

13. EL LIBRE ALBEDRÍO

Como acabamos de ver, el hombre es un ser que conoce espiritualmente, pero este conocer no se acaba en sí mismo sino que está ordenado a orientar la actividad del hombre en el mundo y con los demás.

El hombre concreto y viviente se encuentra siempre en un proceso de cambio y desarrollo a través del cual se va realizando y perfeccionando.

Tiene que llegar a ser lo que en cierto modo ya es. Tal actuar nos está encomendado a nosotros mismos. Lo que hace el conocimiento es mostrarnos las posibilidades que se abren a nuestra decisión en el conjunto del ser. El conocimiento nos orienta, señalándonos los valores y desvalores, distinguiéndonos las metas verdaderas de las falsas. Pero en último término, somos nosotros los que hemos de elegir y decidir.

O sea que la totalidad del ser humano no la ponemos en el conocimiento, sino en un conocimiento espiritual que exige, como correlato esencial, el libre albedrío.

La realización espiritual-personal-humana sólo llega a su cumplimiento en el querer y actuar libres. Tanto el conocimiento como el querer (inteligencia y voluntad), forman parte por igual, esencial y original, de la existencia del hombre.

En realidad, la libertad no significa solamente la capacidad de elegir objetivamente entre esto o aquello, sino que, al mismo tiempo, implica una decisión sobre lo que queremos

hacer de nosotros mismos. Frente a lo "otro", me decido sobre mí mismo.

a) Noción del libre albedrío

Empecemos por aclarar qué entendemos por libertad ("libre albedrío").

Se da una libertad externa, cuando la acción natural o espontánea no es reducida o limitada desde fuera por una violencia exterior.

Es decir que no se ponen límites coercitivos, no se violenta desde fuera la actuación del hombre. Ahora bien, como vimos que el hombre se realiza en lo "otro", su existencia necesita evidentemente un espacio libre para su desarrollo, y por tanto, requiere la libertad en este sentido.

Pero la libertad humana entendida como "libre albedrío", consiste en otra cosa: es una libertad "interna", en cuanto que en nuestro querer y actuar, no estamos determinados unívocamente.

Santo Tomás distingue la "libertas a coactione" (libertad de violencia exterior), de la "libertas a necessitate" (libertad de necesidad interna). Y esta última es la que constituye la esencia de la libertad humana (ST, I q. 82 a. 1).

O sea que, aunque no exista ninguna violencia exterior, sólo seré libre si no estoy determinado por alguna necesidad interna de mi propio ser, de mis disposiciones e impulsos, sino que puedo decidir por mí mismo, actuar o no actuar; actuar en este sentido o en el otro. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 135-140).

Para estas nociones básicas sobre el libre albedrío hay otra distinción que puede ayudar: la que se da entre "libertad de hacer" y "libertad de querer".

La "libertad de hacer" (que corresponde a la libertad externa y a la libertad de coacción), es aquella cuya única condición consiste en estar exento de toda coerción exterior. A este género pertenece: la libertad física de moverse de un lugar a otro; la libertad civil de poder obrar a voluntad dentro de los límites fijados por las leyes; la libertad política, o derecho de tomar parte en el gobierno de los diferentes niveles del Estado; la libertad de conciencia y de pensamiento, o poder obrar exteriormente según la propia conciencia y de expresar el propio pensamiento (en forma escrita o hablada).

Por ejemplo, el Concilio Vaticano II define así la libertad religiosa: "Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos." Y más adelante aclara: "Con tal de que se guarde el justo orden público." (Declaración *Dignitatis Humanae*, n. 2).

La "libertad de querer" o libre albedrío (que corresponde a la libertad interna y a la libertad de necesidad), es aquella que define la volición (acto de la voluntad) que no sufre ninguna coerción o necesidad interna, que procede de un ser dueño de sí, y que condiciona la actividad moral.

Notemos que es distinta de la espontaneidad, porque ésta es compatible con la necesidad interna, si bien excluye la coacción externa; por ejemplo, en el caso de una determinación afectiva, cuando se obra espontáneamente impulsado por un afecto o pasión irresistible. Por ejemplo, un animal puede estar en "libertad" externa, pero no podemos decir que posea la capacidad de auto-determinarse como una persona espiritual.

Podemos afirmar que la libertad, en general, significa negativamente, cierta ausencia de necesidad (de coacción: de determina-

ción unívoca). Si esta ausencia de necesidad es "interna", tenemos el libre albedrío. Pero también cuando nos referimos al libre albedrío queremos indicar, positivamente, que la fuente causal de lo que decidimos hacer, somos nosotros mismos, que somos nosotros los que ejercemos el dominio del acto, confirmando orientación definitoria al conjunto de factores que constituyen nuestro dinamismo condicionante. Entonces, libertad significa también, cierta auto-nomía.

Podríamos concluir: libre albedrío significa la libertad interna propia del ser del hombre, caracterizada, negativamente, por cierta ausencia de necesidad, y positivamente, por cierta auto-nomía.

b) El trasfondo histórico: materialismo, idealismo, existencialismo

La libertad queda eliminada tanto en una concepción materialista-positivista, como en un pensamiento idealista-panteísta. En cambio, la libertad es establecida de un modo absoluto por las formas radicales del existencialismo ateo.

Si, como afirma el materialismo, sólo existen los seres y acontecimientos materiales, también lo que llamamos conciencia humana no es otra cosa que el resultado de actuaciones del acontecer material, por más sublimado y organizado que se lo suponga.

Ahora bien, en el terreno puramente material, todo está sujeto al determinismo de los procesos de la naturaleza, que sólo transcurren sujetos a la necesidad de las leyes naturales. Por lo tanto, toda la vida y conciencia y actuar del hombre, estarían sujetos a la misma determinación causal que es propia de tales procesos materiales. De este modo, en el supuesto del materialismo, es evidente que no queda lugar para el libre albedrío (ver más adelante la objeción del determinismo).

Tampoco hay lugar para la libertad en el idealismo que reproduce los rasgos del panteísmo. En efecto, si "todo es Dios" ("Panteísmo"), o sea, si todo ser y acontecer finito queda absorbido en un único principio absoluto y divino, todo queda asumido en la necesidad divina, todo es tan necesario como el mismo Dios, y por tanto nada puede escapar a un absoluto determinismo. Así, no hay lugar para el libre albedrío del hombre.

En Hegel, por ejemplo, el hombre es absorbido en un Espíritu infinito universal, que es el que se desarrolla en todas las cosas y toma conciencia en el espíritu humano. De este modo, el hombre individual no es más que un elemento del proceso absoluto del Espíritu. Entonces el hombre queda englobado en la necesidad de dicho proceso, y la historia misma queda determinada por la necesidad de una ley metafísica. Es cierto que Hegel pretende superar la oposición entre libertad y necesidad en su unidad dialéctica, pero aún así no se ve cómo puede mantenerse una auténtica libertad humana con tales presupuestos.

El existencialismo, por su parte, reaccionando tajantemente contra tales abstracciones, insiste en lo individual, en lo propio, único e irrepetible del hombre, que es realizado por él mismo en su existencia concreta. El hombre es lo que él mismo se hace con su libre auto-proyecto y auto-realización. Sartre, por ejemplo, establece la libertad del hombre de un modo absoluto que no reconoce ninguna vinculación o limitación preestablecida en ninguna parte. No puede existir ningún Dios que imponga a nuestra libertad normas obligatorias. Postula la negación de Dios en nombre de la libertad del hombre. Si Dios existe, el hombre no es libre; es así que el hombre es libre; luego Dios no puede existir.

Dice Sartre: "Ya no se puede tener el Bien a priori, porque no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado, que no haya que mentir, puesto que precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres. (...) Estamos solos

sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo; y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace." (*El existencialismo es un humanismo*, p. 21-22).

c) La experiencia fundamental de la libertad

Si valoramos correctamente el sentido común, no podemos seriamente dudar de la existencia de nuestro libre albedrío. La gran mayoría de los hombres está convencida de que posee una voluntad libre.

Ahora bien, esta cuestión es de la mayor importancia práctica para la vida, y sería por tanto contrario a un universo ordenado el hecho de que la gran mayoría se equivocase en esta materia. (Así, el argumento propuesto por J. Donceel, *o.c.*, p. 379-381).

Aún el determinista que teóricamente niega nuestra capacidad de elegir y nuestra autonomía interior, tiene que suponerlas en su vida práctica. Nadie puede vivir humanamente sin presuponer el dato fundamental originario de que constantemente nos encontramos enfrentados a nuevas decisiones que nos exigen una respuesta adecuada. Y entonces, reflexionamos, pesamos los motivos en pro y en contra, y por último, nosotros mismos, cada persona por sí, se decide en un acto que surge desde su centro personal. Aquí estamos encomendados a nosotros mismos, y nadie puede sustituirnos. Por eso nos sentimos responsables de las decisiones así tomadas.

Algunas personas quizás defienden el determinismo como una justificación (como una "racionalización", dirían los psicólogos), para no hacer lo que pueden hacer o para no mejorar lo que pueden mejorar. ("Sí soy así, qué voy a hacer... nací buen mozo y embalao para el querer", como dice un tango). Factores de este tipo pueden intervenir, más bien de un modo inconscien-

te o como emanado del clima cultural en que cada uno se ha educado, pero es de creer que gran número de deterministas se esfuerza por vivir de modo honesto y decente, cayendo entonces en la contradicción entre su teoría y su práctica.

Asimismo, en el trato con los otros hombres, no podemos comportarnos sino bajo el supuesto de su libertad y de la nuestra. Por eso, sabemos no forzar, sabemos aconsejar y exhortar, para que el otro se decida por sí mismo. Toda la vida en sociedad se caracteriza por unas relaciones humanas que suponen la libertad. ¿Qué sentido tendría lo justo y lo injusto, el premio y el castigo, el mérito y la culpa, si el hombre no estuviera dotado del libre albedrío? Sobre todo en la decisión moral frente al bien y al mal, se experimenta que somos capaces de elección interior libre: frente a los valores éticos alcanza la libertad su auténtico sentido.

Ahora bien, esta experiencia fundamental de la libertad, que siempre damos por supuesta, está en la base de una filosofía de la misma. El pensamiento tiene que penetrar e iluminar este dato implícito, para tratar de captar la comprensión de su esencia. No puede negarlo ni pasarlo por alto. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 142-145).

d) La esencia de la libertad

En primer lugar, la siguiente consideración puede englobar el fundamento de la libertad, en la totalidad del ser del hombre. Al fin de cuentas, cuando actuamos libremente, no es sólo esa facultad que llamamos "voluntad" la que entra en juego, sino a través de ella, todo el hombre, en cuanto dirigido por la interioridad.

El hombre no es una mera cosa. En efecto, ¿qué es una cosa? Una cosa es nada más que el resultado de procesos necesarios, unívocamente determinados. Una cosa no es algo nuevo respec-

to de las causas que la producen, no es algo que trascienda los procesos que la originan, sino que es algo que podría volver a repetirse si se dieran los mismos antecedentes.

Por tanto, una cosa es un ser de necesidad, entendiendo este término en el sentido que le da el determinismo propio de las leyes naturales.

Ahora bien, estas fuerzas determinantes son ciegas en sí mismas: no se conocen a sí mismas, ni como fuerzas ni como resultados. Están absolutamente postradas en su ceguera.

Si ahora apelamos a nuestra experiencia de lo que es ser hombre, constatamos que el hombre no es una cosa: porque si el mundo de la realidad estuviese compuesto por sólo cosas, nada tendría significado, nada tendría sentido. Pero resulta que hay significado y sentido desde el momento que podemos pensar y hablar de las cosas.

Por consiguiente, todo lo que es el hombre no puede ser considerado como un mero resultado de procesos y de fuerzas. Si el hombre fuera sólo una cosa, nada "sería" en la estricta acepción de la palabra "ser". Porque el hombre es el lugar privilegiado donde se revela el ser de la realidad. La absoluta ceguera que reina en las tinieblas de las cosas, se rompe precisamente por el surgir de la subjetividad propia del hombre.

El hombre es una luz natural que permite trascender el ser-un-resultado, el ser-por-necesidad, el ser una cosa, aunque ya sabemos que el hombre, por su corporalidad, es también todo eso. Ahora bien, es precisamente esta ausencia de necesidad el primer ingrediente de la libertad, como hemos visto en la noción del libre albedrío. (Ver: W. Luypen, *o.c.*, p. 255-258).

Por otra parte, también vimos que el hombre es un ser espiritual. La reflexión sobre nuestro pensamiento nos ha mostrado que el espíritu humano capta cualquier objeto en tanto que "es", en tanto que le compete el "ser". Esto significa, que si bien no

podemos agotar cada cosa en particular, abarcamos en cierto modo la totalidad de cuanto existe. Al espíritu pensante le corresponde una apertura originaria al ser en general. Por tanto, le es propio una cierta infinitud, no actual, sino virtual. Su dinamismo está esencialmente orientado a la infinitud del ser, sin que pueda descansar por completo en ningún ente finito de este mundo. Ahora bien, el hombre no es puro conocimiento, tiene que actuar en su mundo, y para actuar, no le basta conocer, ha de "querer". Al conocimiento corresponde necesariamente la voluntad. Así la voluntad, acorde con la esencia del pensamiento reflexivo, se encuentra ante la misma amplitud ilimitada de posibilidades. La inteligencia capta el ser en cuanto ser; la voluntad aspira al bien en cuanto un valor para ella. Ya no está limitada —como lo estaría una facultad sensible impulsiva— a un terreno particular de valores, de comodidad, placer, utilidad práctica, etc., sino que puede aspirar a valores superiores, o al Valor supremo, al Bien infinito, es decir, a Dios.

Notemos que se trata siempre, no de una posesión actual y colmada, sino abierta y vacía. Es una infinitud virtual, pero que apunta ya a la plenitud infinita del ser y del valor, aunque sin encontrar jamás, en este mundo, su satisfacción definitiva.

Y precisamente en este mundo, en esta vida, sólo encontramos bienes limitados (finitos). Esto significa que bajo un aspecto positivo, se nos presentan como bienes, como valores, y por esto tendemos hacia ellos; pero al mismo tiempo, bajo otro aspecto evidencian una carencia y cierta negación. Toda decisión por un bien resulta deficiente por algún aspecto, ya que se trata siempre de un bien finito, y por tanto incapaz de satisfacer nuestras aspiraciones, que son virtualmente ilimitadas. Por esta razón, ninguno de ellos puede determinar necesariamente nuestra decisión, forzándonos a quererlo. Aquí radica la explicación metafísica, esencial, de la libertad.

En cambio, si estuviésemos frente al Bien perfecto, que es bueno bajo toda consideración posible, no tendríamos libertad de

elección, sino que nuestra voluntad sería arrastrada necesariamente hacia él. En otras palabras, la elección explícita en favor o en contra de un significado determinado, aunque todavía no efectivo, resulta posible, porque la relación de la subjetividad humana con este significado incluye esencialmente un aspecto afirmativo y un aspecto negativo. Afirmativo, por el bien que atrae mi consentimiento; negativo, por la insuficiencia de ese bien, que me concede margen para negarlo.

Santo Tomás lo expresa así: "El bien es objeto de la voluntad; por lo tanto, si se presenta a la voluntad un objeto que es bueno universalmente y bajo todos sus aspectos, la voluntad necesariamente tiende a él, si algo quiere, pues no puede querer lo contrario. En cambio propuesto otro objeto que no sea bueno en todos sus aspectos, la voluntad no lo quiere por necesidad. Pero la falta de bien es ya un cierto mal, por lo cual solo el bien perfecto, totalmente indeficiente, es capaz de mover necesariamente: tal es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, en cuanto defectuosos, pueden ser aprehendidos como males y ser repudiados o aprobados por la voluntad, que puede dirigirse a ellos bajo uno u otro aspecto." (*ST*, 1-2 q. 10 a. 2) (Ver: *ST*, I q. 83 a. 1).

e) La motivación y las "opciones previas"

Conviene no olvidar que el acto libre está siempre "motivado", pero esto no elimina la libertad sino que la hace posible. La bondad y el valor de las cosas que deseo, motiva ciertamente mi decisión, pero no la "determina" (unívocamente). Fundamenta la sensatez de la decisión, pero no establece la necesidad de ésta o aquella en particular. Somos nosotros mismos quienes ejercemos el último acto que orienta y realiza el haz de motivaciones. (Ver: E. Corcch, *o.c.*, p. 145-148).

Estamos "condicionados" pero no "determinados". Las distintas motivaciones, si bien tienen significado en sí mismas, también

ejercen su influencia a partir de mi subjetividad, como de un cierto proyecto de vida que ha sido asumido y creado por mí mismo. Frente a la amenaza de una enfermedad, por ejemplo, esta situación angustiosa no me determina a desesperarme necesariamente, sino que también me invita a superarme. Los motivos serán tomados como motivos en función de mi propio proyecto de vida: todo dependerá de lo que quiero y he querido siempre (hacer mi propio capricho; aceptar con alegría la voluntad de Dios providente; hacer algo en bien de los demás; tiranizar a los que me rodean...).

Insistamos en lo que podemos denominar la importancia de las opciones previas.

Acabamos de ver que el acto libre está siempre motivado, pero que esto no elimina la libertad. Sin embargo, contra lo dicho puede objetarse que a menudo se dan situaciones concretas en las cuales el motivo alcanza una tal fuerza motivante, que me determina en mi actuar, eliminando así en este caso la libertad; y como esto ocurre con bastante frecuencia, parecería que, en la práctica, la libertad quedaría notablemente eliminada.

Para responder a esta dificultad, distingamos por una parte, entre el momento presente en el que la fuerza motivante me determina, y, por otra, toda la historia antecedente. En efecto, cada persona constituye una totalidad histórica unificada, que realmente posee libre albedrío, como ya lo hemos constatado. Ahora bien, puede ocurrir que con notable antelación nos hayamos entregado (libremente) a la fuerza de una motivación y que le hayamos permitido influir sobre nosotros con tal empuje, que nos ha hecho marginar el contramotivo (un bien superior), que ya ha quedado debilitado y desprovisto de energía para contrarrestarla. Entonces, cuando se llega al momento de la opción concreta, casi no existe (o sólo muy difícilmente) la auténtica posibilidad de una elección libre. Porque "la decisión ha sido tomada de antemano mediante una predecisión, mas no porque un motivo nos haya ligado con una necesidad que le sea propia,

sino porque nosotros mismos nos hemos abierto con anterioridad a ese determinado motivo, le hemos prestado una mayor fuerza motriz y nos hemos dejado guiar por él. En tales casos, que ciertamente no son raros, preface una decisión libre, pero en un amplio campo visual previo, difícil de definir, que apenas puede alcanzarse por el camino de la reflexión y en el que se realiza de modo concreto la acción selectiva." (E. Coreth, *o.c.*, p. 149-150).

Por consiguiente, concedemos que en el momento presente en que actuamos pueda quedar eliminado momentáneamente el ejercicio del libre albedrío, pero esto no significa una eliminación tan notable como parece suponerse, sino más bien un desplazamiento hacia atrás, hacia las opciones previas que van conformando líneas de conducta precisamente porque han sido realizadas libremente. Y si nunca le fue posible a ese "ente" actuar libremente, será porque es un animal y no un hombre o porque sufre de una patología absoluta.

f) La objeción del determinismo

Para comprender qué afirma el determinismo, partamos de un ejemplo sencillo. Si dejamos caer un objeto cualquiera por su propio peso, seguirá necesariamente un movimiento definido en su trayectoria y en su velocidad, según la ley física de la gravitación. Puedo afirmar que ese objeto está determinado en su caída, y esto significa que llegará a un término que se puede predecir, conociendo de antemano, su posición inicial, las fuerzas que actúan sobre él y la ley física que rige tal fenómeno. Ampliemos ahora nuestra perspectiva recordando que todo el mundo de la materia está regido por leyes físico-químicas, que el mundo de los seres vivientes sigue además las leyes biológicas, y que el hombre, a través de su cuerpo, está injertado en este cosmos.

¿Qué dice el determinismo? El determinismo afirma que todas las direcciones del actuar humano están "necesariamente" influenciadas por el conjunto de las causas que intervienen, de tal modo que lo que llamamos "libre albedrío" es una pura ilusión.

Por "causas actuantes" entiende todos los factores físicos, biológicos, psicológicos, culturales, sociológicos, en el sentido de que todo efecto está unívocamente predeterminado en su causa total.

Vale decir, que todo lo que existe en el mundo se ha de explicar enteramente por la necesidad "determinista" propia de las leyes de la naturaleza. En el fondo nos volvemos a encontrar con un Cientismo materialista.

De este modo, la conciencia que los hombres tienen de decidir por sí mismos ciertos actos que llaman "libres" (plenamente humanos, "actos humanos"), es fruto de un juicio erróneo, debido a que simplemente ignoramos nuestras tendencias determinantes. Si las conociéramos perfectamente —y a esto se encamina el progreso de la Ciencia—, podríamos predecir las acciones de cualquier hombre, como se predice un fenómeno natural, conociendo previamente sus factores causales.

Ahora bien, una de las dificultades que encierra el determinismo es su concepción de la causalidad. Todo tiene que tener causa. Bien, pero ¿por qué no puede haber "causas libres"? Porque a cada causa sigue necesariamente un efecto, responde el determinismo.

Esto es encerrarse en un apriorismo que supone de antemano un principio de causalidad de tipo "reducido". El principio de causalidad ha de entenderse como la exigencia de una causa suficiente que explique cada efecto. Así concebido, no excluye la existencia de una causalidad libre, si la realidad la exige; hay causas que obran según el determinismo, y también hay causas —como vimos— capaces de autodeterminarse, esto es, de decidir por sí mismas. Y éstas son las causas libres. El concepto de

causa, bien entendido, no puede negar "a priori" la posibilidad de que haya causas libres.

El determinismo supone una causalidad natural cerrada. Según él, todo el orden de la naturaleza constituye un complejo clausurado de causas, que no permite el surgir de otro tipo de causalidad que no esté unívocamente determinada. Por tanto, el determinismo supone una realidad tal, que hace imposible "a priori" la causalidad libre, propia de la espontaneidad del espíritu.

Ahora bien, insistamos en que no existe tal causalidad cerrada. En efecto, veamos cómo se dan diversos grados del ser que se compenetran mutuamente. La materia inanimada, la vida vegetativa, la vida animal sensitiva, y la vida espiritual personal del hombre, no constituyen estratos cerrados en sí mismos, sino que cada una de estas formas de ser está esencialmente abierta a la siguiente superior, la cual la asume y la transforma en algo más. Cada forma es elevada positivamente, sin ser aniquilada. Por ejemplo, los procesos físico-químicos propios de la materia, siguen en vigor en la vida vegetativa, si bien inmersos en una dimensión nueva y superior del ser y del obrar, dirigidos ahora al servicio de una unidad superior, propia del acontecer vivo. Lo mismo ocurre cuando la vida vegetativa es elevada al plano de la sensitiva, y también cuando las dos penetran en la esfera de la existencia humana: aquí precisamente son asumidas y dirigidas en su acción, por la voluntad libre.

De este modo se ve, cómo la causalidad natural no es cerrada sino abierta, permitiendo a la acción libre del hombre penetrar en el acontecer natural, poniendo las fuerzas de la naturaleza al servicio de los objetivos que él quiera proponerse. (Ver: E. Coreth, *o.c.*, p. 150-152).

Sumario 13. El libre albedrío

Nexo con el tema anterior: la inteligencia y la voluntad; el conocimiento y la acción; correlato esencial; la realización personal humana.

- a) *Noción de libre albedrío*: Libertad externa y libertad interna; diversas denominaciones; concepto de libre albedrío.
- b) *El transformado histórico: Materialismo, idealismo, existencialismo*: Posiciones que niegan el libre albedrío; posiciones que lo afirman absolutamente.
- c) *La experiencia fundamental de la libertad*: El dato implícito de toda reflexión posterior: argumentos tomados de la vida común práctica; la conciencia de sentirnos responsables; las "racionalizaciones" evasivas; sentido del lenguaje ético.
- d) *La esencia de la libertad*: Consideración a partir de la totalidad del ser del hombre: contraposición hombre-cosa; argumentación a partir de la polaridad inteligencia-voluntad espirituales, abiertas a la infinitud.
- e) *La motivación y las "opciones previas"*: Motivación y libertad; determinación y libertad; distinción entre situación presente y la historia antecedente; consecuencias prácticas.
- f) *La objeción del determinismo*: Su concepción recortada y cerrada de la causalidad; la compenetración ontológica de los diversos grados del ser.

CITAS

1. Negación de la libertad y consecuencias

“Supuesto que hombre y máquina no difieren cualitativamente, es preciso extender a aquél el determinismo vigente en el mundo físico al que ésta pertenece: ‘lo psíquico, al igual que lo físico, está regido por las leyes de la naturaleza’. Y lo mismo que a nadie se le ocurre adjudicar libertad a una máquina, no es de recibo atribuírsela al hombre; éste tiene que llegar a ‘comprender que la libertad individual no tiene sentido alguno’. Más aún: ‘las máquinas electrónicas, que no poseen ni pueden poseer libre albedrío, deciden o van a decidir como lo hace el hombre. Luego es evidente que para tomar una decisión no se requiere el libre albedrío’.

En realidad, piensa Ruiz de Gopegui, si por libertad se entiende ‘la posibilidad de elección espontánea y no condicionada, cuando el hombre decide, no posee libertad, pues en él está condicionado por causas antecedentes’. El sentimiento de libertad es ‘solo un espejismo’; el individuo se cree libre cuando ha hecho lo que quería, sin percatarse de que lo que quería estaba ‘totalmente condicionado por agentes no controlables por él’. El acto volitivo —o de decisión presuntamente libre— puede explicarse satisfactoriamente según ‘un esquema cibernético’ reproducible en las máquinas, lo cual desvela el carácter ilusorio de la idea de libertad. (...)

Consecuencias antropológicas, en primer término. Sin la idea de una libertad responsable, se desvanece la idea misma de sujeto o persona. El hombre será un mecanismo que funciona mejor o

peor, mas no un núcleo generador de su ser y de su mundo. Desaparece asimismo la pretensión, común a todo ser humano, de vivir una vida con sentido, puesto que el sentido resulta de la elección de un proyecto existencial, elección imposible si no se es el creador responsable del propio destino y si no se posee la aptitud para seleccionar y configurar la pluralidad de elementos que confluyen en la unidad del proyecto. (...) Nivelada la dialéctica sujeto-objeto por la cancelación de uno de sus polos, se accede automáticamente a una realidad en la que la alteridad hombre-mundo es un espejismo, propio de la edad prelógica, y la antropología queda subsumida en la cosmología.” (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 197-199).

2. El inconsciente y la libertad

“Algunos psicoanalistas ponen especial énfasis en las motivaciones inconscientes. Intentan eliminar la libertad humana atribuyendo todas las elecciones a la influencia de los motivos inconscientes.

Vayamos al caso de la sugestión post-hipnótica: supongamos que a un sujeto normal se le da la siguiente orden en el estado de hipnosis: A las seis de la tarde usted tomará el cuchillo grande y cortará las gargantas de sus dos hijos. ¿Qué sucederá a las 6? A esta hora el sujeto se sentirá, probablemente, invadido por ciertos impulsos salvajes y enloquecidos. Aunque nada sepa de lo acontecido durante la hipnosis, podrá sospechar que el estado de ánimo tan extraño que ahora experimenta tiene algo que ver con una sugestión hipnótica. Con esto no desaparecerán los impulsos, que podrán reaparecer cada tanto; pero si se trata de una persona normal (como lo hemos supuesto), no hay ningún peligro de que intente cumplir la orden. El que esas ideas aparezcan en su mente, está determinado, está fuera de control; su origen es inconsciente; pero las ideas mismas permanecen bien conscientes y su reacción ante las mismas es libre. Llegamos a

la siguiente conclusión: sucede con frecuencia que mientras consideramos la realización de determinada acción, nos sentimos influidos por factores cuyo origen ignoramos, por motivos, que si bien son conscientes, tienen raíces inconscientes. Mientras seamos conscientes de estos motivos, nuestra libertad no se ve esencialmente afectada." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 253-256).

3. Conocimiento "indirecto" de la libertad

"Sin embargo, si hacemos notar estas incongruencias, los deterministas tratan de explicarlas nuevamente. 'Admiramos y alabamos al héroe tal como admiramos y elogiamos a un campeón de peso pesado o al ganador de una carrera de caballos. Nuestra admiración por el caballo no significa que el caballo sea libre. ¿Por qué ha de implicar creencia en la libertad nuestra admiración por el héroe?'

Es verdad que admiramos y elogiamos comportamientos que no incluyen la libertad —por ejemplo, las cualidades de un caballo de carrera, de un campeón, de un gran cantante—, pero este tipo de admiración difiere de la que despiertan en nosotros las acciones virtuosas y heroicas. Las habilidades en el deporte o en el arte suponen la superación de grandes dificultades físicas. No ocurre así en el comportamiento moral: desde el punto de vista físico, cualquiera podría realizar esas acciones. Cuando alguien corre al interior de un edificio en llamas para rescatar un niño en peligro, la dificultad 'física' no es mayor que la que se da cuando se entra al mismo edificio sin peligro; las dificultades no son físicas sino psicológicas, internas al sujeto, libremente superadas por él. La libertad se da precisamente en la superación de estos obstáculos internos; por eso en estos casos la admiración pública implica creencia en la libertad." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 358-386).

COMENTARIO: EL DETERMINISMO "CIENTISTA"

Coherentemente con su mentalidad cientista, algunos pensadores actuales niegan la existencia de la libertad, con lo cual naufraga el sujeto, la persona, la ética, la religión.

En efecto, según esta posición, el hombre no es libre en ninguno de sus actos. Todo lo que el hombre cree dominar por su propia decisión, es lo único que puede acontecer.

Para concretar el tema, presentaremos a tres autores suficientemente representativos: B. Skinner, en el campo de la Psicología; E. Wilson, que comenzando por la Biología llegó a la Sociología; y por último, al cibernético español L. Ruiz de Gopegui.

B. Skinner, luego de estudiar y ejercer el derecho en los Estados Unidos, se dedicó a la Psicología en la Universidad de Harvard, donde años más tarde sería profesor.

Skinner se propone descubrir las leyes objetivas que rigen la conducta humana. Se lamenta de que, a diferencia de las ciencias naturales, todavía no dispongamos de una ciencia y tecnología del comportamiento humano, con ideas adecuadas y exactas.

Para ello, comienza por establecer que el "mito" del hombre interior es el que nos ha impedido hasta ahora la elaboración y aplicación de una tecnología de la conducta. Superada esta "ignorancia", habría que buscar empíricamente las causas que originan los comportamientos humanos. Se trata de explicar cómo la conducta de cada persona, en cuanto sistema físico, se relaciona con los condicionamientos del medio ambiente en el cual el individuo vive.

Así, todo su intento está centrado en desfundamentar la libertad y la denominada dignidad de la persona humana. (Ver: C. Beorlegui, *Lecturas de Antropología Filosófica*, p. 196-202).

En conclusión, según Skinner, el medio ambiente es el que determina toda la conducta humana. La libertad es un concepto superado. Un grupo de expertos en Psicología y Sociología, manipulando eficazmente el ambiente, puede determinar que los ciudadanos hagan lo que ellos (los "conductores") quieren; y a su vez, los "manipulados", se creerán libres, pero en realidad no lo son. (Sin embargo, podríamos preguntar: ¿Quién controla a los "manipuladores"? Y así, hasta el infinito... nadie resulta responsable). (Ver: I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 148-149).

A su vez, para el etólogo norteamericano E. Wilson, creador de la actual "Sociobiología", el factor determinante de la conducta humana no es el ambiente, sino la herencia genética, como en los demás seres vivos. El estudio completo del genoma humano permitirá a los biólogos del futuro identificar los genes que determinan la conducta, y así, podrán programar y predecir las decisiones de los hombres.

En efecto, Wilson convierte la Antropología en Biología. La lectura exclusivamente zoológica del fenómeno humano lo lleva a concluir que el comportamiento social y cultural del hombre, incluidas las convicciones éticas y religiosas, está determinado genéticamente.

De este modo, el naturalismo científico está destinado a alterar los fundamentos de todas las disciplinas "culturales": Psicología, Sociología, Derecho, Economía; y también de la Ética y de la Religión.

Por ejemplo, el "incesto" es un "tabú" antiquísimo (o sea: la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos es un fenómeno cultural universal), porque al imponerlo, los seres humanos obedecen a un instinto basado en los genes, puesto que la

unión entre parientes implica una notable pérdida de capacidad genética.

También el "altruismo" se puede explicar de manera semejante: el hombre que defiende, hasta con su propia vida, el honor, su familia, la patria, etc., es nada más que un organismo que está luchando en favor de sus propios genes, a quienes está determinado ("programado") a procurar mejores condiciones de supervivencia o expansión.

Hasta el sentimiento religioso está instintivamente guiado por una raíz genética, pues la práctica religiosa da fuerzas para vivir, reforzando la propia identidad... Todo confluye, en definitiva, a que el material genético humano sea conservado intacto.

Ahora bien, con tales supuestos, es evidente que la libertad resulta ser una ilusión, un autoengaño. A lo sumo, decir que el hombre es libre, significa afirmar que el cerebro humano es una estructura demasiado compleja y afectada por demasiadas variables, para que, por ahora, se puedan predecir sus decisiones; pero aún así, la conducta humana sigue estando determinada genéticamente. (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Las nuevas Antropologías*, p. 99-106).

Desde el campo de la "Cibernética", L. Ruiz de Gopegui, en España, afirma también que la libertad es una ilusión; que el hombre, como la computadora, está determinado por causas antecedentes que él no conoce ni puede controlar en sus decisiones.

Al tratar el tema de la "inteligencia artificial", pasa, del reduccionismo biológico al reduccionismo fisicalista, que, en último término, todo lo reduce a procesos materiales: hasta la misma actividad mental se explica sólo por elaboración de información, mediante meros procesos físicos (materiales).

En cuanto a la libertad (como capacidad de elección y decisión), es una creencia llamada a desaparecer ante la ofensiva de la ciencia.

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." (Ver: J. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, p. 169-176).

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. Coreth, *o.c.*, p. 184). Sin embargo, siempre persisten

ciertas constantes 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 informe 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 reali-

dad 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 actualización 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 contextura 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

funciones 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 estamos 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 fisiológi-

cos, 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 puramente 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.

CITAS

1. La unidad vivida

“En contra de las antropologías dualistas está la verdad de que la experiencia humana ofrece —junto con la percepción de la no identificación— la profunda certeza de la unidad vivida con el cuerpo. El convencimiento de esta unidad no surge solamente al término de una laboriosa argumentación científica y filosófica, sino que se presenta inmediatamente en la vida vivida. Es una experiencia tan fuerte y evidente que no es posible ponerla radicalmente en duda.

Más significativo es el hecho de que el pensar va ligado necesariamente a la palabra. Pensar es decir qué son las cosas y las personas. El pensamiento no se identifica indudablemente con la palabra, pero no existe sin una expresión en alguna forma de palabra, y progresa creando nuevas expresiones en la palabra. La palabra indica entonces que el hombre no logra vivir su propia existencia más que a través del cuerpo y en el cuerpo, mientras que subraya al mismo tiempo que la corporeidad humana está verdaderamente revestida de humanidad. La palabra sigue siendo por ello una especie de paradigma para indicar la misma condición humana.” (J. Gevaert, *El problema del hombre*, p. 84-85).

2. La unidad cuerpo - alma

“Desde que se llevó a cabo este corte metafísico entre soma y psique y se ha convertido en hábito de pensamiento, nos acostumbramos a incluir en la categoría de causalidad la relación entre

lo orgánico-corporal y lo anímico-inmaterial y a considerarlos como causa y efecto. Sin embargo, el problema de cómo se influyen recíprocamente lo corporal material y lo anímico inmaterial, resulta en el fondo un problema sólo aparente, puesto que lo vivo corporal y lo anímico inmaterial no son dos esferas independientes y separadas, sino que representan una 'totalidad integrada con polos coexistentes'. Cuando se alteran la respiración, la actividad cardíaca, las secreciones internas, el peristaltismo intestinal, etc., percibimos un movimiento emocional. Cuando en el cerebro se desarrollan ciertos procesos orgánico-funcionales, experimentamos la actividad del pensamiento. Siempre se trata de un acontecer que comprende la unidad global cuerpo-alma. (...)

Nada se opone, naturalmente, a que el impulso para este acontecer proceda unas veces de lo corporal y otras de lo anímico. Ejemplo del primer caso es lo que ocurre con el opio y otras drogas con las que llegamos a un estado en el que el sentimiento vital se halla aumentado y ligado a visiones agradables, pero por otro lado también sabemos que una noticia desagradable, que es percibida en primer lugar anímicamente, puede quitarnos el apetito. En un caso, parece obrar lo corporal sobre lo anímico, en el otro, lo anímico sobre lo corporal. Pero en ambos reacciona en realidad la totalidad cuerpo-alma. La diferencia consiste únicamente en que, en el primer ejemplo, figura lo corporal como puerta de entrada que sirve para relacionar la totalidad cuerpo-alma con el mundo exterior, mientras que en el otro, la puerta de entrada es lo anímico. Pero precisamente lo que distingue a lo viviente, y por eso se llama totalidad integrada, es que la alteración de uno de sus miembros no se limita a éste, sino que abarca al total.” (Ph. Lersch, *La estructura de la personalidad*, p. 90-91).

3. Ventajas del hilemorfismo

“El hilemorfismo ofrece ciertas ventajas que nos inclinan a preferirlo. Explica la unidad del hombre sin negar su dualidad. El

hombre es mente y materia; con todo, no es la unión de estos dos elementos sino una verdadera unidad. Alma y cuerpo no están unidos como el piloto y su avión; tanto él como el avión retienen su individualidad; en cambio, cuando el alma deja el cuerpo, lo que queda ya no es más un cuerpo humano sino un cadáver, es decir, hablando técnicamente, una colección de elementos químicos. Alma y cuerpo son uno, de un modo más íntimo que la estatua y su forma, la proposición y su significado, la sinfonía y la inspiración del compositor. Sin su forma, la estatua no es una estatua informe, simplemente no es estatua, sino un bloque de mármol; sin el significado, no se da proposición significativa, sino una colección de palabras; sin la inspiración, se daría un conjunto de sonidos pero no tendríamos sinfonía. Sin negar la dualidad del hombre, el hilemorfismo clarifica y hace resaltar su unidad. Admite la dualidad sin dualismo. (...)

También "el hilemorfismo explica la interacción entre lo que llamamos cuerpo y alma, sin poner en peligro el concepto de la unidad del hombre y sin admitir la posibilidad de que un objeto material actúe sobre algo inmaterial.

En última instancia, hemos de notar que el hombre, hablando con propiedad, no está compuesto de alma y cuerpo, sino de alma y energía indeterminada, alma y materia. Algunos filósofos modernos prefieren hablar de dos polos en el hombre, uno de ellos, el alma, el otro, la materialidad. El hombre es como una elipse con dos focos. Su vida se alimenta de estos focos, está siempre atraída por los dos polos. Cuando lo consideramos como viviendo en la dirección del alma, lo llamamos 'persona'; cuando lo consideramos en la dirección de la materialidad, lo llamamos 'cuerpo'. El hombre total es persona y el hombre total es cuerpo; cada una de estas expresiones subraya uno de sus aspectos." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 439-449; p. 443).

COMENTARIO: UNA ESENCIA HISTÓRICA

Nos estamos planteando la cuestión acerca de la esencia del hombre, preguntando por qué el hombre se constituye ontológicamente en lo que es. Pero aquí surge un problema: ¿está dada alguna vez la esencia del hombre de un modo tan definitivo, que se la pueda designar para siempre de una manera estática e inmutable?

Porque el hombre tiene que realizarse constantemente en la libertad, y así, lo que él es, su esencia, ha de sufrir el desarrollo, el cambio, según las circunstancias de su biografía individual y según los avatares de la historia más amplia que lo envuelve.

Todo esto indica que la esencia del hombre es una extraña realidad fluyente en el río de la vida.

En el fondo, se trata de evitar los dos extremos del "esencialismo", y del "actualismo". El "esencialismo" es la doctrina que subraya la inmutabilidad y autarquía del orden ideal de las esencias, estableciendo la más marcada separación entre lo "sensible" (mutable, en devenir), y lo "suprasensible" (inmutable). El esencialismo sólo reconoce verdadero ser al orden de las esencias, mientras rebaja lo meramente fáctico del devenir perecedero, como algo que no es "ser" con toda propiedad. (Parménides; Platón).

El "actualismo", en el otro extremo, es la doctrina que niega cualquier ser permanente, y sólo admite un devenir y actuar incesantes. (Heráclito; idealismo alemán; Bergson; existencialismo). Según el actualismo, todo ente debe ser interpretado como un momento fluctuante de una transformación en el fondo incesantemente dinámico del mundo.

Para nosotros, siguiendo la tradición aristotélico-tomista, se da la esencia como "potencia", que se despliega positivamente en el "acto" de existir y de obrar.

Ahora bien, en la cuestión que nos ocupa de la esencia del hombre, la "esencia" significa la estructura mínima de un ente que se desarrolla autónomamente, es decir, aquello que se requiere como mínimo para que exista un ente de esa naturaleza. Un embrión humano o un recién nacido posee la esencia ontológica de ser "hombre", aunque en él no se realiza ni manifiesta todavía la esencia plena del hombre. Podemos decir que va en camino de ser hombre plenamente. Todavía no es un hombre pleno; mas un cadáver, podemos decir que ya no es un hombre pues ha perdido ese mínimo requerido de su estructura esencial (conciencia, vitalidad cerebral, etc.).

Entonces, la esencia del hombre sólo alcanza su desarrollo en la propia conciencia, en su despliegue éticocultural, en las realizaciones históricas. Únicamente así se evidencia lo que realmente significa ser hombre. En este sentido, todavía no podemos saber a dónde llegará el hombre, pero sí sabemos cuando deja de serlo: porque suponemos una estructura mínima inmutable, por más dinámica que sea.

Por lo tanto, no es correcto entender "estáticamente" la esencia del hombre, sino que es necesario interpretarla "dinámicamente", como un principio activo conforme a su naturaleza. Pero entonces, ¿tendríamos una esencia mutable? No, en cuanto conserva las constantes indispensables que lo distinguen como humano y no otra cosa. Sí, en cuanto constituye un principio activo de autodesarrollo que acontece en el mundo cambiante de la historia. Las constantes esenciales son: alma espiritual, forma de una materia organizada en el cosmos. Hasta podríamos imaginar (como en la ciencia-ficción) un ente orgánico de este cosmos que estuviese estructurado orgánicamente en base al silicio en vez del carbono: seguiría siendo "hombre" esencialmente, siempre que estuviese informado por un alma espiritual como la

nuestra. Y la razón estaría en que tal ente estaría dotado de la estructura "esencial" que define lo que es un hombre, a diferencia de cualquier otra cosa. Pero esa esencia seguiría siendo "dinámica", porque tiene que desarrollarse en su historia y en la historia.

Otra analogía podría ser la siguiente: imaginar y pensar un triángulo cuyos tres vértices y lados cambien constantemente de posición y de longitud, respectivamente. En tal caso se daría mutación y cambio, pero seguiría "inmutable" su esencia de triángulo y su propiedad de que la suma de sus ángulos siempre daría 180 grados.

El hombre es un ser "histórico", y esta característica misma, es un componente invariante (inmutable: en el sentido de que no puede cambiar dejando de darse).

Siempre y en todas partes, el hombre es un ser afectado esencialmente por la historicidad. Y esto se da, aún independientemente del grado de conciencia que tenga de tal condición histórica. Aunque el hombre no lo sepa, en todos los tiempos y culturas, ha tenido que ejercitar de alguna manera su libertad, injertado en un mundo temporal, a lo largo de las circunstancias cambiantes de la historia.

Para nosotros, siguiendo la tradición aristotélico-tomista, se da la esencia como "potencia", que se despliega positivamente en el "acto" de existir y de obrar.

Ahora bien, en la cuestión que nos ocupa de la esencia del hombre, la "esencia" significa la estructura mínima de un ente que se desarrolla autónomamente, es decir, aquello que se requiere como mínimo para que exista un ente de esa naturaleza. Un embrión humano o un recién nacido posee la esencia ontológica de ser "hombre", aunque en él no se realiza ni manifiesta todavía la esencia plena del hombre. Podemos decir que va en camino de ser hombre plenamente. Todavía no es un hombre pleno; mas un cadáver, podemos decir que ya no es un hombre pues ha perdido ese mínimo requerido de su estructura esencial (conciencia, vitalidad cerebral, etc.).

Entonces, la esencia del hombre sólo alcanza su desarrollo en la propia conciencia, en su despliegue éticocultural, en las realizaciones históricas. Únicamente así se evidencia lo que realmente significa ser hombre. En este sentido, todavía no podemos saber a dónde llegará el hombre, pero sí sabemos cuando deja de serlo: porque suponemos una estructura mínima inmutable, por más dinámica que sea.

Por lo tanto, no es correcto entender "estáticamente" la esencia del hombre, sino que es necesario interpretarla "dinámicamente", como un principio activo conforme a su naturaleza. Pero entonces, ¿tendríamos una esencia mutable? No, en cuanto conserva las constantes indispensables que lo distinguen como humano y no otra cosa. Sí, en cuanto constituye un principio activo de autodesarrollo que acontece en el mundo cambiante de la historia. Las constantes esenciales son: alma espiritual, forma de una materia organizada en el cosmos. Hasta podríamos imaginar (como en la ciencia-ficción) un ente orgánico de este cosmos que estuviese estructurado orgánicamente en base al silicio en vez del carbono: seguiría siendo "hombre" esencialmente, siempre que estuviese informado por un alma espiritual como la

nuestra. Y la razón estaría en que tal ente estaría dotado de la estructura "esencial" que define lo que es un hombre, a diferencia de cualquier otra cosa. Pero esa esencia seguiría siendo "dinámica", porque tiene que desarrollarse en su historia y en la historia.

Otra analogía podría ser la siguiente: imaginar y pensar un triángulo cuyos tres vértices y lados cambien constantemente de posición y de longitud, respectivamente. En tal caso se daría mutación y cambio, pero seguiría "inmutable" su esencia de triángulo y su propiedad de que la suma de sus ángulos siempre daría 180 grados.

El hombre es un ser "histórico", y esta característica misma, es un componente invariante (inmutable: en el sentido de que no puede cambiar dejando de darse).

Siempre y en todas partes, el hombre es un ser afectado esencialmente por la historicidad. Y esto se da, aún independientemente del grado de conciencia que tenga de tal condición histórica. Aunque el hombre no lo sepa, en todos los tiempos y culturas, ha tenido que ejercitar de alguna manera su libertad, injertado en un mundo temporal, a lo largo de las circunstancias cambiantes de la historia.

15. LA TOTALIDAD PERSONAL

La cuestión sobre la "persona humana" tiene mucha importancia en el pensamiento actual en general, y sobre todo en la Filosofía y en la Teología. En el fondo, se mantiene la idea clásica de persona que desarrolló la teología patrística y que entró a formar parte de la tradición.

La filosofía griega se había inclinado más bien hacia lo universal y necesario, de ahí que lo particular y concreto de la vida personal no entrase tan de lleno en sus perspectivas. Debemos sobre todo al pensamiento cristiano la implantación de lo personal. En efecto, Dios concede al individuo su libertad y responsabilidad donde se pone en juego un destino eterno, lo cual supone que el hombre es "persona" en sentido pleno.

Históricamente el concepto de persona se desarrolla a partir del ser personal divino: en las discusiones cristológicas de los siglos IV y V.

La primera definición de persona en un sentido filosófico-teológico, pertenece a Boecio (480-525), que la entiende como la "substancia individual de naturaleza racional" (o espiritual). ("Naturae rationalis individua substantia").

Esta definición es retomada por Santo Tomás, cuando intenta profundizar más el concepto de persona mediante otras fórmulas, como por ejemplo: "subsistens in natura rationali" (lo subsistente en la naturaleza racional), que es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza (ST, 1 q. 29 a. 3).



a) El concepto de "persona"

La naturaleza espiritual que posee el hombre es lo que fundamenta su propio valor como persona.

Es este uno de los temas más importantes de la Filosofía de todos los tiempos. ¿Qué significa que el hombre es "persona"?

Signific que cada ser humano es un individuo dotado de naturaleza espiritual. En otras palabras, que es un ser subsistente, in-comunicable, dotado de naturaleza racional o espiritual.

Es decir que la "persona" designa una realidad "substancial", y una "substancia" es la que tiene ser "en sí" y no "en otro" (como ocurre en las realidades "accidentales").

Toda substancia es asimismo principio interno de actividad, y en este sentido se llama "naturaleza". En cambio, el "accidente" no existe "en sí", sino en el ser de la substancia. Por eso, la persona, al ser substancia, no puede comunicarse a otro ser en cuanto a ser parte de otro ser o a fundirse con otro ser. La persona nunca pierde su "identidad". Substancialmente, yo soy el mismo de hace 20 años. Soy un ente autónomo. Estoy remitido a mí mismo. No existo "en otro" como un agregado accidental o un parásito.

Sin embargo, como no soy un ente "acabado" (perfecto), necesito desarrollar mi relación de intercambio real con las demás personas y con el mundo.

Ahora bien, sólo la naturaleza racional, capaz de obrar por sí misma, y ser dueña de sus actos, puede cumplir tal autonomía.

Notemos que esto no quiere decir que la persona es algo "cerrado" en sí mismo. Por esencia, y por su misma insuficiencia, la persona está "abierto" a la comunicación y al diálogo con las otras personas. Pero la condición necesaria para que haya diálogo, es que existan al menos dos realidades (substanciales) que tengan consistencia en sí mismas y que, por esto, puedan enriquecerse mutuamente.

Hay una paradoja misteriosa en la realización de la persona: mientras más sale de sí, más logra su verdadera consistencia.

Para llegar a una delimitación básica de manera gradual, elaboremos primero la noción de "individuo", tal como nos es dada en la naturaleza.

En el mundo de lo inorgánico, los diversos elementos que constituyen la materia se individualizan lo menos posible: moléculas, átomos, partículas elementales, no son discernibles como algo indivisible en sí mismo y separado de cualquier otro. (A pesar que la palabra "átomo" significa etimológicamente lo indivisible). Constantemente en el campo de la Física moderna se están descubriendo nuevas partículas elementales, pero en un grado de abstracción matemático muy elevado, que hace difícil su comprensión para el sentido común.

Pasemos a los seres vivos. En el mundo orgánico vegetal y animal encontramos cada vez que la materia se va unificando más y más, constituyendo seres claramente individualizados: esta planta, este animal, son entes materiales, ciertamente, pero centrados e informados por una unidad vital.

Vemos así que "in-dividuo" significa lo in-diviso, lo que constituye una unidad esencialmente indivisible, y por tanto única e irrepetible en su ser concreto.

Ahora bien, llegamos al concepto de "persona", cuando se trata de un individuo de naturaleza "espiritual". De modo que podemos definir la persona como "la substancia individual, de naturaleza espiritual o racional", incluyendo aquí todo lo que hemos dicho sobre el ser de un ente autónomo, compuesto de cuerpo y alma, unificado esencialmente por el espíritu, que se realiza en la posesión consciente y en la libre disposición de sí mismo.

En definitiva, entendemos por persona "la realidad total corpóreo-espiritual del individuo, que se realiza y experimenta a sí

mismo como tal totalidad desde el centro de su mismidad." (E. Coreth, *o.c.*, p. 215).

b) La "consistencia" de la persona

La noción de "substancia" suele ser mal entendida; por eso conviene aclarar algo más su significado.

En efecto, el lenguaje puede engañarnos si nos dejamos llevar por la imaginación y no tratamos de comprender intelectualmente el significado de los términos. Hasta la etimología de las palabras puede inducirnos a mal interpretar la realidad que se quiere significar.

"Substancia" proviene del latín: "substantia" (también se dice: "subiectum"; "suppositum"). En griego: "hipóstasis".

Ahora bien, todos estos términos sugieren algo así como una cosa inerte que está puesta o dejada "debajo", que yace "debajo" ("sub"; "hipó" = debajo).

Por ejemplo, H. Bergson, describiendo el cambio que caracteriza nuestra vida interior (en las primeras páginas de la "Evolución creadora"), insiste en la continuidad ininterrumpida de las transformaciones incesantes que vivenciamos, y luego nos dice que, para reunir los puntos más sobresalientes, utilizamos la idea del "yo", que es como el hilo que nos sirve para ensartar todas las perlas. Pero este "yo", es concebido como una cosa "inerte, pasiva, incolora y amorfa", por encima de la cual se suceden los estados cambiantes. Y entonces Bergson rechaza este fantasma de "una cosa inerte que yace debajo". Admitamos que lo rechaza con razón, porque "este monstruo nada tiene que ver con la verdadera noción de substancia." (P. Grenet, *Ontología*, p. 133).

Y no tiene nada que ver, porque la "substancia" no puede equipararse con una "cosa", pues las cosas están dadas en la expe-

riencia, y si bien la distinción entre substancia y accidentes se logra a partir de la experiencia, no puede demostrarse intuitivamente en la experiencia. Cuando se habla de substancia en un sentido ostensible experimental, no se trata del concepto filosófico de substancia, sino de la noción cotidiana, a saber, una materia determinada más de cerca en su constitución química, si digo, por ejemplo, "hay en ese frasco una substancia rojiza, pero no sé si es pintura u otra cosa". La distinción entre substancia y accidentes sólo es posible por obra del entendimiento analítico, que intenta explicar o comprender más adecuadamente problemas objetivos que obligan a formular tales distinciones, que, por lo tanto, no son arbitrarias ni de valor puramente verbal. (Ver: W. Brugger en la obra colectiva *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Tomo III, p. 441-444).

En definitiva, "afirmar que no hay substancia, es confesar la ignorancia del único sentido original de esta palabra: LO QUE ES. Es posible quizás prescindir de los accidentes, pero no es posible prescindir de las substancias, pues ello equivaldría a prescindir de los seres. Decir que las propiedades existen sin las substancias, es decir que las propiedades son substancias.

Conclusión: la substancia es el ser al que compete existir en sí y no en otro; el accidente es el ser al cual compete existir en otro como en su sujeto." (P. Grenet, *o.c.*, p. 137).

Por otra parte, tampoco hay que exagerar el aspecto absoluto de la substancia, si bien es el primero y más importante. Porque ningún ser es exclusivamente "absoluto", es decir, determinado "en sí" y "para sí". O sea que el ser, una vez determinado y puesto como sujeto "se pone también y al mismo tiempo como objeto para todos los demás. Dicho de otro modo: ningún ser está herméticamente cerrado, confinado, aislado. Por el contrario, todo ser está abierto a los demás, en correspondencia con todos los demás, más o menos dispuesto a acoger y a ser acogido. Es lo que resume la fórmula tradicional: todo ser es a la vez sujeto y término de relaciones; y éste puede ser también el sen-

tido de una fórmula contemporánea: todo ser está en situación.” (P. Grenet, *o.c.*, p. 155).

c) ¿"Substancialismo" o "relacionismo"?

Ahora bien, la noción de persona oscila entre dos polos: substancia y relación, los cuales, cuando se absolutizan, se convierten en "substancialismo" y "relacionismo", respectivamente.

Algunos autores en el campo de la Psicología actual, como por ejemplo H. Sullivan, parecen reducir el todo del "sí mismo" personal a un puro nudo de relaciones, o sea, al conjunto de los muchos papeles que desempeñamos en nuestras relaciones con los demás, para lograr aceptación y para impedir la angustia que origina el rechazo de nuestra persona. De este modo, la consistencia de nuestro núcleo personal quedaría diluida en un mero nudo de relaciones resultantes del influjo social.

Decimos "parecen" y "quedaría", porque al moverse estos autores en el ámbito de una ciencia particular como es la Psicología, pueden no pretender ir más allá de lo fenoménico. De todas maneras, las fronteras son aquí muy fluidas, y por eso, ocupándonos nosotros de la esencia del hombre, por lo menos cumplimos con mencionarlos.

Sin embargo, Sullivan se encuentra bastante solo en su opinión reduccionista del sí mismo, aun en el mismo campo del nuevo psicoanálisis. En efecto, E. Fromm y C. Rogers, entre otros, aceptan la realidad de un sí mismo propio.

Fromm considera que el llegar a su sí mismo de la personalidad, consiste precisamente en la individuación, que él denomina "auto-realización". De este modo, la existencia humana sólo se cumple cuando se tiene la valentía de la libertad. (Recordemos que Fromm es autor de una obra titulada *El miedo a la libertad*). Pero esto significa actuar por uno mismo y por la propia

responsabilidad, y no por la coacción de las influencias sociales. La contrapartida se da, en que es en la enfermedad psíquica cuando el hombre se encuentra alienado, enajenado de sí mismo. Y la curación de esta enfermedad consiste en volver a tomar el camino de la individuación, que había quedado bloqueado por una carencia del sentimiento del sí mismo propio. Todo lo cual equivale a reconocer la verdadera realidad del sí mismo propio.

Rogers, por su parte, admite en el concepto de sí mismo ("self-concept"), un ingrediente especial que no es de origen sociógeno (o sea, que no ha sido generado por las influencias sociales), sino que es biógeno, y que coincide con lo que Lersch denomina "sí mismo propio". Precisamente, la conocida técnica terapéutica de Rogers "no-directiva" se funda en la convicción teórica de que el núcleo de la persona está constituido sobre todo por la fuerza sana y constructiva que es la realización de sí mismo. Entonces, la tarea del terapeuta consistirá en liberar dichas fuerzas en el paciente, de la opresión de los influjos exteriores y de la acción sugestiva de los juicios ajenos para que la persona pueda ser ella misma y la realización del sí mismo pueda ponerse en marcha libremente.

En un breve escrito recogido en el libro *Psicología existencial*, Rogers expresa claramente dónde radica el fundamento de su orientación terapéutica. Allí nos confiesa que se inicia en la práctica médica "imbuido de un punto de vista completamente objetivo". (Por la influencia de las tendencias conductistas en los Estados Unidos). Pero, paulatinamente fue comprobando que resultaba más eficaz "si lograba crear un clima psicológico en el cual el paciente podía tomar estas funciones por sí mismo: la exploración, el análisis, la comprensión y la búsqueda de nuevas soluciones para sus problemas. En el curso de años posteriores me vi obligado a reconocer que yo debía ser 'real'. Llegué a darme cuenta de que sólo cuando consigo ser una persona francamente real, y así me percibe el paciente, éste podrá descubrir lo que hay de real en él. Entonces mi empatía y aceptación pue-

den resultar eficientes. Fracaso en la terapia cuando no logro ser lo que profundamente soy. La esencia de la terapia, tal como la veo puesta en práctica por mí y por otros, consiste en un encuentro entre dos 'personas', en el cual el terapeuta es abierta y libremente él mismo, y quizás revele esto de una manera más cabal cuando resulta capaz de entrar y ser libremente aceptado en el mundo del otro. De modo que, recordando antiguas frases, me atrevo a decir: 'La forma de hacer es ser'. 'El camino de la comprensión es desde dentro.'" (O.c., p. 102).

Y concluye más adelante: (el paciente) "puede enfrentar, en su conciencia, lo que significa 'ser' para él, y lo que significa 'no ser'. Se convierte en una persona humana autónoma, capaz de ser lo que es, y de elegir su rumbo" (O.c., p. 103).

Notemos que, en contraposición a la máxima del conductismo: "la forma de hacer es hacerlo", Rogers insiste en que la forma de hacer es "ser". Rogers encuentra su expresión a través de los términos "real" y del verbo "ser".

En conclusión, la teoría más sensata de la psicoterapia, al admitir la "realización del sí mismo", reconoce que el "sí mismo propio" no es una ilusión ni el puro resultado de influencias sociales.

Sin embargo, no sólo en las perturbaciones neuróticas y su terapéutica se comprueba la realidad del sí mismo propio. También en el ámbito de la vida humana normal podemos constatar que la individualidad, en su fondo substancial, no procede de la sociedad, sino de la realidad de la persona.

En efecto, la Psicología evolutiva nos enseña que el adolescente tiende a liberarse de la tutela cultural de la familia en la que hasta entonces ha vivido como niño, donde no había tomado una posición propia ante lo que se le había transmitido. Ahora bien, parece que tal fuerza de autonomía es algo distinto y está más allá de su dependencia de la sociedad, y que no puede ser el mero reflejo de sus influjos, pues precisamente lo lleva a diferenciarse de ella.

Además, podemos comprobar lo mismo, si consideramos la influencia ejercida por las grandes personalidades de la Historia. "Únicamente por la fuerza de su individualidad se puede comprender que de ellos parta una acción configuradora y modificadora de la cultura y de la estructura de la sociedad y del curso de la historia: una acción 'configuradora', puesto que los grandes individuos son la expresión condensada y amplificadora de lo que en su época está vivo y quiere adquirir forma, y una acción 'modificadora' en tanto en ellos el movimiento mundial-histórico queda liberado 'de meras formas vitales muertas y de charlas vacías', en cuanto ven al mundo con nuevos ojos y de otro modo que hasta entonces y al mismo tiempo llevan en sí la fuerza de transformar en acción la nueva idea del mundo." (Ph. Lersch, citando a J. Burckhardt, *Psicología social*, p. 203-204).

Por eso, si bien cada individuo, cualquiera que sea, es único, esto se ve más claro en las cumbres que emergen dominando su época y desde allí penetran la Historia: investigadores, poetas, filósofos, grandes políticos, fundadores de religiones.

Max Scheler también sitúa en lugar eminente la "forma personal de existencia del individuo" como factor determinante del devenir histórico de los grupos humanos. Para él, los primeros motores del desarrollo de la civilización y la cultura, no son los llamados "espíritus nacionales", o la "masa", o una anónima voluntad colectiva, sino una minoría de "modelos y jefes": "Lo que en última instancia determina el ser y el ser-así, la configuración y el desarrollo de los grupos humanos, no es la 'idea' impersonal de Hegel, ni un autónomo 'orden legal de la razón' o de la voluntad racional (Kant y Fichte), ni un proceso científico y racional que se desarrolla legalmente en forma de una 'fatalidad modificable' (Comte), ni una situación de situaciones económicas (Marx), ni los oscuros y casi imprevisibles desig-nios de la mezcla de sangre, sino la 'minoría de modelos y jefes' imperante en cada coyuntura, que siempre proporciona, por

lo menos, la base, y le imprime la dirección principal.” (M. Scheler, *El santo, el genio, el héroe*, p. 20-21).

Por lo tanto, si el fondo de la individualidad sólo fuera un nudo de relaciones sociales, no se explicaría adecuadamente por qué estos individuos han podido configurar y transformar la sociedad, en contra, las más de las veces, de las influencias sociales que experimentaban.

Otros autores, esta vez en el campo de la teología protestante, como G. Ebeling y J. Moltmann, oponen una ontología de la substancia, a una ontología de la relación; pero no tenemos por qué oponerlas.

En efecto, el momento de la “subsistencia”, expresado por la categoría de substancia, es la base indispensable para una sensata concepción del ser personal. Lo que hemos dicho en el Tema anterior sobre el ser humano como unidad de cuerpo y alma, apuntaba a establecer el fundamento psico-orgánico, corpóreo-espiritual, como condición de posibilidad de la subjetividad personal.

Pero precisamente en esa configuración del ser humano está dada la capacidad para la relación: en cuanto al espíritu, por su apertura constitutiva a lo otro; y en cuanto al cuerpo, por su instalación en el mundo, y por la capacidad expresiva y comunicativa del cuerpo, mediador de todo encuentro.

Con todo, “es el ser-para-la-relación la finalidad última de esta autoposición subsistente. 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 dispone de sí (subsiste), para hacerse disponible (para relacionarse). Pero sólo puede hacerse disponible (relacionarse) si dispone de sí (si subsiste). (...) Subsistencia y relación, pues, lejos de oponerse y excluirse, se necesitan y complementan mutuamente. La persona es justamente el resultado de la confluencia de ambos momentos.” (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 165-166).

d) La dignidad de la persona humana

El concepto de “persona” incluye una valoración muy especial que suele proclamarse en la expresión: “la dignidad del hombre o de la persona”. Intentemos algunas consideraciones fundamentales al respecto.

Cada ser mundano es algo dado en su estructura esencial metafísica, que a la vez, tiene que realizarse. Siendo la persona humana, tal como la hemos definido, la “realidad total corpóreo-espiritual del individuo, que se realiza en la posesión consciente y libre de sí mismo”, es evidente que exige —ante sí y ante los otros—, estima, custodia y realización. Y esto significa la “dignidad”: la determinada categoría objetiva de un ser que exige estima, custodia y realización.

Además, como la persona humana es la más elevada de las realidades mundanas, es la que es digna de mayor estima, es la que posee mayor “dignidad”. Se trata de un verdadero “individuo”, esto es, de un ser cada vez inédito, nunca derivable o deducible, pues no es un puro caso particular de una idea universal. Por eso exige una “estima”, una valoración tal, que prohíbe su destrucción como si fuera un puro medio para algo. Cada persona es un fin (relativo) en sí misma, y no puede ser violentamente sacrificada en aras del “futuro de la Humanidad”, por ejemplo.

La persona humana, en su propio ser y en su propia dignidad, exige un respeto incondicional, es decir, independiente de toda circunstancia (siempre y en todas partes). En este sentido puede decirse que le compete un valor absoluto (pero finito), y por tanto, una dignidad absoluta (pero finita).

En cambio las “cosas” son siempre condicionadas y relativas, dependiendo de valoraciones libres: si quieres esto o lo otro, debes hacer esto o lo de más allá. Pero las personas, al no ser “cosas”, poseen un valor y una dignidad absolutos e incondicionados.

Ahora bien, como el hombre está dotado de libre albedrío, puede decirse que tiene la responsabilidad de su dignidad. Posee la obligación moral de realizarla, pero al hacer uso de su libertad, puede realizarla o puede degradarla.

El hombre realiza o degrada su dignidad cada vez que actúa de acuerdo o en contra del fundamento y de la norma de la ordenación moral.

Cuando el hombre dispone de sí, se abre un dilema: o acepta su ser concreto, o lo posee a la manera de quien lo rechaza. "Existencialmente no puede darse neutralidad respecto al ser histórico del hombre." (K. Rahner, *Dignidad y libertad del hombre. Escritos de Teología*, Tomo II, p. 245-274).

Siendo tal la condición amenazada de la dignidad humana, se entiende, como dijimos, que exija "custodia" para su debida realización. Por consiguiente, es necesario proteger la dignidad humana de todo lo que amenaza destruirla o degradarla, pero nunca de tal manera que se elimine el ejercicio de una auténtica libertad. Habría que poder ofrecer a cada hombre la oportunidad de que asuma conscientemente su dignidad, para que, valorándola, la custodie y la realice en solidaridad con los demás y fundado en Dios.

Ahora bien, en el mundo actual, la "estima, custodia y realización" de la persona están masivamente amenazadas por un factor que, con justicia, se lo llama "cultura de la muerte".

Se tiende a olvidar que el niño, desde el seno materno es ya persona, pues, como vimos, a la esencia de la persona pertenece la capacidad para la conciencia intelectual y para disponer de sí mismo, y no el ejercicio actual de dicha capacidad. "Es ya un hombre aquel que está en camino de serlo" (Tertuliano).

El infradotado, el enfermo, el anciano, el criminal, son también personas humanas: aunque nunca puedan ejercerla, o ya hayan

cumplido su ciclo de ejercerla, o aunque la hayan ejercido para el mal, siguen siendo personas y no otra "cosa".

Tampoco la persona se agota sirviendo a la especie, como los individuos infraespirituales (plantas o animales), sino que posee un fin absolutamente irrepetible, por encima del bien de la especie y del todo social. Por esto, nunca es lícito utilizar a una persona como a una cosa, como puro medio para un fin.

Precisamente, actos denominados "intrínsecamente malos" lo son, porque contradicen radicalmente el bien de la persona; y lo son siempre y por sí mismos, es decir, por su objeto, independientemente de las ulteriores intenciones de quien actúa y de las circunstancias.

"Cuanto atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuanto viola la integridad de la persona humana, como, por ejemplo, las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena; cuanto ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes, o las condiciones laborales degradantes, que reducen al obrero al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas, son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador." (GS, n. 27).

Sumario 15. La totalidad personal

Breves preámbulos históricos: influencia del pensamiento cristiano en la noción de "persona" a partir de los siglos IV y V de nuestra Era; la definición de persona formulada por Boecio.

a) El concepto de "persona": Explicación de los términos de la noción tradicional; consideración del mundo que nos rodea y nos constituye; unificación creciente de la materia en el ser viviente en sus progresivas realizaciones; constitución del "individuo"; la persona como totalidad corpóreo-espiritual.

b) La "consistencia" de la persona: Aclaración sobre el sentido filosófico de la noción de "substancia"; la substancia "abierta" como sujeto y término de relaciones.

c) "¿Substancialismo" o "relacionismo"?: Opiniones reduccionistas en el campo de la Psicología, en la línea del "relacionismo"; posiciones más cercanas a la concepción tradicional, en el sentido de valoración de la substancia; consideraciones convergentes a partir de la Psicología evolutiva y de la historia de las grandes "personalidades"; importancia de mantener algún momento fuerte de "consistencia" real en la noción de totalidad personal; complementación final de los dos polos: "subsistencia" y "relación".

d) La dignidad de la persona humana: Su exigencia de estima, custodia, y realización; su exigencia de respeto incondicional; aplicación del principio: "es ya un hombre aquel que está camino de serlo"; enumeración del Concilio Vaticano II sobre diversos atentados contra la dignidad de la persona humana.

CITAS

1. La persona, subsistente y abierta

"La persona humana es simultáneamente subsistente y abierta. Subsistente, es decir, existe en sí misma y para sí misma, siendo ella misma y no otra cosa, incapaz de volverse diferente de lo que es. La persona es una pequeña isla cerrada sobre sí en la universalidad del ser, una entidad autónoma, en la que ningún ser creado puede penetrar jamás. Cada ser humano es un misterio inviolable; su núcleo esencial, su auto-conciencia, no puede nunca ser compartida por nadie. (...)

Y sin embargo, la misma persona humana está abierta en dos direcciones, vertical y horizontal. Está verticalmente abierta a Dios, de quien ha recibido el ser, de quien sigue recibiendo en todo momento el mismo ser, puesto que la persona es para siempre el término de la actividad creadora de la Primera Causa. Y está abierta horizontalmente a todo hombre, puesto que es un individuo dentro de la especie, que comparte la misma naturaleza humana con todos los otros miembros de la especie." "Es simultáneamente miembro de un todo, punto excéntrico y centro. Es tensión viviente entre sí mismo y el todo, y no puede llegar a su plenitud sino en el otro y por el otro." (J. Donceel, *Antropología Filosófica*, p. 468-469).

2. Fundamento próximo de los derechos humanos

"¿Cuál es la razón —o la causa— por la cual el hombre, es decir, todos los hombres, tienen ciertos derechos que aparecen

como absolutos, o sea, planteando exigencias no excepcionales, sólo en virtud de su calidad de hombres? Dicho de otro modo: ¿Qué principio es el que justifica que a los hombres, sin otra exigencia que la de pertenecer a la especie humana, se les reconozca el título suficiente para reclamar —justificadamente, por supuesto— ciertas prestaciones por parte de los demás hombres? La respuesta habitual, que haremos provisoriamente nuestra, a condición de explicitarla, precisarla y analizarla posteriormente, es que esa razón, causa o fundamento, radica en la especial dignidad personal que compete a todo hombre, que lo hace acreedor, sólo por esa dignidad, a un cierto respeto y colaboración por parte de los demás sujetos.” (C. Massini, *Filosofía del Derecho*, p. 107).

3. La persona, valor absoluto

“Del llamamiento nativo a ser el tú de Dios, deriva la dignidad del ser humano. Cada hombre, todo hombre, es algo único e irreplicable, posee el valor de lo insustituible. Como señala un pensador de nuestros días (J. García Bacca), ‘no hay del yo más que un único ejemplar posible’. El hecho de que Dios lo ha creado porque lo quiere por sí mismo, como fin y no como medio (Kant), hace del hombre concreto singular un valor absoluto o, en expresión de Zubiri, un ‘absoluto relativo’ que no puede ser puesto en función de nada, ni de la producción, ni de la clase o del Estado, ni de la religión (‘no es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre’) o la sociedad. (...)

Si no fuera por esta relación a Dios, el postulado de la absolutez del hombre sería difícilmente sostenible, habida cuenta de su evidente contingencia. El hombre es, en efecto, el ser afectado por un crónico coeficiente de nulidad ontológica, de finitud. Si tuviese su razón de ser en sí mismo y para sí mismo, su valor no rebasaría la cotización de lo efímero. (...)

Sólo la relación al Absoluto ‘absoluto’ de Dios puede hacer de la criatura contingente que el hombre es, un absoluto ‘relativo’. El hombre es valor absoluto, porque Dios se toma al hombre absolutamente en serio. En su ser-para-Dios se ubica la raíz de la personalidad del hombre y, consiguientemente, el secreto de su inviolable dignidad y valor.” (J. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios*, p. 178-179).

COMENTARIO: LA REENCARNACIÓN

La doctrina de la reencarnación o transmigración de las almas se presenta íntimamente relacionada, como posición opuesta, con el tema de la "persona humana", realidad substancial de naturaleza espiritual.

En este breve comentario sólo trataremos de los aspectos más interesantes, que se refieran, por contraste, a subrayar la importancia de una adecuada concepción de la persona humana.

Muy en general, podemos definir la "reencarnación", como la doctrina según la cual, el alma, no solamente sobrevive a la muerte, sino que vuelve a apropiarse de otro cuerpo, siguiendo una ley progresiva, para unos, de perfeccionamiento indefinido; para otros, de salvación definitiva. (Notemos que esta disyunción: "para unos" "para otros", se refiere a distintas maneras de concebir la reencarnación, y no al hecho de que unos se salven y otros sigan indefinidamente).

En otras palabras, para los reencarnacionistas, nuestra vida actual no es nuestra única existencia corporal: no es la primera, ni será la última. Hemos vivido ya anteriormente otras vidas, y viviremos aún en varias oportunidades más, encarnados en cuerpos materiales siempre nuevos. Así, después de pocos o muchos siglos, todos llegaremos a la perfección final de los espíritus puros.

En cuanto al orden moral, digamos que los reencarnacionistas piensan que a la meta final se llega solamente por el propio esfuerzo, y que todo el daño cometido será reparado por expiaciones personales, a lo largo de nuevas y difíciles reencarnaciones.

Y el alma, a medida que progresa, asumirá un cuerpo cada vez más inmaterial, hasta lograr ser liberada para siempre de la materia.

Ahora bien, todo esto aparece, a nuestra mentalidad humanista y cristiana, como demasiado extraño y esotérico, para perder tiempo dedicándole este comentario. En una primera aproximación, se manifiesta como un fenómeno marginal propio de brujas, espiritistas, ocultistas o de seguidores de la Nueva Era, y no como algo que está entrando a formar parte de nuestro universo cultural.

Sin embargo, constataciones estadísticas confiables nos alertan hoy en día sobre la importancia de estas creencias en el mundo actual.

En efecto, hay datos sorprendentes. Por ejemplo, un sondeo (Eurobarometer, 1989) indica que el 21 % de los europeos cree en la reencarnación. Pero lo más llamativo es el hecho de que, casi la tercera parte (un 30 %) de los cristianos europeos practicantes, tanto católicos como protestantes, cree en la reencarnación. Las cifras son parecidas para los Estados Unidos.

Interpretando esta información, podemos pensar que una buena parte de nuestros contemporáneos percibe esta nuestra vida terrenal como demasiado breve para realizar todas las posibilidades de los hombres, o para que puedan ser corregidos todos los fracasos, errores y culpas. Así, no les parece justo que se juegue todo a una sola carta: nuestra vida presente. Se reivindica el derecho a empezar de nuevo, en otra forma. En todo caso, se deduce una consecuencia importantísima: la muerte dejaría de sellar la eternidad para una existencia única. De este modo, la muerte no sería el punto final de las oportunidades concedidas a cada persona, sino que se abrirían nuevas posibilidades de practicar mejor la lección de la vida.

Advirtamos que hemos presentado preferentemente la versión "occidental" de la reencarnación, pues interesa más a nuestro

tema. Para las tradiciones orientales, en cambio, el ciclo de las reencarnaciones consiste en una necesidad fatídica de la que se busca la liberación.

Aquí sólo vamos a responder a este desafío de la reencarnación desde el contexto antropológico desarrollado en el Curso.

Está claro, como hemos visto, que el hombre constituye una unidad substancial indivisible, que nunca pierde su identidad, compuesta de alma y cuerpo (o de espíritu y materia organizable). Se trata de una unidad en "dualidad".

Por el contrario, la doctrina de la reencarnación, en cualquiera de sus formas, tiene que suponer al menos, que el hombre no es una unidad substancial de alma y cuerpo, sino solamente un espíritu que se asienta accidentalmente en un cuerpo y que se sirve de él como de un mero instrumento. Se trata de un "dualismo" o separación de alma y cuerpo.

Por esto, es impensable que la misma persona cambie de cuerpo como de una vestimenta de la cual se despoja para revestirse de otra. Pero sí es pensable que un principio espiritual sobreviva a la muerte, conservando la tendencia a recuperar la misma realidad personal, por un don gratuito del Dios Creador y Redentor.

La Revelación vendrá en nuestra ayuda para develar este misterio con el regalo de la "resurrección" de la carne, que es algo muy diferente a la "reencarnación".

Cada persona es única. Se vive una sola vez. La libertad del hombre va realizando en el tiempo un destino definitivo. Se muere una sola vez. La muerte acaba en serio con la vida en este mundo.

Ahora bien, la pervivencia de la persona después de la muerte sólo será posible, si el hombre ya es en esta vida un ser ontológicamente capaz de trascenderla, precisamente por ser un sujeto "espiritual".

Recordemos por último, que uno de los aspectos más importantes que presentaba la "novedad" del Cristianismo frente a la concepción griega y al paganismo en general, era la de señalar una visión "lineal" de la historia y de cada persona, con un comienzo y un final definitivos y únicos, y no una fatídica sucesión "cíclica". La historicidad del hombre adquiría así un valor trascendente sobre el "Eterno retorno". (Para más información, ver: I. Gastaldi, *El hombre un misterio*, p. 403-408).