

La complejidad del hombre sôma - psykhé - pneûma

El tema que pretendemos abordar en estas pocas páginas está hoy mucho mejor estudiado que en aquellos ya lejanos tiempos de nuestra juventud universitaria en la hermosa ciudad de Salamanca. Hoy, con motivo del bien merecido Homenaje a nuestro compañero de Facultad, el P. José Oroz Reta, voy a tratar de sintetizar mi concepción del hombre, tema hoy suficientemente estudiado por los sabios de nuestros días, y que mucho hubiéramos agradecido poder defender entonces los universitarios católicos de aquel tiempo.

El clima religioso de aquella época permanecía anclado en el más intransigente integrista. Socialmente vivíamos inmersos en el bien conocido nacional-catolicismo, y excepto algún clérigo progresista que frecuentaba los colegios Mayores, la ausencia de un lenguaje contemporáneo era total. Por su parte, la ciencia seguía avanzando y nuestros compañeros de otras Facultades presentaban las objeciones pertinentes al pensamiento heredado. En la Facultad de Filosofía y Letras se unían la influencia marcada de Unamuno y los aires europeos que a pesar de todo iban llegando. El Existencialismo, el teatro del Absurdo, que leíamos o representábamos en nuestras modestas actividades culturales de los Colegios Mayores. La inquietud de los universitarios, profesores y alumnos, era un hecho reconocido por todos, incluida la jerarquía eclesiástica, pero nadie intentaba poner remedio. La mayoría de los jóvenes, a medida que se iban haciendo adultos, optaba por alejarse de la Iglesia y desentenderse de los problemas religiosos, con lo cual se iban descristianizando más y más los cuadros dirigentes de aquella época.

Las consecuencias de todo ello era la sensación de angustia con que vivíamos nuestra juventud, la falta de futuro que se nos ofrecía como creyentes, pues culturalmente estábamos al lado de

nuestros profesores y maestros, hombres de conducta intachable en la mayoría de los casos, pero preteridos o silenciados por lo que podríamos llamar sus ideas o sus ascendientes familiares, o lo que fuera. No fue fácil ser joven en los años cincuenta, no. Algunos, los más inconformistas con la actitud de nuestra iglesia nacional, vivíamos en el más absoluto desarraigo, aunque no cortáramos de raíz con nuestras por otra parte firmes creencias.

Más tarde, pocos años después, pero ¡qué largos!, el Concilio Vaticano II vino a poner las cosas en su sitio, con gran alborozo de todos los que habíamos sufrido la intransigencia de los medios eclesiásticos y con gran rechazo por parte del sector integrista de la sociedad española. Personalmente no lo lamenté. Bastante habían hecho sufrir aquellas mentes cerradas a todo el que pensaba autónomamente. Y todavía hoy siguen levantando esperanzas entre los sectores más tradicionales, pero el Concilio reconoció la libertad de conciencia, la autonomía del hombre y de la historia, y tantas cosas más que ya nadie nos podrá quitar ni discutir. El científico puede por fin investigar tranquilamente en su laboratorio y el hombre de letras pensar con libertad, ese don al que el hombre difícilmente puede renunciar.

¿Cuál era lo que fallaba en España en aquellas décadas posteriores a la guerra civil? En mi modesta opinión, se defendía una concepción del hombre completamente desnaturalizada. A los niños se nos hablaba del martirio como de la cosa más corriente, se pretendía imponer una especie de ángel humanizado o un hombre descarnado. Se ignoraban por completo los avances de la ciencia, silenciándola o condenándola. Y nosotros crecíamos sin encontrar arraigo intelectual. Siempre podíamos dedicarnos a cultivar nuestra pequeña esfera profesional, que es lo que hacíamos con mejor o peor suerte, pero sintiendo en lo más profundo de nuestro ser nuestra divergencia de criterio, nuestra disonancia en los medios familiares, el rechazo del sector bienpensante. Afortunadamente podíamos leer.

¿Qué es el hombre?, nos preguntábamos y nos preguntamos también hoy. De la respuesta que se dé a este interrogante van a cambiar conductas, doctrinas, creencias. No es pregunta gratuita, ni lo será durante mucho tiempo. Este tema me ha absorbido durante muchos años de lecturas, siendo los neurofisiólogos y psicólogos los preferidos, autores que venían a contrastar su información con los saberes de mis filósofos griegos y cristianos. Por supuesto,

siempre hablaré de estos temas como aficionada, pero creo tener derecho a proponer mi visión del hombre, sin que en ello haya nada de dogmatismo.

De mis muchas lecturas en este campo voy a remitirme sólo a cuatro obras que considero importantes y que he leído en las últimas semanas, de cara a esta aportación al Homenaje a esa especie de hermano que es para mí el P. Oroz.

De mi campo profesional he elegido dos hermosos libros ya no muy recientes: G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma*. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. De Juan L. Ruíz de la Peña, *Imagen de Dios*. De P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma*. Obras que valoro por su rigor y profundidad.

1. IDEAS GRIEGAS SOBRE EL HOMBRE

Mi exposición sobre las ideas griegas del hombre no se va a limitar al libro de Pépin antes citado, aunque considero que es un trabajo que merece la pena conocer a fondo, sino que será una pequeña síntesis de lo que creo que aporta el verdadero pensamiento griego, que no es dualista solamente, como en Platón, sino tridimensional como en Aristóteles, que distingue entre *sôma-psykhé-noûs*.

Sobre el concepto de *sôma* no nos vamos a detener mucho, pues no plantea problema mayor. Únicamente, debemos reconocer que todavía en Homero no significa «el cuerpo» sino «los despojos del guerrero», es decir se aplica al hombre muerto. Por otra parte, la concepción homérica del hombre está bien estudiada, tanto por Snell¹, como por Lasso de la Vega². El término *psykhé* además del sentido de «vida», aplicado a los animales o a los hombres, tiene el sentido de «espíritu», «alma inmaterial o inmortal», en Heródoto, Platón y otros. Conviene no olvidar el sentido «la consciencia o personalidad como centro de las emociones, deseos, afectos», pues es esta dimensión la que va a ocupar preferentemente a la Psicología de hoy.

Un compendio de la psicología platónica, dispersa como es sabido por toda su obra, se encuentra en el *Primer Alcibíades*,

1 B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965, pp. 17-44: «La concepción homérica del hombre».

2 S. Lasso de la Vega, «Psicología homérica», *Introducción a Homero*, Madrid 1963.

donde pretendiendo resolver cuestiones morales, determinar lo justo e injusto, se defiende la idea de que el hombre no es su cuerpo, sino su alma sola (130 c). Aunque no debemos olvidar que el diálogo se subtitula *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, es decir que su contenido versaría más bien sobre una Antropología más que sobre una Psicología, pero realmente el término «antropología» no existe en la lengua griega.

Aunque se ha discutido la autenticidad del *Primer Alcibíades* ésta no ha sido puesta nunca en duda en la Antigüedad, pero podría apoyar la inautenticidad el hecho de que se encuentra la tesis central de esta obra en otro diálogo ciertamente apócrifo: *Axioco* 365 e, donde se dice que una vez que el alma se ha ido, el cuerpo que queda no es el hombre, pues nosotros somos alma: *τὸ hypolephthèn sôma... ouk éstin ho ánthrōpos. Hemeís mèn gár esmen psykhe*. A continuación (370 b-d) aparece un argumento a favor de la inmortalidad del alma debido a la presencia en ella de un *theion pneûma*³.

Sin embargo, la idea de que el hombre no es otro que su alma no está completamente ausente de diálogos platónicos perfectamente auténticos, así *Fedón* 115c-116a, *Repúbl.* V 469d, por citar sólo algunos pasajes. Si el alma entera define al hombre, la parte racional del alma lo define de manera privilegiada, precisión que aparece en el *Primer Alcibíades* y demás diálogos.

Pépin, fiel a su hilo conductor de ir comprobando la influencia de este diálogo en los distintos autores, pasa a Aristóteles quien en el *Protréptico* afirma el carácter divino del intelecto (*noûs*) del hombre: *ho noûs gár hemôn ho theós*, fórmula que él atribuye a Hermotimo o Anaxágoras. La misma cita, referida esta vez a Eurípides se lee en Cicerón, *Tusc.* 1, 26, 65: «animus quoque, ut ego dico, diuinus est, ut Euripides dicere audet, deus». La identidad de estas afirmaciones de Aristóteles con Platón es evidente. (Pépin o. c. p. 80, n. 4).

Vemos por tanto que Platón y Aristóteles usan tres términos para hablar del hombre: *sôma-psykhé-noûs*. Dejo de lado la triple división platónica de la *psykhé*, aunque él sólo considera inmortal el *logistikòn méros*, para prestar atención al término *noûs* aristotélico, que no sólo van a quedar aquí sino que como veremos alternará con otro término: *pneûma*.

3 J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, 76-88.

La doctrina del pneuma está exhaustivamente estudiado por G. Verbeke⁴, en una obra que también merece ser consultada por los que se interesan por el ser del hombre. Se trata de una obra densa, de pretensiones filosóficas, no religiosas, aunque no eluda la aportación de los autores religiosos en la configuración del concepto, desde el contenido básicamente materialista de los estoicos y los médicos, hasta la noción espiritual que se encuentra por ejemplo en la Patrística.

El libro comprende seis capítulos, aparte de la Introducción. El primero de ellos estudia el término y concepto de *pneûma* en el Estoicismo, desde Zenón de Citio hasta Marco Aurelio. Lo fundamental en todos los autores es el considerar el pneuma como una especie de principio biológico, procedente de las escuelas médicas anteriores, pero que en la escuela estoica se convierte en una noción filosófica. «El pneuma —nos dice Verbeke, *o. c.*, 16— no es en primer lugar un principio cosmológico, a partir del cual se puede explicar la constitución material de cada realidad. Aparece como un principio individual de vida. Por esto pensamos que la filosofía de Zenón se inspira más en las ciencias médicas que en las concepciones de Heráclito». La diferencia esencial entre los filósofos y los médicos consiste en que entre los estoicos se servían de la noción de pneuma para explicar los fenómenos superiores de la vida humana, mientras que los médicos la relacionaban con las funciones vitales de orden inferior: casi todas las enfermedades eran explicadas por una anomalía del pneuma. Desde el punto de vista de la espiritualización del pneuma, la aportación médica significa más bien una regresión.

Verbeke se ocupa también del sincretismo filosófico y religioso, pero sólo nos vamos a detener en la aportación del *Libro de la Sabiduría*, obra fechada en el s. I a. C. y elaborada por un judío de la cosmopolita Alejandría. Los judíos de Alejandría y las comunidades de la Diáspora, aunque formasen grupos cerrados en torno a la Sinagoga, forzosamente tenían que sentir la influencia de los paganos, al mismo tiempo que su necesidad de proselitismo religioso les impulsaría a entrar en contacto con ellos. Por esto se puede decir que la literatura judía procedente de estas comunidades establecidas en tierra pagana difiere claramente de la de Palestina.

4 G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du pneuma. Du stoïcisme à S. Augustin*, Lovaina 1945.

El autor del *Libro de la Sabiduría* emplea un estilo de captación de sus lectores para que consideren la sabiduría como el tesoro más precioso de la vida. Naturalmente, se trasluce en su doctrina la filosofía griega de su época, pero no porque él se adhiriera a estas ideas, sino con el fin de ser bien comprendido por sus lectores paganos e incluso por algunos judíos que se habían dejado influir por la cultura helenística. Define la sabiduría como un pneuma y se sirve en varias ocasiones de este término, que como hemos visto procedía del vocabulario filosófico y científico de su tiempo. El examen de los pasajes permite clasificarlos en dos categorías, según la significación que les es atribuida.

En algunos lugares el pneuma designa el principio vital del hombre y puede ser considerado como sinónimo de *psykhé*, término que también emplea otras veces. La yuxtaposición de los términos *psykhé* y *pneûma dsōtikón* no deja lugar a dudas sobre la sinonimia, aunque no es preciso acudir a la influencia de los filósofos estoicos para explicar esta terminología. La misma Biblia se la proporcionaba en *Gen. 2, 7: enephýsēsen eis tò prósōpon autoû pnoèn dsōēs*. Es evidente que el pneuma del *Libro de la Sabiduría* no expresa las doctrinas psicológicas de los estoicos, pues es un tema esencial de la filosofía de éstos que el principio vital de cada hombre es una parcela del pneuma divino que penetra todos los seres y anima el cosmos: hay en cada ser una chispa del fuego divino que atraviesa el mundo. Este panentheísmo no se encuentra en el libro de la Sabiduría, añade Verbeke (*o. c.*, 223-7). El alma humana no es una parte de Dios sino la obra de Dios insuflada por El en la arcilla de nuestro cuerpo, prestada al hombre hasta el momento de la muerte en que se la demandará. Las concepciones monistas de los estoicos son totalmente extrañas al autor judío, que admite la distinción entre Dios y el hombre, así como la dependencia de éste frente a Dios.

Otro punto importante en que el libro de la Sabiduría se aparta de la psicología estoica es la doctrina respecto al destino humano después de la muerte. El afirma claramente —frente a las afirmaciones impías de sus contemporáneos— la inmortalidad del alma humana y la recompensa de los justos después de la muerte, aunque no parece que de ello tengamos que concluir que para nuestro autor el pneuma es inmaterial, sino que trata de transmitir la doctrina ortodoxa de su religión, sin tratar de dar una justificación metafísica de su concepción.

La otra acepción del sentido del pneuma en el libro de la Sabiduría es la Sabiduría que emana de Dios y penetra todos los seres. Pasamos por alto los múltiples atributos que el autor sagrado le atribuye porque se sale del tema que estamos tratando.

Vemos por tanto en este libro bíblico la primera aplicación del término pneuma al ser del hombre en sentido espiritual, lo cual seguirá afianzándose en otro autor también judío, Filón de Alejandría, sobre el cual no nos vamos a detener, para pasar a la literatura cristiana.

1. *El Nuevo Testamento*

También en esta parte de su obra Verbeke trata de estudiar el concepto de pneuma desde un punto de vista filosófico, no religioso, lo cual parece cuestión difícil tratándose de libros revelados, a pesar de lo cual el autor lo consigue. Nosotros prescindiremos de aquellos pasajes en que el término está aplicado al Espíritu Santo, pues de momento estamos tratando de estudiar el aspecto antropológico de la cuestión. Pero en la p. 399 de su obra nos dice el autor: «al lado de este *pneûma hágion*, que está en la fuente del cristianismo naciente, se trata en los documentos del Nuevo Testamento de un pneuma que en el interior de cada cristiano es el principio de una vida superior. Que se trate aquí de una transformación del espíritu humano o de un don celeste considerado en sí mismo, poco importa...

Es sobre todo en las epístolas de san Pablo donde se encuentra esta nueva significación. En estas cartas se exhorta a las pequeñas comunidades cristianas a vivir según el pneuma y a huir de los actos de la carne. El dualismo *pneûma-sarx* es una de las grandes antítesis de la literatura paulina». Y en la p. 401 continúa: «El pneuma no se opone solamente a la carne, que es por así decir el símbolo de las tendencias más bajas del hombre. Se opone igualmente a la *psykhé*, que es el principio natural de su vida, de donde la distinción paulina entre el hombre pneumático y el hombre psíquico... Como no encontramos rastros de esta doctrina antes de la era cristiana es bastante probable que la pneumatología paulina esté en el origen de esta distinción y de las doctrinas que se relacionan con ella».

Por tanto aparece una clasificación tricotómica de la naturaleza humana en S. Pablo, según la cual el hombre estaría constituido de una parte inferior comprendiendo *sôma-psykhé*, y una parte superior el *pneûma*. Es preciso notar, continúa Verbeke, que esta

separación clara entre la *psykhé* designando la parte animal del hombre, y el *pneuma* indicando el germen divino, no se encuentra antes de la era cristiana.

Hay un pasaje en Pablo en que el *pneûma* es opuesto al *noûs*, cuando habla de una oración que sería hecha por el espíritu, *pneûma*, sin que la inteligencia o *noûs* tome parte en ella, y atrae la atención sobre el hecho de que esta exaltación mística no aprovecha apenas a los otros miembros de la comunidad cristiana que allí están presentes, por lo que Pablo trata de moderar estos éxtasis pneumáticos, con un realismo lleno de sentido común (1 Corint. 14, 14). Y se pregunta Verbeke, ¿el *pneuma* designa pues una facultad diferente de la inteligencia humana? El P. Festugière⁵ estima que se trata más bien de dos estados diferentes de la misma facultad: un estado de éxtasis y de desposesión de sí, que sería indicado por el término *pneûma*, y un estado de consciencia, de inteligencia, designado por *noûs*, y cita en apoyo de esto dos textos de Platón y un pasaje de Aristóteles que se refieren a la inspiración (Verbeke, *o. c.*, p. 402).

Entre los textos del Nuevo Testamento que se refieren al *pneuma* hay un cierto número de pasajes en que este término designa de una manera general el alma humana, el principio de vida y del conocimiento en el hombre⁶. Pero lo importante para nuestro tema es que en algunos textos de Pablo el *pneuma* no designaría el alma toda entera, sino la parte superior del alma o la inteligencia (*pneûma* = *noûs*), con lo cual llegaría a una concepción tridimensional del hombre, comprendiendo *tò sôma*, *he psykhé*, *tò pneûma*. El pasaje principal sobre el cual se basa esta afirmación es como es sabido, 1 Tesal., 5, 23, pasaje controvertido, pues muchos autores pretenden que Pablo no está intentando trazar una antropología.

Nos hemos detenido de una manera especial en el estudio del *pneuma*, magistralmente analizado por Verbeke, porque creemos que esta tercera dimensión es la que está más olvidada, al menos en España, donde se habla constantemente de la dualidad cuerpo-alma, dicotomía probablemente procedente de la influencia cartesiana aún viva. Me parece fundamental defender la tridimensionalidad del ser del hombre en estos momentos en que la ciencia físi-

5 A. J. Festugière: *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*, París 1932, 209.

6 Mt. 5, 3; 26, 41; 27, 50. Mc. 14, 38. Lc. 1, 47, 80; 8, 55; 23, 46. Jo. 19, 30 y otros.

co-natural está afinando tanto en el estudio de la materia, la energía y la química del cerebro, y con ello pasamos a esbozar el contenido de la obra recientísima de Pedro Laín Entralgo⁷.

2. IDEAS ACTUALES SOBRE EL HOMBRE

El profesor Laín que —como buen humanista aparte de científico— nos tiene acostumbrados a libros enjundiosos e interdisciplinarios, en épocas en que los trabajos científicos eran más bien monolíticos, ha publicado en los últimos años las obras cumbres de su madurez. *El cuerpo humano. Teoría actual* (1989), seguido de éste que comentamos y que viene a completar el primero. Contiene *Cuerpo y alma* un capítulo inicial sobre la materia, que es la síntesis mejor hecha que yo conozca sobre esta cuestión. En unas cincuenta páginas compendia todo lo que sobre la materia se tiene que saber hoy, tanto desde el punto de vista de la astrofísica hasta llegar a las últimas partículas elementales, sin ignorar la interpretación y aportación de los filósofos presocráticos o de Aristóteles.

Lo que a mí me ha parecido más sugestivo es el que el protón tenga una vida tan larga, casi eviterno, lo llama Laín. Asimismo, el principio de complementariedad, que ya conocía, pero que ahora tengo mejor conceptualizado: «Una misma realidad puede ser objeto de dos representaciones complementarias entre sí, que mutuamente se excluyen. Por ejemplo, la representación corpuscular y la representación ondulatoria de un campo electromagnético» (pp. 39-40). Y por último, es para mí completamente nuevo «la existencia en el cosmos de una enorme cantidad de materia oscura o materia perdida: una materia que ejerce acción gravitatoria — que pesa—, pero que no emite y no absorbe radiación alguna y por consiguiente no puede ser percibida por nosotros (p. 43): «estamos observando sólo el 5 o el 10 por ciento de lo que el universo realmente puede ofrecer», en palabras de la astrónoma Vera Rubín. Y Laín concluye: «La recta conjunción entre la observación y la teoría ha conducido a admitir como real una materia hoy por hoy no detectable por el hombre» (pp. 43-44).

El principio de complementariedad indiscutiblemente nos habría parecido en una fecha no muy lejana una antinomia, lo cual

7 P. Laín Entralgo, *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*. Madrid 1991.

nos abre a una actitud modesta y distinta a la que ofreció la etapa mecanicista de la ciencia. Los conocimientos científicos están hoy más próximos al misterio que siempre hay que postular cuando se habla de la creación o del hombre. El libro de Laín presenta las certezas que el conocimiento científico ha alcanzado, pero trata con palabras respetuosas el pensamiento filosófico heredado, exponiéndolo con magisterio indiscutible.

El segundo capítulo del libro versa «Sobre la estructura» y es el más difícil de leer, pero básico para entenderlo. En esta parte está muy presente, además de la filosofía anterior, el pensamiento de Zubiri. «La noción de sustancia es una construcción mental, y en consecuencia no puede ser admitida por quienes quieren conocer la realidad de las cosas tal y como directamente se ofrece a la inteligencia del hombre. No otra es la razón por la cual Zubiri ha sustituido metódicamente la noción de «sustancia» por la noción de «sustantividad». La *sustantividad* de una cosa es el conjunto unitario, cíclico y clausurado de las notas que específica e individualmente la caracterizan, por tanto una noción puramente descriptiva, no una construcción mental» (p. 60).

A propósito del término *ousía* tradicionalmente traducido por «sustancia», debo decir que los helenistas actuales lo traducen por «entidad»⁸; para «sustancia» el término griego es *hypóstasis*.

El capítulo analiza la estructura y materia, los niveles, génesis y evolución de las estructuras del cosmos, la estructura atómica y molecular, llegando a las estructuras vivientes y la vida animal propiamente dicha, que es el objetivo de su trabajo.

En el capítulo tercero trata Laín de «Conducta y psiquismo humano», y ya aquí encontramos lo fundamental de nuestro interés. Describe portentosamente a lo largo del capítulo la conducta animal, partiendo del chimpancé, para pasar a la conducta humana, el psiquismo humano, describiendo en el capítulo cuarto el cerebro como órgano del alma, teniendo en cuenta las aportaciones de las diferentes escuelas, las de los neuro fisiólogos, psicólogos o pensadores de última hora, como el materialismo monista de Bunge. El libro termina con un muy humano capítulo «Mi cuerpo: yo», en el

8 Así lo defiende T. Calvo Martínez en la Introducción a su traducción del *Acerca del alma*, de Aristóteles (100 n. 2), B. C. Gredos. Este término «entidad» también lo defiende C. García Gual en «La traducción y la Metafísica de Aristóteles», *Emerita* 35 (1967), 91-104.

cual trata de conciliar su creencia materialista en su cuerpo, mortal-todo él, con sus creencias de fe en la resurrección también de todo él. Son unas páginas consoladoras, pero para mí insuficientes.

Ya leído el libro de Laín siguió la reseña de E. Miret Magdalena al mismo en *El País* del 25 de agosto de 1991, donde se hace una valoración del libro de Laín, al que se califica de «no dualista, ni hilemorfista, ni monista sino estructurista. El hombre es según San Pablo un «cuerpo psíquico» que en la resurrección se convertirá en un «cuerpo espiritual», que además lo tendrá al morir y no más tarde, según Carvajal y Haering, apoyados en las palabras claras de Jesús en el Evangelio». Esta idea, la de que volveremos a tener un cuerpo al morir es la primera vez que la encuentro, a pesar de que Miret dice que está en el Catecismo holandés, en la *New Catholic Encyclopedia* y el *New Parish Catechism*. Y sigue: «Pietro Riches, teólogo italiano, asistente al Concilio, sostiene: *Los mundos material y espiritual no son dos mundos, sino que son sólo dos aspectos interpenetrados de la única realidad*. Hasta aquí Miret Magdalena.

Creo que la afirmación de Pietro Riches cualquiera la puede suscribir, pero la realidad es que nuestro cuerpo después de la muerte aquí se queda, en plena descomposición, a las pocas horas de morir, y según nuestra fe esperando la resurrección de la carne.

Por último, en torno al libro de Laín él mismo ha escrito en *El Ciervo* de Julio-Agosto de 1991 su «Palabra de autor», síntesis muy bien elaborada de su propia obra, alegando que este segundo libro se debe en parte a «la reacción indocta y contrariada de personas que ingenuamente veían en mi idea del cuerpo humano un ataque a los fundamentos de su esperanza cristiana y el docto y amistoso comentario de teólogos que, con cuantas salvedades les parezcan necesarias, quieren seguir fieles a la tradicional idea de la unidad sustancial entre el cuerpo material y un alma espiritual». Y tocando el meollo de la cuestión, sigue: «He intentado mostrar en suma que la idea del alma como ente físico y metafísico capaz de existencia separada del hombre, con otras palabras: el alma como realidad espiritual, no es ni científica, ni filosófica ni teológicamente necesaria».

Más adelante añade: «Más delicado es el aspecto teológico de la cuestión... No son hoy pocos, más en el campo protestante que en el católico, pero también en éste, los que han sabido conciliar la visión de la muerte del hombre como muerte total, *Ganztod*,

con la fe en la resurrección y en la vida eterna. Con ellos estoy, desde mi concepción estructurista del cuerpo humano. Frente al *non omnis moriar* horaciano («no moriré todo yo»), el cristiano y el no cristiano pueden con certidumbre de fe decir *omnis moriar y omnis resurgam*». Como vemos, la solución del problema se remite a la fe. Y sin embargo, Laín tiene razón en lo que respecta a la mortalidad del *continuum sôma-psykhé*, pero en mi modesta opinión, se olvida del pneuma, que no hay que identificar con el alma tradicional, sino con el soplo que Dios insufló en el hombre al crearlo.

3. IMAGEN Y SEMEJANZA DE DIOS

La concepción dualista del hombre, sea la platónica, la cartesiana o la del profesor Laín, no nos sirve para tratar de entender hoy lo que el hombre es. Creo que hay que contar con tres dimensiones, lo cual en cierto modo se encuentra ya en Aristóteles, al separar la *psykhé*, a la cual considera mortal, del *noûs* inmortal. Igualmente, la antropología bíblica, —y para estudiarla nos vamos a apoyar en Juan L. Ruiz de la Peña⁹— que emplea tres términos al hablar del hombre: *basar*, *nefes* y *ruah*. «Todo el hombre es (y no tiene) *basar*, todo el hombre es (y no tiene) *nefes*. Con otras palabra: el hombre es una unidad psicósomática, cuerpo animado y/o alma encarnada» (p. 23). *Nefes* es la noción central de la antropología israelita, que no es una entidad puramente espiritual al estilo de la *psykhé* platónica, nos dice el autor.

En fechas anteriores también Claude Tresmontant¹⁰ había tratado esta tridimensionalidad de la antropología hebrea: «Si es cierto que la antropología hebrea ignora la dualidad cuerpo-alma, tal cual la explican Empédocles, Platón, Plotino, los gnósticos y los maniqueos, sin embargo admite una dimensión original, que parece estar ausente de la filosofía griega (exceptuando, quizás, ciertos pasajes de Aristóteles relacionados con el *noûs*). Esta dimensión es propiamente sobrenatural. Se la designa por el término *ruah*, traducido al griego por *pneûma* y al latín por *spiritus*. El pneuma o el espíritu, como nosotros traducimos, es aquello por lo que somos capaces de recibir en nosotros mismos al Espíritu de Dios, de oír

9 J. L. Ruiz de la Peña, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander 1988.

10 C. Tresmontant, *El problema del alma*. Barcelona 1974.

y entender lo que El nos dice y nos hace saber. El espíritu en el lenguaje de la Biblia, es aquello por lo que podemos entrar en relación con Dios, creador del mundo y de nuestras almas. El profeta es, por excelencia, el hombre de espíritu» (pp. 57-8).

Vemos por tanto que la antropología bíblica emplea tres términos distintos y, aunque como Ruiz de la Peña analiza a través de numerosos pasajes de los libros bíblicos, muchas veces se solapan los sentidos de «vida» por «alma», «alma» por «espíritu», creemos que tras los tres términos hay tres conceptos, si bien no del todo unívocos. Pero lo que parece evidente es que tanto el Libro de la Sabiduría como otros pasajes del Nuevo Testamento emplean el término *pneûma* como algo de tipo sobrenatural. Y yo creo que aunque esta dimensión está clara, el *pneûma* es una posesión de todo hombre, pues es el soplo que Dios insufló en él al crearlo y que es el único llamado a la inmortalidad. La psique, en la medida en que depende de un ser orgánico como es el cerebro, está destinado a morir, pero nos queda el *pneuma*, al cual creo que hay que atribuir lo fundamental de las ideas tradicionales sobre el alma. Naturalmente que sé que es difícil dejar de ver en el término «alma» todas las connotaciones espirituales que tiene, pero hoy el psiquismo está relacionado con la química y la anatomía del cerebro, y aunque sea la estructura somática más compleja e imprescindible para que el *pneuma* pueda vivir y desarrollarse, creo que éste no radica sólo en el cerebro, sino en el hombre todo.

¿De dónde procede esta seguridad mía de que el hombre es un ser tridimensional? Además de la triplicidad de términos con que me he encontrado en mis lecturas del Nuevo Testamento en griego, en el cual siempre se emplea el término *pneûma* para expresar la muerte del hombre, así Mat. 27, 50: 'ο δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράζας φωνῇ μεγάλῃ ἀφήκεν τὸ πνεῦμα, es decir que lo que expira y se va es el *pneuma*, la razón fundamental reside en la idea de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, y éste es uno y trino. Aquí sí que me baso en mi fe, en la analogía del hombre tridimensional con el Dios trinitario en el que creo y en el que espero.

Todo hombre, por tanto, desde su nacimiento estaría constituido por tres dimensiones. Pero ¿cuándo podemos decir que hay un hombre tridimensional? Personalmente creo que sólo el *homo-sapiens* posee *pneuma*. Me parece que en el Evolucionismo no se distingue bien entre género y especie. La especie *homo-sapiens* es la que ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Sus predece-

sores han cumplido su misión evolucionando hacia un ser con un cerebro más capaz y sólo cuando reunía las condiciones idóneas para albergar el espíritu se lo insufló, momento en que se realizó la verdadera creación de nuestra especie.

La concepción trinitaria del hombre procede, pues de la tradición bíblica, la más completa de las antropologías, en mi opinión. Esta concepción aparece también en la Patrística, así Ireneo¹¹ dice *perfectus homo constat carne, anima et spiritu*. Igualmente Orígenes¹²: *ho ánthrōpos sunésteken ek sómatos kai psychês kai pneûmatos*. Asimismo Apolonio¹³: *ek triōn einai tōn ánthrōpon... pneûmatos kai psychês kai sómatos*. Y otros muchos pasajes que podríamos aducir, aunque es de destacar que en algunas lecturas de la Patrística se emplea el término *noûs* en lugar de *pneûma*, pero esto es irrelevante desde el punto de vista que nos interesa.

Es de nuevo la influencia de Aristóteles, y el rechazo del término *pneûma* se debe tal vez, como apunta Verbeke, a que en su origen éste representaba algo material. Es en la tradición hebrea y cristiana donde se espiritualiza el pneuma. La conclusión a la que llega Verbeke en su obra (o. c. p. 543) es la siguiente: «La religión judeo-cristiana debe ser considerada como el factor principal de la evolución de la pneumatología antigua en el sentido del espiritualismo, porque ella ha aplicado el término *pneûma* a la divinidad transcendente y al alma inmortal, lo que debía conducir lógicamente a la espiritualización de esta noción. El platonismo por su parte ha contribuido a esta misma evolución en orden secundario, en la medida en que ha ayudado a liberar y precisar el espiritualismo latente en la pneumatología judeo-cristiana».

Por tanto, el pneuma debería ser de nuevo empleado para designar la parte espiritual del hombre, dejando la psique a merced de médicos, psicólogos, antropólogos, como una noción fundamentalmente ligada a las ciencias de la naturaleza, y reservando el espíritu para lo estrictamente inmaterial. Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, el espíritu humano sería la síntesis de la unión indisoluble entre cuerpo y psique, y sería él el que perviviría después de la muerte. *Non omnis moriar*, digo yo con Horacio, y en esto y en sólo esto me separo de la doctrina del maestro Laín.

11 Ireneo, *Haer.* 5, 9, 1 (M. 7. 1144B).

12 Orígenes, *Princ.* 4, 2, 4 (M. 11. 365 A).

13 Apoll. frag. 88, *apud Gr. Nyss.* (M. 45.1233 C).

Por otra parte, no parece difícil deducir, de una naturaleza humana tridimensional y de un Dios trinitario, la triple condición de todo lo real: Una realidad cosmológica, —en la que entraría el hombre, como ser estructurado orgánicamente—, y que comprendería desde las partículas elementales hasta la última galaxia. Una realidad histórica, en la que el Logos divino ha trazado su dirección, pero que es obra y responsabilidad del hombre. Y por último, una realidad estrictamente espiritual, manifestada en todas las iglesias y creencias espirituales. Con lo cual tendríamos una imagen de Dios no sólo en el hombre, sino en toda la creación, tanto más digna de Dios cuanto más compleja se manifiesta. La ciencia de nuestros días, del Evolucionismo para acá, presenta un proyecto grandioso en todo lo creado, más admirable que el, por otra parte, encantador relato del Génesis.

Y si esto es así, como yo creo y parece razonable debemos postrarnos ante la inmensa obra de Dios, aún *in fieri*, colaborar con ella, con los extraordinarios recursos que hoy poseemos, y no olvidar la grandeza del Autor y de su obra, su Creación, incluyendo al que es su imagen, este hombre tan pequeño y tan grande a la vez. Por él deberíamos sentir reverencia y respeto, muy por encima de lo que hoy suele ser habitual entre las naciones y los pueblos.

De este hombre ha dicho Cristo, Ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἔλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα (Io, 14, 23): Lo que quiere decir que Dios habita en el hombre justo y es éste la verdadera imagen del Dios trinitario.

ENGRACIA DOMINGO