo.

4. EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA

JLRP escribe que ni la Biblia ni la terminología antropológica griega poseen el término de persona. Sí, se puede decir que cuando el judío piadoso describe al hombre por medio de una triple relación (Dios, hombre, mundo), hace de él un ser relacional, lo cual nos ubica en la categoría de persona. Por eso, cuando el hombre se descubre superior al resto del entorno del mundo, toma conciencia de sí mismo como sujeto y se comprende frente a Dios, adquiere conciencia clara de su propio yo. En cuanto a los términos griegos, se privilegian las categorías de *ousía* (esencia), *hypóstasis* (substancia) y *physis* (naturaleza); designando el término *prosopon* (persona) en primera instancia, la mencionada máscara de teatro; y luego, la faz, no solo del hombre, sino también, de los animales. Sin duda, continúa diciendo, los debates teológicos sobre los Misterios de la Trinidad y de Cristo hicieron pensar en el sentido metafísico del término persona, y distinguir entre naturaleza o esencia y sujeto o persona. Recién en la teología medieval, se asiste a una elaboración técnica del concepto, con su punto más alto en santo Tomás.

En el lenguaje antropológico, el sentido de persona se dará únicamente allí donde el ser esté en sí mismo y disponga de sí. Escribe JLRP: “La persona dispone de sí (subsiste) para hacerse disponible (para relacionarse) y sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (subsiste)”. Por tanto, “subsistencia y relación se implican mutuamente”.

En la filosofía moderna, se vivió una sutil despersonalización, ya que la persona dejó de ser una magnitud ontológica para reducirse a un dato psicológico. Con esta reducción del yo a la conciencia se inicia el proceso de pérdida de la persona. Avanzado el proceso, acota JLRP, “el idealismo romántico sacrificará el yo singular al Espíritu absoluto y objetivo, y el marxismo clásico sumergirá la subjetividad de la persona concreta en el anonimato colectivo de la sociedad”.

El único modo que se vio para recuperar la condición personal del hombre consistió en recuperar la categoría clave de relación interhumana; tema al que se aplicó la fenomenología de E. Husserl y su intencionalidad de la conciencia; destacando en el hombre su condición de sujeto frente a objetos; sobre todo, del yo frente al tú. Un paso más se dio al entender a la persona como responsabilidad: la persona se vive a sí misma como responsable de sus actos. Avances llevados, en gran parte, por el filósofo alemán Max Scheler y su preocupación por los valores morales y su contenido axiológico.

Este modo de pensar se va a desarrollar hacia la relación dialógica de la persona. Solo la relación yo-tú conduce al descubrimiento del ‘nosotros’, donde el hombre se libera del ‘se’ heideggeriano impersonal. Pensamiento traído de la mano de dos filósofos: F. Ebner y M. Buber. Escribe JLRP: “La situación humana fundamental es la situación dialógica, lo que se cierne entre dos existencias personales; en el que el yo y el tú se encuentran”. No puede dejar de resaltarse la raigambre

bíblica de este pensamiento, ya presente en la redacción del capítulo 2 del *Génesis* (la historia de Adán y Eva). Pero aclara que esta filosofía de la relación de diálogo suscitará reparos; ya que fundar a la persona en clave exclusivamente relacional puede desembocar en un actualismo. No se debe olvidar que el yo que se relaciona no es solo respuesta, sino, fundamentalmente, es un yo que se comunica; por tanto, no se puede omitir la dimensión ontológica de la persona, como aclara sobre el tema H. Thielicke, filósofo contemporáneo.

Ante estos matices y posturas diversas, es conveniente redefinir el concepto persona. Señala JLRP, recapitulando lo dicho: “En el hombre, la realidad personal abarca a la naturaleza, pero no se especifica por ella, sino, como ocurre en el ser personal divino, por la relación”. El hombre se hace disponible al otro, se relaciona; luego, subsistencia y relación se complementan mutuamente. “La persona es el resultado de la confluencia de ambos momentos”.

Un factor que posicionó nuevamente el tema de persona y sus connotaciones ha sido el existencialismo, el cual contribuyó a crear el espíritu de las últimas décadas, centrado en la proclamación de la existencia humana, siempre singular y concreta, como ámbito de la auténtica verdad filosófica. Pese a sus variadas tendencias, una preocupación común es el hombre como objetivo privilegiado de la reflexión; por ejemplo, en los escritos de Marcel, e igualmente en Jaspers. Un cariz más marcado va a tomar en el pensamiento de Heidegger y de Sartre, quienes van a mantener una preocupación muy

fuerte por el existente concreto: el hombre frente al resto de los entes. Se podría pensar que, en el fondo, es un primado de la existencia sobre la esencia.

4.1. Persona y Libertad

Es conveniente iniciar este camino de pensamiento destacando que el concepto de libertad ha sido comprendido y usado de diversas maneras y en diferentes contextos en la literatura filosófica. Generalmente, se lo entendió como posibilidades de auto-determinación o de elección; acto voluntario; ausencia de interferencia o liberación frente a algo. En la antigüedad, tanto entre griegos y romanos, se concibió como hombre libre a aquel que no era esclavo. También, se habla de libertad privada, pública, política, de acción, etc. Sin duda, el concepto libertad es muy complejo.

Desde un comienzo, la libertad es la comprensión que tiene el hombre sobre su posibilidad de determinarse (de elegir el propio destino); de este modo, implica una responsabilidad ante sí mismo y ante la comunidad. Ser libre quiere decir estar disponible para cumplir ciertos deberes. La libertad apunta a dos direcciones: una, la de un poder hacer; la otra, la de una limitación.

La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad, bajo el signo cristiano, fueron discutidas por san Agustín. El santo distinguía entre: libre albedrío (como posibilidad de elegir) y libertad (propiamente dicha, y como realización del bien). El tema pasa por dilucidar como puede el hombre hacer uso de su libre albedrío para llegar a ser realmente libre. También Tomás de Aquino en

Suma Teología trató estas cuestiones. Los siglos XIX y XX abundaron en debates sobre la libertad y la persona.

La idea de libertad, explica JLRP, “es inseparable de la de persona, y viceversa”. Pero “si la persona es el sujeto responsable, que sabe dar una respuesta, y si la responsabilidad presupone la libertad, luego, los conceptos de libertad y persona se implican entre sí”. Mucho se ha discutido en torno al concepto libertad. Santo Tomás señalaba que si bien no hay libertad sin libre albedrío, aquella es más que este. Por tanto, “se debe tener un concepto amplio de libertad, que la entienda “como facultad entitativa (no meramente electiva) consistente en la aptitud que posee la persona para disponer de sí en orden a su realización” (escribe el autor).

Siguiendo a J. P. Sartre (1905-1980), el autor destaca que ser hombre y ser libre no son dos cosas diferentes; no se es primero lo uno y luego lo otro. El filósofo K. Jaspers (1883-1969) elabora el concepto de libertad situada, que es la tensión entre el determinismo de lo previamente impuesto y la elección de lo asumido con libre albedrío, donde se realiza la existencia humana. En este sentido, acota JLRP: “Libertad no es, primariamente, capacidad de elección de este o aquel objeto, sino de este o aquel modelo de existencia, a cuya realización se subordina la elección de los objetos, es decir, la selección del material para acuñar la mismidad personal”.

La libertad del hombre es siempre situada, ella se encuentra enmarcada por las referencias en las que el hombre se mueve. Tiene siempre condicionamientos primeros, por

eso, es una libertad humana, limitada. Será siempre una postura ante Dios; de allí, que todo acto libre es teológico, hace referencia al fin que Dios es para el hombre.

Por último, JLRP indica que el sí o el no a Dios no son posibilidades simétricas; el poder pecar no es una cualidad, sino un defecto de la libertad. Dios nunca tuerce nuestra libertad por la fuerza, intenta convencerla por el amor. Dios ha creado un hombre capaz de decirle no a su Creador. Pero la libertad es un concepto englobante, por el cual no hay libertad sin todas las libertades; al igual que no hay libertad individual sin libertad social. El hombre encerrado en sí mismo desdibuja la idea de libertad. Por el contrario, se enriquece cuando se obliga al servicio de la comunidad en que vive.

Escribe JLRP: “Para la fe cristiana la afirmación de la libertad humana es irrenunciable. El mundo no es escenario de poderes cósmicos, ni monólogo divino que acciona los hilos de la trama, sino el resultado del diálogo entre dos libertades: la divina y la humana”. Siempre la fe se entiende como respuesta libre a la llamada del Señor a asumir en serio la propia vida y la construcción de un mundo mejor.

La libertad supone la aptitud de disponer de sí en orden a la propia realización y no la simple posibilidad de elegir entre opuestos. Esto implica que la verdadera libertad “no es ausencia de ligaduras, sino un *relegare* a un fundamento último; que ha de provocar el sentirse desligado, suelto, ante lo penúltimo”.

Se debe entender que “ser libre es disponer de sí para hacerse disponible; esto es en el fondo ser persona”. De este modo, “el amor termina revelándose como el sacramento de la libertad y como el sentido último del ser personal del hombre”.

4.2. Persona y Sociedad

El hombre no nace dotado solamente de una herencia dada por el código genético, sino que trae incluido lo social, su relación con los otros. En su constitución confluyen dos factores: el biológico y el cultural. Por el primero, somos marcados por la herencia biológica; por el segundo, gestados por la matriz social, por la herencia cultural que tengamos.

La sociedad es un factor determinante del proceso de humanización y personalización del individuo. Pero el hombre no solo recibe de la sociedad, sino que tiene que darse a ella. Luego, el valor de su personalidad se podrá medir por su capacidad de influir sobre el medio social. No puede permanecer inmóvil ante los movimientos culturales, debe participar activamente de su gestación. Ya en los primeros pasajes del libro del Génesis, podemos ver esta relación social del hombre; la persona participa de la suerte de la comunidad y, a su vez, la hace.

En la dimensión de la revelación, es el pueblo el que fue elegido por YHWH, no los individuos aislados. De este modo, los bienes salvíficos alcanzan a los individuos en la medida en que pertenecen al pueblo, y están unidos por el vínculo de la solidaridad. El Nuevo Testamento muestra que no solo el hombre es un ser comunitario; también Dios lo es, en el Misterio de la Trinidad. Así, el ser social del hombre es un aspecto de su ser imagen de Dios.

“Dios no creó al hombre en solitario. El hombre es por su naturaleza un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás”, sostiene el Concilio Vaticano II, en *Gaudium et Spes* 12,4.

Dios ha querido a la humanidad como una sola familia, basada en la comunidad de origen, todos los hombres son imagen de Dios y de destino; todos los hombres tienden a un igual fin. La persona tiene necesidad de la vida social.

Acá concluye el camino. Sin duda, clarificar un tema no es resolverlo; es solo un aporte más en el amplio mercado de las antropologías filosóficas.

BIBLIOGRAFÍA

Carlos Castro Campolongo. *La Antropología Teológica en Juan Ruiz de la Peña*, (Tesis doctoral, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 2002).

Enciclopedia Salvat Diccionario, (Ed. Salvat, Barcelona, 1972, T.10).

Etchebehere, P. *Antropología filosófica*, (Ágape, Bs. As. 2008).

Ferrater Mora. *Diccionario de Filosofía*, (Ed. Sudamericana, Bs. As. 1965).

Iñaki Yarza. *Historia de la Filosofía Antigua*, (Eunsa, Navarra, 1992).

Juan Luis Ruiz de la Peña. *Una Fe que crea cultura*, (Ed. Carlos Díaz, Caparrós editores, Madrid, 1997).

----- . *Las Nuevas Antropologías*, (Ed. Sal Terrae, 1983).

----- . *Imagen de Dios -Antropología Teológica Fundamental-*, (Ed. Sal térrea, Santander, 1988).

Marciano Vidal. *Diccionario de ética teológica*, (Ed. Verbo Divino, Navarra, 1991).

Marías, Julián. *Antropología metafísica*, (Madrid, 1970).

Santidrián, J. *Diccionario breve de pensadores cristianos*, (Ed. Verbo Divino, Navarra, 1991).

Splett, J. "Cuerpo y alma", en: *Sacramentum Mundi*, (Herder, Barcelona, 1971).

