

## EL HOMBRE, ¿UN SER COMPUESTO DE CUERPO Y ALMA?

POR

BALTASAR PÉREZ ARGOS, S. J.

Alguien se ha extrañado, y con razón, que hoy se acoge en la liturgia oficial textos traducidos de la Biblia de Jerusalem que cambian la palabra *alma* por otra palabra y chocan, por lo mismo, con el tradicional sentido con que la piedad de los fieles había leído siempre esos textos. Por ejemplo, *Mt.* 16,26: «¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?», texto que antes se leía: «¿De qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero, si pierde su alma?». ¿Por qué ahora *vida* y no *alma*? ¿Por qué «arruinar su vida» en lugar de «perder su alma», expresión de especial resonancia espiritual en el corazón de los fieles? Con razón se ha podido escribir: «Si en tiempo de Ignacio de Loyola se hubiera escrito de este modo, a buen seguro Javier no se hubiese convertido». Ni tantas almas piadosas sacar el fruto espiritual de dejar el mundo y convertirse a Dios.

La Biblia de Jerusalem en nota a esta palabra explica: «que el griego "psyjes", equivalente aquí al hebreo "nefes", combina los tres sentidos de *vida*, *alma* y *persona*». Pues si los combina, ¿por qué escoger *vida* y no *alma*, término habitual y en posesión y desde luego más en consonancia con el sentir tradicional y piadoso del pueblo cristiano? Aquí, de los pastoralistas.

Este es un texto bíblico y con un original griego, en que caben esos matices. Pero vayamos a otro texto litúrgico no bíblico, la plegaria antes de comulgar. El texto oficial latino dice hoy como siempre: «Domine, non sum dignus... sed tantum dic verbo et sanabitur anima mea». Pues bien, la traducción oficial suprime

la palabra *alma* y lo personaliza; en lugar de decir: «... pero dí una sola palabra y mi alma será sana», dice: «... pero una palabra tuya bastará para sanarme». ¿Por qué esta tendencia a esca-  
motear la palabra *alma* y poner en su lugar *vida* o *persona*?

## I

Desde hace algún tiempo, sobre todo a partir del Vaticano II, se advierte en algunos teólogos una cierta alergia a todo lo que es aristotelismo. La característica del modernismo según nos explicó San Pío en la «Pascendi». Por ejemplo, a propósito de la Eucaristía, nada menos que un profesor de teología propone suprimir la palabra «transubstanciación», de claro sabor aristotélico, por la de «transfinalización» y/o «transignificación». La razón, porque «el término "transubstanciación" parece hoy superado, al apoyarse en filosofías y teologías superadas. Si hoy la filosofía de Aristóteles se hace impracticable, sería tan inútil hablar de transubstanciación, como hablar de la fracción del pan». Concluyó: «Tenemos hoy la misma obligación que tuvieron los Evangelistas, Los Padres y los Escolásticos, de llevar a nuestros contemporáneos el mensaje cristiano en el lenguaje de los contemporáneos» (Lope Cilleruelo. «¿Transignificación? Una teología racional de la presencia eucarística», *Sal Terrae*, mayo, 1974, pág. 326).

Si esto se permitió decir del término «transubstanciación», término consagrado por el Concilio de Trento, al afirmar bajo anatema que era aptísimo para significar el misterio eucarístico (Dz 877, 884), por consiguiente, que otro más apto no se podría encontrar, ¿qué tiene de extraño que lo mismo ocurra con el término *alma*, que representa nada menos que la categoría aristotélica de la forma substancial, aun reconociendo «la vigencia y enraizamiento de este término en el pensamiento católico» y en grandes sectores de la teología católica? No cabe otra cosa —nos dicen— que sustituirlo por otro, más actual y al gusto de los contemporáneos. Veamos un ejemplo de un conocido profesor, M. Vidal, en su obra *Moral de actitudes*:

Ha existido —y todavía perdura en algunos ambientes— la idea de un hombre, formado o compuesto de dos realidades más o menos interactuantes, pero al fin y al cabo distintas y separadas: alma y cuerpo. Esta dicotomía o dualismo se ha enraizado largamente en la comprensión cristiana del hombre y la encontramos como justificante de muchas apreciaciones morales, sacramentales, ascéticas y escatológicas. Frente a esta concepción dicotómica del hombre hay que proclamar una unidad totalizante, tanto constitutiva como funcional. Afirmación que es básica para la moral. El sujeto de la moral es todo el hombre y se expresa el hombre total (edic. 1975, pág. 141).

El hombre en cuanto todo unitario, aparece como una «inteligencia sentiente». Con esta afirmación rechazamos de nuevo toda dicotomía entre lo corporal y lo espiritual, pero al mismo tiempo afirmamos la integración de diversos elementos en la unidad de este ser vivo que es el hombre como «inteligencia sentiente» (ib., pág. 142).

La «inteligencia sentiente» en cuanto especificación biológica humana de esta unidad totalizante, que es el hombre, recibe una expresión más perfecta al llamarla persona. El hombre es una realidad personal (ib., pág. 144).

Se da por asentado que la ciencia actual piensa y se expresa con categorías muy distintas a las de substancia y accidente, acción y pasión, facultades y actos. Hablar, pues, hoy del hombre, diciendo que un «compuesto de alma y cuerpo» no es de recibo; dígase con un lenguaje más en consonancia con el lenguaje de los contemporáneos que es, por ejemplo, «una unidad totalizante», «una inteligencia sentiente» o una «estructura personal», como propone el profesor M. Vidal.

¿Qué decir a esta propuesta? Desde luego, de acuerdo con que hay que llevar a nuestros contemporáneos el mensaje cristiano en el lenguaje de los contemporáneos. Precisamente por eso el Magisterio de la Iglesia es un magisterio vivo, por consiguiente, siempre actualizado en su expresión. Pero junto a esto no hay que olvidar algo muy esencial, que el mensaje cristiano, por su índole universal y salvadora, es un mensaje destinado a todos los hombres, a todas las culturas, a todos los tiempos; no puede vincularse a ninguna forma particular de cultura, de sistema o de escuela, sino

que ha de pensarse y expresarse en las categorías más universales y perennes, en las categorías que llamaríamos del sentido común, del hombre de la calle. Esto supuesto, no se puede olvidar tampoco que cualquier reflexión teológica, por sencilla que sea, que quiera profundizar en el mensaje revelado para hacer de él ciencia, Teología, no puede prescindir, de una manera o de otra, de la apoyatura de un pensamiento filosófico. Esto es insoslayable. Lo que plantea inmediatamente el problema de cuál sea ese pensamiento filosófico, esa filosofía, que le sirva de apoyatura sin traicionar la índole universal y salvadora del mensaje católico. Sin duda ha de ser una filosofía del sentido común, que piense y se exprese con las categorías del hombre de la calle, no con categorías alambicadas esotéricas y propias de iniciados en el pensamiento de alguna determinada escuela o sistema.

Pues bien, entre las diversas filosofías donde se puede escoger y que han desfilado por el horizonte de la historia del pensamiento humano, dejando huella, nos encontramos, a partir sobre todo de la modernidad, con las que afirman y viven un subjetivismo, más o menos radical, nacido del famoso «cogito» cartesiano y que se sitúan por lo mismo frente al realismo objetivista aristotélico-tomista; realismo objetivista, cultivado desde los comienzos de la teología católica especialmente por el tomismo imperante en todo el medioevo. Dos extremos. Entre esos dos extremos, *subjetivismo radical*, en sus diversas manifestaciones y el *objetivismo realista* o *realismo crítico*, representado por el aristotelismo-tomista, la opción no sólo era fácil, sino obligada para una reflexión teológica católica. La filosofía aristotélico-tomista —montada fundamentalmente sobre la genial intuición de Aristóteles, del acto y la potencia y el sistema de las cuatro causas (eficiente, final, material y formal)— es una filosofía totalmente abierta a la transcendencia, como ninguna otra, cuyas categorías —basta hacer la prueba— son las del sentido común, las del hombre de la calle, las que puede alcanzar o comprender la persona más iletrada, como lo explicamos en otra ocasión (cfr. B. P. Argos, «Categorías aristotélicas y dogma católico», *Roca Viva*, julio, agosto, septiembre 1974). Por eso la Iglesia se ha inclinado siempre por esta filosofía, por

su realismo objetivo, y la ha ponderado y recomendado al máximo; no con objeto de hacer escuela, sino de dar la apoyatura más conveniente a la reflexión teológica sobre el mensaje cristiano. Recientemente el Vaticano II volvía a recomendarla. Al referirse a la formación de los sacerdotes dice que deben adquirir «un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez» (OT 15). Ese «patrimonio filosófico de perenne validez» no es otro que la filosofía aristotélico-tomista, como consta por la respuesta expresa de la S. C. de Seminarios y Universidades del 20 de diciembre de 1965, a una consulta sobre el significado de esa frase y por nota aneja a ese número 15 del decreto conciliar. Solo la filosofía del acto y la potencia garantiza una reflexión teológica abierta a la trascendencia. Cualquier otra —lo sabe cualquier conocedor de la Historia de la Filosofía— se queda encerrada en un monismo, ya sea de tipo evolucionista heraclitiano, ya sea de tipo nominalista parmenidiano; lo que hoy abunda fuera del campo aristotélico-tomista. Desviarse del tomismo es por consiguiente correr el riesgo de errar gravemente en la comprensión teológica del mensaje cristiano. No hay otra apoyatura metafísica posible, que la del acto y la potencia, para una reflexión teológica católica, que exprese debidamente y con exactitud el mensaje cristiano.

No sólo en el terreno metafísico como acabamos de decir, sino también en el epistemológico o cognoscitivo es necesario apoyarse en el tomismo. En este terreno no se puede jugar con voluntarismos o subjetivismos del tipo que sean, frente al realismo crítico del tomismo. A parte de la evidente e íntima incoherencia, que en ellos se encierra para quien sin prejuicios los contempla y analiza, más que suficiente para rechazarlos; se corre el peligro de quedar también por este lado de la epistemología o crítica del conocimiento atrapados en una *inmanencia*, no ya de tipo metafísico, como la que antes denunciábamos, sino de tipo transcendental kantiano. El mensaje cristiano no se podría presentar como un mensaje de valor transcendente, sino transcendental.

Tal es entre otras la profunda razón, por la que la Iglesia se

ha inclinado siempre por la filosofía aristotélico tomista, como explica amplia y agudamente Pablo VI en su extraordinaria carta *Lumen Ecclesiae* del 20 de noviembre de 1974, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino.

La figura del Aquinate —nos dice el Papa— desborda el contexto histórico y cultural en que se movió, situándose en un plano de orden doctrinal, que trasciende las épocas históricas transcurridas desde el siglo XIII hasta nuestros días (núm. 14).

El Aquinate mientras exalta al máximo la dignidad de la razón humana, ofrece un instrumento valiosísimo para la reflexión teológica (núm. 16).

Para resumir brevemente las razones a que hemos aludido, recordaremos ante todo *el realismo gnoseológico y ontológico*, que es la característica primera y principal de la filosofía de Santo Tomás...

Nuestro predecesor Pío XI alabó este realismo ontológico y gnoseológico en un discurso pronunciado a los jóvenes universitarios con estas significativas palabras: «En el tomismo se encuentra, por así decir, una especie de evangelio natural, un cimiento incomparablemente firme para todas las construcciones científicas, porque el tomismo se caracteriza ante todo por su objetividad; las suyas no son construcciones o elevaciones del espíritu puramente abstractas, sino construcciones que siguen el impulso real de las cosas... Nunca decaerá el valor de la doctrina tomista, pues ello tendría que decaer el valor de las cosas» (ib., núm. 15).

Un autor, que merece nuestros respetos y nada sospechoso de parcialidad, reconoce expresamente «la comodidad», es decir, la aptitud que representa el tomismo, como instrumento filosófico, para el magisterio doctrinal de la Iglesia, por encima de cualquier otra filosofía de tipo subjetivista. Aunque «no le resulta conveniente la evidencia de su epistemología, dados los presupuestos lógicos y ontológicos que implica»; «pero es claro —añade— que este realismo y la seguridad que da el conocimiento de las esencias inmutables de las cosas, es una filosofía más cómoda para un magisterio de índole doctrinal. En cambio, a partir de las filosofías subjetivas, de la hermenéutica, de la relatividad de la historia, de

los condicionamientos socio-culturales e incluso biológicos del conocimiento, hay pocas posibilidades de definiciones inmutables y eternas». Hasta aquí dicho autor. Es de agradecer y mucho, este reconocimiento de la «comodidad» de la filosofía aristotélico-tomista para el magisterio doctrinal de la Iglesia; sin que nos extrañe que no le resulte convincente «la evidencia de esta epistemología, dados los presupuestos lógicos y ontológicos que implica». El mismo modo de proponer y fundamentar su falta de convencimiento, «dados los presupuestos lógicos y ontológicos que implica», nos descubre que es este un terreno, que no le es familiar. Si de esto no nos extrañamos, sí y mucho, por lo chocante y por fundamento ninguno, de la razón, que da a continuación, por la que la Iglesia —dice— se inclina, al menos hoy, por el tomismo. Dice así, concluyéndolo de lo anterior: «Se hace plausible la tesis de Pierre Thibault sobre los presupuestos políticos de la restauración de la filosofía aristotélico-tomista por León XIII. Para asegurar el poder indirecto —el directo era impensable ya— tenía que ejercer sobre los fieles un magisterio doctrinal claro y preciso, sobre una base filosófica incuestionable. Esta filosofía lleva a concebir la totalidad de la realidad y de la revelación y de la tradición católicas como reductibles a un conjunto de formulaciones claras, precisas, definitivas. Incluso la utilización de una lengua muerta, el latín, da a sus formulaciones un estilo lapidario e inmutable el único apropiado para las definiciones dogmáticas» (R. Franco, «El Vaticano II, una herencia "pro indiviso"», *Proyección*, 39, 1992, 205-222).

Afirmar que la restauración de la filosofía aristotélico-tomista por León XIII fue de intencionalidad política, «para asegurar el poder indirecto de los Papas sobre los fieles, el directo era impensable ya», es primero no conocer la historia; segundo no conocer las razones profundas que obligan a la reflexión teológica, auténticamente católica a buscar su apoyatura en la única filosofía que no «atrapa» el misterio cristiano en las redes de ninguna inmanencia; y tercero —lo que no tiene excusa— es no haber leído la excelente Carta de Pablo VI *Lumen Ecclesiae* (20-XI-1974).

Añade el autor, a continuación, que la diferencia fundamental

entre las dos corrientes teológicas —la elaborada sobre el tomismo y la elaborada sobre otro tipo de filosofía— está en función de de la «idea exacta que se tenga del hecho de la revelación»; dos concepciones de la revelación que se pueden expresar por la alternativa: «la revelación es fundamentalmente un sistema de proposiciones»; «la revelación no tiene que ser considerada en principio como un sistema de proposiciones» (R. Franco, o. c., pág. 214).

Pues bien, nos parece que esta alternativa carece de sentido. El hecho de la revelación, mejor dicho, de la realidad revelada, o sea el misterio cristiano, no es una fórmula ni menos un sistema de proposiciones; la realidad revelada en sí es una vida, la vida sobrenatural, la vida de la gracia que como toda vida se da, se recibe, está ahí para vivificar a una determinada persona. La revelación, el contenido de la revelación, es una realidad, no son fórmulas. Pero esa vida, esa realidad, el misterio cristiano cuando se expresa y sobre todo cuando se hace objeto de ciencia, cuando se hace Teología; entonces sí, entonces se piensa y se expresa en fórmulas y proposiciones, que tienden a formar un sistema como cualquier otra ciencia. ¿Qué es el agua, esa realidad tan rica y necesaria, que bebemos, que señalamos con el dedo y le ponemos la etiqueta de «agua» para entendernos de alguna manera? ¿O es la fórmula  $H_2O$ ? ¿Hay oposición o alternancia entre esa realidad y la fórmula  $H_2O$ ? No, de ninguna manera. De la misma manera no tiene sentido la alternativa que se nos proponía. Hay oposición y alternativa; pero es la oposición y alternativa que hay entre lo que llaman los escolásticos, el concepto confuso y el concepto distinto referidos a la misma realidad. El *concepto confuso* es el primer conocimiento contacto con la realidad, el *concepto distinto* es el que resulta después del largo y laborioso caminar de la ciencia a través de sus demostraciones, para dominar esa realidad; siempre abierta a una mayor «distinción» y enriquecimiento, puesto que la realidad total es inexhaustible para nuestro entendimiento y más tratándose de realidades sobrenaturales.

La diferencia entre un teología y otra no está ni ha estado nunca en función del hecho de la revelación; sino en función de la filosofía con que se piensa y se expresa el hecho de la revela-



ción, mejor dicho, la realidad revelada. La revelación pensada y profundizada por la filosofía aristotélico-tomista nos dará una teología clara, precisa, sistemática, es decir, nos dará, como nos ha dado, la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino. Cualquiera otra filosofía a la moda, de tipo subjetivista, nos dará una teología «difusa, vaga, imprecisa de una comprensión orgánica, en que las proposiciones son necesarias (¡no faltaba más! No podríamos ni hablar), pero son únicamente expresiones inadecuadas y cambiantes de la riqueza inexhaustible de la realidad total» (R. Franco; l. c., pág. 215). La realidad total, de cualquier ser, y más la realidad divina, se escapará siempre a la comprensión humana en cualquier filosofía. Pero lo importante, lo urgente es que esa filosofía, con que «objetivamos» la realidad al comprenderla, no destruya su trascendencia convirtiéndola en mera trascendencia tipo kantiano. Tal es el peligro de las filosofías subjetivistas; sólo la filosofía tomista, ofrece la garantía del realismo gnoseológico y ontológico, que resalta particularmente el Papa Pablo VI en su ya citada y excelente carta *Lumen Ecclesiae* (núms. 15, 16).

## II

Supuesto este preámbulo sobre la necesidad y vigencia de la filosofía aristotélico-tomista como base para cualquier reflexión teológica sobre el mensaje cristiano, veamos ahora qué razones hay para abandonar, como nos propone el profesor Vidal, la dicotomía cuerpo y alma, tan «largamente enraizada, como reconoce el profesor Vidal, en la comprensión cristiana del hombre y justificante además de muchas apreciaciones morales, sacramentales, ascéticas y escatológicas» (l. c., pág. 141). Y en segundo lugar, veamos qué otras concepciones del hombre propone en sustitución de esa. Nos vamos a reducir al profesor Vidal dada su autoridad y el influjo de su magisterio en el importante campo de la moral.

La razón fundamental, a lo que parece, para rechazar que el hombre sea un ser compuesto de cuerpo y alma, es que esta con-

cepción dicotómica del hombre «formado o compuesto de dos realidades, más o menos interactuantes, pero al fin y al cabo distintas y separadas: alma y cuerpo», rompe la unidad integral del hombre; por lo que en su lugar hay que «proclamar una unidad totalizante, tanto constitutiva como funcional. Afirmación que es básica para la moral. El sujeto de la moral es todo el hombre: concurre el hombre integral y se expresa el hombre total» (ib.).

Que el sujeto de la moral sea el hombre, todo el hombre, la persona humana en cuanto sujeto de atribución de todas las acciones del hombre, nadie lo ha dudado y menos los escolásticos, que acuñaron aquel dicho tan fundamental en la filosofía y la teología, «*actiones sunt suppositorum*»; por consiguiente el hombre, todo el hombre, la persona humana es el sujeto de atribución de la moral. Otra cosa es en lo que respecta al concurso eficiente de sus diversas acciones. Las hace el hombre, la persona humana, pero mediante sus diversas facultades o capacidades de realización, propias para cada acción. La persona, el hombre, es quien digiere, siente y discurre; pero lo digestivo no la hace por la misma facultad por la que siente o discurre; cada acción por su propia y adecuada facultad, digestiva, sentiente o discursiva.

Dicho esto sin entrar en más matices, de lo mucho y muy bien dicho por los clásicos del tomismo, digamos que la dicotomía cuerpo y alma no rompe ni mucho menos la unidad totalizante del hombre, entendida como la entiende y explica el aristolelismo-tomista a saber, como la unión del cuerpo y del alma, materia y forma substancial respectivamente del compuesto humano, que se unen no por yuxtaposición o penetración, sino como *potencia y acto*; que es la unión más íntima que puede concebirse de dos elementos substanciales, cuerpo y alma, en nuestro caso el alma racional. No cabe ni se puede pensar una mayor «unidad de composición» o «unidad totalizante», que la que resulta de la unión de sus elementos como potencia y acto.

El profesor Vidal cuando rechaza la dicotomía cuerpo y alma, «dos realidades más o menos interactuantes, pero al fin y al cabo distintas y separadas: alma y cuerpo», se está refiriendo y describiendo la dicotomía cuerpo y alma platónica o cartesiana; y lleva

toda la razón en rechazarla. Esa dicotomía rompe evidentemente la unidad del hombre. Por eso ha sido rechazada con toda la fuerza desde Aristóteles hasta nuestros días, pasando por todo el to-mismo escolástico. ¿Cómo se puede decir, como dice el profesor Vidal sin pecar de grave ignorancia, que descalificaría a cualquier autor, que «esta dicotomía y dualismo se ha enraizado largamente en la concepción cristiana del hombre y se la encuentra como justificante de muchas apreciaciones morales, sacramentales, ascéticas y escatológicas»? No. La dicotomía o dualismo, cuerpo y alma, que ha estado siempre enraizada en la comprensión cristiana del hombre, no es la dicotomía o dualismo, cuerpo y alma, platónica o cartesiana, sino de la aristotélica, única manera de explicar convenientemente, profundamente esa unidad substancial, por la que el hombre es «corpore et anima unus» (GS 14). En la escuelas se ha explicado siempre aquellas tesis «que el alma se une al cuerpo, como forma substancial del mismo formando una substancia, que naturalmente es persona»; a la que solía añadirse una segunda tesis, «que el paralelismo psicofísico y el interaccionismo (de Platón y Descartes) son incapaces de explicar la unión del alma y del cuerpo». El profesor Vidal se hubiera ahorrado muchas páginas muy vacías de contenido, de haber recordado lo que en las clases de filosofía escolástica se enseñaba a los alumnos, no hace tantos años. Esta tesis que la esencia física del hombre es un compuesto substancial, formado por el cuerpo y el alma siendo el alma la forma substancial del mismo, es efectivamente una tesis enraizada en toda la enseñanza de la Iglesia, con resonancias definitorias en el Concilio de Viena (Ecuménico XV, 1312), donde se dice: «quien en adelante se atreva a afirmar, defender o sostener obstinadamente que el alma racional o intelectual no es la forma del cuerpo humano inmediata y esencialmente, sea considerado hereje» (Collantes, núm. 229).

Cuerpo y alma racional o intelectual, unidos entre sí como potencia y acto respectivamente, tal es la esencia física del hombre. Por consiguiente, en el momento en que hay una materia preparada para recibir y ser actuada por el alma intelectual —como pensamos que es el *zigote humano* en su fase de *mórula*— y Dios

crea el *alma intelectual* y la *infunde en esa materia*, convenientemente preparada para ser actualizada e informada por el alma espiritual; en ese momento preciso tenemos constituido un hombre. Donde está la *esencia física* del hombre, tenemos un hombre, que empezará a desarrollarse y a moldearse sucesivamente siguiendo las fases del proceso intrauterino y extrauterino, que le corresponde, fijado desde la eternidad por su Creador y descrito y estudiado por la Embriología y demás Ciencias del hombre. El hombre existe en el momento en que su esencia física existe, está constituida; y si existe, es *persona* en el sentido metafísico y fundamental de la palabra. Así que ¡fuera aborto!, desde el instante predicho de la concepción si no queremos asesinar a un inocente.

«Frente a esta concepción dicotómica del hombre, el profesor Vidal nos propone proclamar una unidad totalizante, tanto constitutiva como funcional».

¿El hombre una unidad totalizante? Totalizante, ¿de qué elementos? Evidentemente el hombre no es una «unidad de simplicidad», sino «de composición» o «totalizante», como gusta decir el autor. Pero, ¿qué elementos totaliza? El hombre no es un ser simple, sino compuesto, ¿compuesto de qué? No se nos dice en esa fórmula. Sean los que fueren esos elementos, queda todavía por saber lo más importante, cuál sea esa unidad, que los une en esa unidad totalizante, para conocer su consistencia. ¿Es una unidad producida por yuxtaposición o compenetración de los elementos que componen al hombre? Nada se nos dice tampoco en esa fórmula. Porque decir que «el hombre es una unidad totalizante» es no decir absolutamente nada. Que el hombre sea una unidad totalizante es evidente. En esos estamos todos. Lo que hay que aclarar y responder es precisamente a eso, cuál sea esa unidad totalizante, que es el hombre. Esa es la pregunta. Con esa fórmula no se ha hecho más que convertir la pregunta en respuesta. Así, no se resuelven los problemas. ¡Qué diferencia de la luminosa respuesta y definición del hombre, que nos da la tradición cristiana aristotélico-tomista! fundada en la genial concepción del acto y la potencia.

Otra nueva definición del hombre inspirada en Zubiri nos

ofrece el profesor Vidal. «El hombre, en cuanto todo unitario, aparece como una "inteligencia sentiente". Con esta afirmación rechazamos de nuevo toda dicotomía entre lo corporal y lo espiritual, pero al mismo tiempo afirmamos la integración de diversos elementos en la unidad de este ser vivo, que es el hombre como "inteligencia sentiente"» (ib., pág. 142).

No hay dificultad en aceptar, pero con importantes matices, esa definición del hombre, en cuanto todo unitario, como «inteligencia sentiente». Todos sabemos por la más elemental Lógica Menor que las cosas, en nuestro caso el hombre, puede ser definido realmente, además de por una *definición descriptiva*, por una *definición esencial* doble, una física, la que hemos explicado antes, cuando decíamos que el hombre es «un ser compuesto de un cuerpo orgánico y alma racional», y una *definición metafísica*, por la que se define al hombre o a la cosa que sea por sus predicados esenciales, aquellos en que conviene con los demás seres, en los que se encuadra, y aquel o aquellos en que se diferencia; es decir, por el *género próximo* y *última diferencia*. Así decimos que el hombre es «una animal racional». *Animal* o sentiente es el género próximo, que incluye los predicados, en que conviene con los seres materiales en los que se enmarca el hombre: y *racional* o inteligente es la diferencia específica que le distingue de todos ellos. Esta *definición metafísica* es la más perfecta; pero rara vez se consigue. Porque, como dice Santo Tomás, casi siempre ignoramos la diferencia esencial de las cosas. De ahí que generalmente nos tenemos que contentar con *definiciones descriptivas*, causales, genéticas, accidentales. El hombre felizmente es excepción. De él tenemos la doble definición esencial.

Así, pues, el hombre en cuanto todo unitario lo podemos definir y se lo define, un *animal racional*; o dicho con otras palabras totalmente equivalentes, es un *sentiente* (animal) *inteligente* (racional). La definición tomista del hombre no puede tener mayor parecido con la que propone Zubiri y asume el profesor Vidal. Por eso dijimos que no había dificultad en aceptarla, pero con un doble reparo. Primero, cambiando el término abstracto «inteligencia», que propone Zubiri por el término concreto «intelligen-

te». Sólo de Dios por su infinitud se pueden predicar los términos abstractos. De los demás no. El hombre no es una «inteligencia sentiente», sino un «inteligente sentiente». Primer reparo. Segundo y más importante reparo, cambiando el orden, «inteligente sentiente» por «sentiente inteligente». Parece mentira que Zubiri con el fondo aristotélico en que abundaba no haya caído en la cuenta de esta incorrección. Es su fallo, el lenguaje existencialista, que con tanta brillantez utiliza, le hace más de una vez tropezar. No se puede decir que el hombre es una «inteligencia sentiente» o un «inteligente sentiente», porque sería colocarle en línea o bajo el género supremo de «substancia espiritual», donde se coloca el género «inteligente». Ahora bien, el hombre no es una substancia espiritual, como el ángel, sino corporal. Por consiguiente no se puede decir que el hombre es «una inteligencia sentiente»; sino un sentiente inteligente por lo que la definición del hombre de Zubiri, que tanto agrada al profesor Vidal, si algo significa, es una vez debidamente corregida absolutamente igual que la definición aristotélico-tomista del hombre «animal racional», «sentiente inteligente».

«Con esta afirmación —a saber que el hombre es una inteligencia sentiente, mejor dicho, un sentiente inteligente— nos dice el profesor Vidal se rechaza de nuevo toda dicotomía entre lo corporal y lo espifitual» (ib., pág. 142). No vemos que sea así, sino todo lo contrario. Se reafirma la dicotomía aristotélico-tomista. En efecto, al hombre esa realidad compuesta de cuerpo y alma se le puede contemplar como «inteligente» y predicar de él con verdad que es «inteligente», precisamente porque entre los diversos elementos, que lo integran en su realidad física hay un elemento espiritual, que es su alma inteligente o racional. La sola materia no puede «intellegir». Y si al hombre se le puede contemplar como «sentiente y predicar de él con verdad que es «sentiente», es también porque entre los diversos elementos, que integran su realidad física, hay un elemento material orgánico, dotado de un sistema nervioso suficientemente desarrollado para poder sentir. La dicotomía cuerpo orgánico y alma intelectual no sólo no queda excluida, sino postulada y exigida en la constitución física

del hombre, para que éste pueda ser contemplado y predicado en su realidad física como un sentiente inteligente. Dicotomía cuerpo y alma, que forman una unidad totalizante y «se integran en la unidad de este ser vivo», unidos como acto y potencia, única manera de que formen una substancia, una naturaleza, que naturalmente es persona. Tal es el hombre.

Por último, nos dice el profesor Vidal y estamos también totalmente de acuerdo con él que «la inteligencia sentiente —o sentiente inteligente— en cuanto especificación biológica humana de esta unidad totalizante, que es el hombre, recibe una expresión más perfecta al llamarla —digamos mejor, al ser— *persona*. El hombre es una realidad personal» (ib., pág. 144). En efecto, el hombre es una realidad personal, entendida la *persona* en el sentido metafísico, en que siempre se la ha entendido en el lenguaje teológico, a saber, como el «supuesto racional» o «*substancia humana individual incomunicada e incomunicable*». Tal es el concepto de persona; que no se debe confundir con el de persona en sentido psicológico de *personalidad* o *carácter*, sin previo aviso. Por esta razón, por estar comunicadas, ni la naturaleza de Cristo, ni la naturaleza divina son personas.

Ahora podremos entender con exactitud lo que afirma el profesor Vidal, cuando dice que «el sujeto de la moral es todo el hombre: concurre el hombre integral y se expresa el hombre total» (o. c., pág. 141). Efectivamente, el sujeto de la moral es todo hombre como *persona*; la *persona*, *sujeto de atribución* de todo el comportamiento humano. Pero el sujeto efectivo de la moral, el que *concorre* activa o pasivamente a las diversas operaciones del hombre, no es el hombre como persona, es la naturaleza humana por sus diversas facultades. Así, por poner un ejemplo ilustrativo, en que aparece claramente la diferencia, pensemos en Cristo. Cristo en cuanto *persona* es Dios y este Dios muere en la cruz; por lo que podemos decir con toda verdad que Dios muere, por su naturaleza humana, naturaleza que ha sido asumida hipotáticamente por la persona divina del Verbo. La persona es el sujeto de atribución de todas las operaciones —«*actiones sunt suppositorum*» pero no el sujeto efectivo, activo o pasivo de las opera-

ciones del hombre; es la naturaleza a través de sus diversas facultades.

Parecido análisis hay que hacer respecto de lo que nos dice, que «en la moral se expresa el hombre total y que un comportamiento tendrá mayor o menor densidad moral, en la medida en que sea expresión de la persona (visión personalista de la moral antes que una visión objetivista)» (ib., pág. 141).

No, no es la persona en sentido metafísico, en el que hablamos ahora, la que se expresa en un comportamiento moral; es la persona entendida en un sentido muy distinto, en un sentido psicológico o ético, en cuanto «ethos» humano o «talante moral» de la persona; «ethos» o talante, que es diverso en cada persona y puede variar en la misma persona. Conviene advertir bien estas diferencias y en qué sentido se utilizan el término «persona»; que en la filosofía y teología católica es un término, por decirlo así, cuasi consagrado y de una riqueza enorme para entender y exponer el mensaje cristiano trinitario y cristológico.