

## *Alma y cuerpo*

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

**L**os separamos demasiado. Es preciso recordar que se encuentran tan unidos que no hay persona sin ambos. Forman una unidad, no un dualismo. Son dos principios constitutivos de una única realidad psicosomática. Por ello la salud debe tener en cuenta su mutua acción (*mens sana in corpore sano*).

El hombre es alguien corpóreo. Pero no se identifica sólo con su cuerpo, sino también con su alma. Juntamente. Al mismo tiempo que corporal, es alguien psíquico. Lo anímico se refleja en lo físico, y viceversa. Ocurre que el rostro revela quién es la persona: mirando la cara, la expresión facial de cualquier hombre, puede uno adivinar si se trata de una buena o

de una mala persona (*la cara es el espejo del alma*).

Parece que *alma* y *cuerpo* son dos expresiones necesarias para designar las diversas cualidades de una persona. Éstas, cuando son psíquicas, pueden denominarse a veces con expresiones físicas: se dice de un hombre que tiene buen corazón; se habla de la mirada limpia, sucia, tierna, serena o de ira. Y las expresiones psíquicas tienen consecuencias físicas: desalmado es el hombre perverso, cruel, malo, despiadado, que comete violencias con su cuerpo. Magnánimo es el hombre generoso y grande de alma. Más precisamente, magnanimidad —de *magnus*, grande, y *animus*, ánimo— significa grandeza

y elevación de ánimo. En latín se dice *magnanimitas*; en griego, *megalopsychía*. Escribe Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* que la magnanimidad viene acompañada de ciertas actitudes corporales: con Aristóteles opina que “el paso del magnánimo parece lento, su voz grave y su habla reposada”. Hay disposiciones de los movimientos corporales que convienen al magnánimo. Uno que quiera ser magnánimo debe adquirirlas. Pero “en los dispuestos por naturaleza a la magnanimidad se dan tales condiciones de un modo natural”.

Es evidente, por tanto, que este tema de la relación entre alma y cuerpo no es sólo, ni predominantemente, religioso, aunque para nuestros contemporáneos la palabra *alma* haya alcanzado una connotación religiosa. En realidad esa palabra nació en un contexto filosófico, que es preciso destacar. Vayamos por partes.

### *El contexto filosófico*

Los griegos decían *psyché* (de aquí viene Psicología) y *sôma* (de aquí viene Somatología). Los latinos decían *anima* (alma) y *corpus* (cuerpo). El hombre es alguien *psicosomático*: es cuerpo (*sôma*) y alma (*psyché*). Ahora bien, el hombre no puede reducirse sólo a su cuerpo, ni tampoco sólo a su alma. En última instancia, ¿quién es? ¿Su alma? ¿Su cuerpo? ¿Cuál es principal en el hombre? Ha habido diversas respuestas.

En primer lugar, algunos piensan que existe un antagonismo entre el alma y el cuerpo, y sobrevaloran ésa respecto a éste. Para Platón, el cuerpo es causa del error y del mal, y considera que es *cárcel del alma*. Hace decir a Sócrates que el verdadero filósofo va a encontrarse con la muerte para liberarse del influjo pernicioso del cuerpo. La unión del alma con el cuerpo es un estado transitorio,

accidental. El alma existe antes que el cuerpo, y seguirá existiendo cuando éste muera. Esa unión del alma con el cuerpo es algo antinatural: el lugar propio del alma es el *mundo de las ideas*, de donde cayó para unirse a un cuerpo y a donde volverá. El alma con respecto al cuerpo es como el marino con relación a la nave. El hombre es su alma, que se vale de un cuerpo.

Influido por la filosofía platónica, Agustín de Hipona piensa que en el hombre existen dos *sustancias* distintas, espiritual la una, material la otra. El hombre es, propiamente hablando, su alma: es un alma racional que se sirve de un cuerpo mortal y terrestre. Pero, al contrario que Platón, san Agustín niega la preexistencia de las almas.

Descartes llega al extremo del dualismo al considerar el alma y el cuerpo como dos sustancias tan absolutamente distintas, independientes y separadas que al filósofo francés se le plantea el gravísimo problema de su comunicación. Recurre a la extraña y débil teoría de la glándula pineal como punto de interacción entre el alma y el cuerpo. Malebranche opina que, como no hay ni puede haber comunicación ninguna entre las dos sustancias, Dios provoca a una con ocasión de la acción de otra. Leibniz hablará de la *armonía preestablecida*.

En segundo lugar, otros piensan que junto al cuerpo existe el alma, pero que el hombre no es sólo su alma ni sólo su cuerpo, sino la unión de alma y cuerpo. El alma y el cuerpo no son dos sustancias distintas, sino que el hombre constituye una única realidad psicosomática.

Escribe repetidamente Tomás de Aquino que el hombre no es sólo alma, sino alguien compuesto de alma y cuerpo. El alma no es el hombre, sino sólo una parte del hombre. Esta tesis la defendió vigorosamente frente a una tradición que había acentuado los caracteres

de espiritualidad e interioridad, y se había fijado sólo en el alma. Para muchos era suficiente que se diera el alma en la persona; las almas separadas del cuerpo continuaban siendo personas. Según Aquino, sin embargo, el alma separada del cuerpo no es hombre, no puede llamarse persona (“*anima separata non potest dici persona*”), a pesar de que lo afirmara la autoridad de Pedro Lombardo y otros seguidores del platonismo que ponían todo el ser sólo en el alma. Lo mismo ocurre con el cuerpo. Para ser persona se exige que exista el todo completo: “*ad rationem personae exigitur ulterius quod sit totum et completum*” (*In III Sententiarum*, d. 5, q. 3, a. 2).

Esa concepción del hombre como unidad de cuerpo y alma es la que predominará, a la larga, en nuestra cultura occidental. Sin embargo se sigue deslizando una cosificación del hombre, al entenderlo como sustancia, ya que Santo Tomás —que concibe la persona como una sustancia compuesta— está condicionado por Aristóteles, cuyo tratado *De Anima* es uno de sus escritos de Física, y que recurrió a la idea de *ousía* —traducida al latín por *substantia*— para entender la realidad del hombre. Incluso “si se piensa en lo que se ha llamado la *creación del alma*, se desliza, quiérase o no, una cierta cosificación y, por tanto, una pérdida de esa condición personal”, escribe Marías en *Antropología metafísica*. Debería decirse *creación de la persona o de mí*. El planteamiento aristotélico-tomista se resiente de *sustancialismo*, *cosismo* o *materialismo*. Marías descosifica la persona, la humaniza, habla de *vida humana*, *mi vida* o *yo*. A diferencia de las cosas, en el hombre es clave su biografía, sus quehaceres, su *hacienda* —no su *sustancia*—, su historia o *quién* es —no su naturaleza o *lo que es*—, sus elecciones, sus proyectos, su vida tan personal, tan irreductible.

Cuestión debatidísima es la de la inmortalidad del alma. Para Aristóteles, en todo ser viviente el alma es la forma del cuerpo: ambos constituyen una única sustancia natural, y cuando el cuerpo perece, el alma también muere. Porque para él, el alma es tan corruptible como el cuerpo. Aparte del alma que no es inmortal, Aristóteles admite la existencia en el hombre de un entendimiento incorruptible, no personal sino el mismo para todos los hombres. ¿Qué quiere decir esto? Como Aristóteles no lo dejó claro, surgirán después múltiples interpretaciones.

Una de ellas fue la de Averroes, quien al ofrecer un aristotelismo puro, sin adherencias, afirma que el alma de cada hombre no es inmortal, sino tan perecedera y corruptible como su cuerpo. Lo único inmortal es el entendimiento que está presente en todos los hombres, pero que es el mismo para toda la Humanidad: es el entendimiento que corresponde a la esfera de la Luna. Esta *lunática* tesis será una de las del averroísmo latino.

Otra interpretación es la de Santo Tomás: opina que el entendimiento inmortal de que hablaba Aristóteles no es el mismo para toda la Humanidad, sino que se trata de la facultad superior del alma, que por supuesto es inmortal e incorruptible (aunque el alma separada del cuerpo no es persona para Aquino).

Más adelante el aristotelismo moderno tuvo dos corrientes enfrentadas: la averroísta, representada por Martín Nifo, y la alejandrínista, por Pedro Pomponazzi, pero ambas coinciden en negar la inmortalidad individual del alma.

Si Aristóteles parecía negar la inmortalidad del alma humana, igualmente lo haría con la del animal, que equipara al esclavo y a la

mujer. Algunos afirman que los animales no tienen alma, lo cual es una incongruencia por lo menos lingüística, ya que *animal* quiere decir precisamente que tiene alma, *anima* en latín. Una de las célebres veinticuatro tesis tomistas dice tremenda, lapidariamente, que a diferencia del alma humana que es incorruptible e inmortal, el alma de los seres sensitivos se corrompe con la muerte de éstos. (No hay nada en la Revelación cristiana que niegue la inmortalidad de los animales; más bien al contrario. La Sagrada Escritura no sólo está llena de antropomorfismos, sino también de teriomorfismos para referirse a Dios). Según el dualismo cartesiano, los animales son sólo máquinas.

En realidad, como señala Julián Marías en *La indagación sobre el hombre* y en *Antropología metafísica*, el hombre aparece como una especie de animal particular. La palabra *animal* no se contrapone primariamente a la de *hombre*, sino que éste aparece como una “variedad: animal parlante, animal político” o “animal racional”. Lejos de haber una contraposición *primaria* entre animal y hombre, hay un concepto genérico —animal— al cual pertenece también el hombre, como una especie muy particular. En griego, *ánthropos* (hombre) no se opone a *zôon* (animal), sino a *theós* (dios). Y *theós* no se opone fundamentalmente a *ánthropos*, sino a *brotós* (mortal). De un lado están los dioses (inmortales; éste es su principal atributo); los demás (animales, incluido el hombre) son *mortales*. Para Marías, el hombre es *el animal que tiene una vida humana*.

A diferencia de las cosas, los animales —tanto los que tienen vida humana como los que no— lo son porque están animados. No son cuerpos inertes, inánimes o exánimes. La cuestión adquiere nueva luz cuando se habla

de vida eterna o vida perdurable, de la que Dios hace participar a sus criaturas. Las ha creado, las ha animado; ¿acaso no las recreará, las reanimará?

### *El contexto religioso*

Hay que tener en cuenta que el hombre es designado en la Biblia con diversos vocablos indistintamente, pero considerándolo como una unidad vital. Las palabras hebreas *basar*, *nefesh*, *rûah*, y las griegas *sárx*, *sôma*, *psyché*, *pneûma*, designan, cada una de ellas, a la persona. Su respectivo significado oscila según los distintos libros y contextos. Todas esas palabras son sencillamente medios lingüísticos para expresar los aspectos diversos de la persona, su realidad psicósomática, su comportamiento moral, su estado natural y sobrenatural, su relación con Dios o su pervivencia tras la muerte.

La Teología de los primeros siglos del Cristianismo puso en relación el texto bíblico —que es ajeno a cualquier dualismo— con la antropología helenística, generalmente dualista y que suele concebir el cuerpo como principio del mal. Esa Teología defiende la unidad psicofísica del hombre, idea poco familiar para los griegos. A pesar de ello, en los primeros siglos del Cristianismo, muy influido por la poderosa filosofía neoplatónica, se concibe al hombre como compuesto de dos sustancias, alma y cuerpo. La teoría cristiana sobre el hombre va elaborándose con vacilaciones hasta el siglo XIII, con Santo Tomás de Aquino, que utiliza el hilemorfismo aristotélico (cuerpo o materia; alma o forma), modificado principalmente para explicar la resurrección.

La concepción del hombre como sustancia compuesta de materia y forma quedaba dentro de una teoría hilemórfica general con la que, desde Aquino, los científicos comprendían todo el Universo. Esta arcaica

teoría ha quedado obsoleta, desfasada y se ha abandonado, pero en el caso particular del hombre se sigue utilizando por el tomismo. Aunque el magisterio eclesiástico se haya servido de categorías tomistas, parece que sólo ha tenido con ello la intención de explicar satisfactoriamente así, según los distintos contextos histórico-culturales, la unidad del hombre en sus dos dimensiones.

Hay científicos actuales que explican al hombre recurriendo a categorías nuevas, más acordes, que superan, por un lado, el dualismo alma-cuerpo, y por otro el mero materialismo. Pedro Laín Entralgo lo ha hecho así, principalmente en sus obras *Cuerpo y alma*, *Alma, cuerpo, persona*, *Idea del hombre* y *Qué es el hombre*. Algunas de sus afirmaciones, absurdamente, han sufrido la injusticia del ataque o la censura de ciertos elementos clericales. Tiene razón Laín cuando escribe que, en su opinión, “no es preciso admitir la existencia de un alma espiritual para explicar aceptablemente que el hombre sea imagen y semejanza de Dios y que su vida personal puede ser perdurable” (*Qué es el hombre*).

Es incompleta la definición del hombre como animal racional (peor todavía sería decir que tiene un alma racional, y que otros seres la tienen sólo sensitiva o vegetativa). Si Dios es amor, entonces las definiciones del hombre como animal racional o sus equivalentes, según Marías, “no recogen lo esencial desde la perspectiva cristiana... La inteligencia o racionalidad son menos relevantes desde el cristianismo que el amor. Por eso el hombre aparece como *criatura amorosa*, subrayando con igual energía ambos términos” (*La perspectiva cristiana*).

El dualismo religioso actual viene principalmente motivado porque, en lenguaje escatológico, suele hacerse hincapié en las

almas de los difuntos, entendidas como separadas de sus cuerpos. Esto es platonismo. En lugar de decir “por el alma de...”, habría que hablar de las personas mismas (el alma sin el cuerpo no es persona). El amor es psicossomático; la criatura amorosa es alma y cuerpo, imagen y semejanza de su Creador.

Cuando Cristo crucificado se dirige al *buen ladrón* no le dice “hoy tu alma estará conmigo en el Paraíso”, sino que hace referencia a su persona: “hoy estarás conmigo en el Paraíso”.

Cierto que en nuestra cultura la palabra *alma* tiene muchos significados. Marías escribe que “a última hora, en el contexto en que ahora nos movemos, equivale a ‘yo’, tomado con todo rigor: *yo mismo*. Algo que es evidente cuando distingo *quién* soy de *lo que* soy, entre otras cosas mi cuerpo mortal. Por debajo de todo, ‘alma’ designa la *persona* que yo soy, la que es cada uno de los hombres cuando los veo como tales, no como una variedad muy particular de las cosas”. (*La perspectiva cristiana*).

También hay que considerar que en el Cristianismo ha prevalecido la teoría —que hunde sus raíces en el neoplatonismo— acerca del desprecio de la carne, de cierto anticorporalismo. Recuerda Julián Marías que el neoplatonismo ha tenido una influencia tremenda en el pensamiento cristiano: “hay una fuerte corriente de esa inspiración, con ascetismo como hostilidad a la carne, anticorporalismo, etc., que se da *dentro* del cristianismo, pero en alguna medida lo desvirtúa y perturba” (*La indagación sobre el hombre*).

Conviene por ello recordar la importancia del uso cristiano de la palabra *carne* (*sárx* en el griego del Nuevo Testamento; *caro* en la Vulgata) porque, ante todo, el concepto

radical del Cristianismo es precisamente la *Encarnación*: “el Verbo se hizo carne” (*ho Lógos sárx egéneto; Verbum caro factum est*). El Credo dice *et incarnatus est*. En todas las épocas a algunos les ha resultado escandaloso que Dios haya tomado carne humana. Pero es algo tan capital en la Teología católica que su centro es un cuerpo, el de Cristo.

Los griegos podían admitir la inmortalidad del alma, pero no la resurrección de la carne. Por eso cuando San Pablo, en el Areópago, habla de resurrección de los muertos, los atenienses se burlaron y no quisieron seguir escuchando.

Según el Cristianismo, Dios tomó carne humana, se hizo un hombre íntegro, quiso tener carne, un cuerpo verdadero y entero. Contra la dignidad del cuerpo ha prevalecido la consideración de tipo platónico y maniqueo acerca del desprecio a la carne, de su maldad. Frente a ese dualismo débese advertir que infravalorar el cuerpo significa despreciar la obra de Dios. Y si Dios crea cada persona, cuerpo y alma, entonces también la recreará, la resucitará entera. El Credo habla, como verdad de fe, acerca de la resurrección de la carne (*sarkòs anástasin; carnis resurrectionem*). Es decir, resucita la persona entera, cuerpo y alma. El alma separada del cuerpo no es persona (tampoco el cuerpo separado del alma).

Por eso San Hipólito de Roma dice en el siglo III que “el Padre de la inmortalidad envió al mundo a su Hijo, Verbo inmortal, que vino a los hombres para regenerarnos con la incorruptibilidad del alma y del cuerpo, insufló en nosotros el espíritu de vida y nos vistió con una armadura incorruptible” (*Sermón en la Santa Teofanía*). Y en su obra *Refutatio* escribe que en el otro mundo “poseerás un cuerpo inmortal e incorruptible, junto con el alma”.