

## LA APORÍA DE LAS ANTROPOLOGÍAS “TOTALIZANTES” COMO PREGUNTA A LOS TEÓLOGOS

### 1. PLANTEAMIENTO

Comencemos por ilustrar con un ejemplo extrínseco al hombre lo que se quiere indicar más abajo acerca de qué se entiende por antropologías “totalizantes”. Tomemos como modelo la *institución universitaria* y preguntemos si la universidad es un “conjunto” o “totalidad” de Facultades y Departamentos. ¿De cuántas/os? ¿Hay un número estipulado? Si se responde que, en principio, de “todos”, se podrá seguir preguntando: ¿y si acaso falta un saber, por ejemplo, la veterinaria o la astronomía, dicha institución ya no podrá ser considerada como universidad? No obstante, de no ser un conjunto –mayor o menor– de sumandos, entonces, ¿qué es lo que constituye a una universidad? Seguramente la *unidad*, como el mismo término indica. Ahora bien, ¿cómo se unen entre sí las diversas Licenciaturas, Doctorados, Diplomaturas, Máster, etc.? ¿Sumando unos elementos con otros? ¿Mezclándolos? ¿Pegándolos con algún elemento extrínseco? ¿Quién une? ¿Cómo lograr la unidad? ¿Tal vez por la fuerza impositiva de la autoridad académica? ¿Seguro que fomentando en todo caso una cerrada obediencia? Si no hay unidad entre las carreras, sino que cada Facultad o Escuela marcha por su derrotero, cada Departamento por el suyo, y cada profesor por libre..., en esa tesitura ¿será fácil lograr la tan recomendada “interdisciplinarietà”? Según ese modelo, ¿cabrá hablar de “universidad”, o más bien de “pluridiversidad”?

Téngase en cuenta que en el hombre hay más componentes, y más diversos, que en una universidad. Por tanto, si a título de ejem-

plo nos preguntamos acerca del vínculo de cohesión de la institución superior de enseñanza, es para intentar dirimir cuál sea el nexo que aúna las diferentes dimensiones humanas. Por otra parte, si la universidad es la punta de lanza del saber superior que busca la *verdad*, se puede preguntar si es la *verdad* la que aúna. Con todo, en una sociedad donde el *relativismo* campea a sus anchas, lo que precede tal vez sea difícil de entender. Ahora bien, de entenderlo, es posible que alguien pregunte: ¿acaso las verdades son *jerárquicas*? ¿en virtud de qué lo son? ¿tal vez porque las realidades también lo son? Aún respondiendo afirmativamente a estas preguntas, sin embargo, en una sociedad donde impera la “democracia intelectual” y se olvida que las verdades se distinguen según niveles, seguramente no se planteará la unión universitaria según este criterio. Ahora bien, si no se distinguen las realidades según superioridad e inferioridad, ¿cómo distinguirlas? ¿Por gustos? ¿Por opiniones y porcentajes de ellas? ¿Existe algún criterio mejor que la clasificación graduada?

Se preguntan estas cuestiones acerca de la universidad porque de seguro que en el hombre encontraremos dimensiones que difieren entre sí según mayor o menor importancia real. Sigamos, pues, el hilo conductor. De admitir el criterio de la superioridad-inferioridad en las disciplinas, habrá que descubrir qué saberes son superiores y cuales inferiores. Tras ello –que no será tarea fácil– habrá que subordinar los menores a los mayores, es decir, ponerlos a su servicio, así como intentar que los más altos favorezcan a los inferiores. Ahora bien, ¿de seguro que esto se percibirá hoy según “corrección política”? ¿No es más usual admitir que todo saber vale lo mismo y está en el mismo plano? Pero de sostener esa opinión, ¿cómo ordenar las diversas disciplinas académicas? En suma, ¿no será que lo superior puede dotar de sentido, *verdad*, a lo inferior; por tanto, que lo puede unir a sí? ¿Seguro que lo menor podrá dar razón de lo superior y, por tanto, podrá tenerlo sometido a sí? Y, por último, ¿no será que a lo superior le puede faltar algún elemento de lo inferior, sin que él sufra por ello? Si lo más no dota de razón a lo menos, sino que cada elemento es enteramente autónomo y autosuficiente, ¿seguro que habrá universidad?

Lo que precede nos lleva a pensar comparativamente que serán las dimensiones humanas superiores las que engarzarán a sí a las inferiores, no a la inversa; que las inferiores se deberán subordinar a las superiores, no al revés; que las superiores podrán existir sin las inferiores, no opuestamente. De modo que, si el ejemplo no es descabellado, se pueden sacar más consecuencias. En efecto, lo anterior encamina a otra cuestión: ¿cuáles son los saberes superiores? Si

se responde que lo son los que estudien las realidades superiores, consecuentemente, los superiores deberán dar cuenta, *verdad*, de los inferiores, y éstos, ponerse al servicio de aquéllos. ¿Cuáles son susceptibles de atravesar de sentido a los demás y, consecuentemente de ordenarlos? Se ofrecen dos, por orden de menor a mayor: la *antropología*, porque el hombre es el origen y el fin de los saberes humanos, y la *teología*, porque el origen y fin del hombre es Dios. De hecho, si bien se mira, fue con estas dos como empezó la universidad, y con la pérdida de ellas es como –lamentablemente– parece estar expirando. Nótese que comenzó con pocas carreras –las superiores–, pero no por ello dejó de ser *universidad*. A modo de pregunta: ¿es más universidad la que tiene más número de carreras o aquella en que no faltan los saberes superiores y éstos aún los inferiores?

Hasta aquí –aunque un poco extenso– el ejemplo. Pasemos ahora al tema que nos ocupa, la *antropología*, y preguntemos: ¿será una buena antropología la que “suma”, “colecciona”, “totaliza” dimensiones humanas diversas que considera importantes e incluso ineludibles: alma + cuerpo + ética + sociedad + pensamiento + voluntad + lenguaje + historia + trabajo + cultura + técnica + economía + circunstancias + ...? ¿O será mejor antropología aquella que alcanza a la raíz de lo humano (el *acto de ser*, en denominación clásica) y desde ahí explica por orden jerárquico las disposiciones y manifestaciones humanas (la *esencia* humana, siguiendo esa denominación)? Con todo, además de estos “teneres”, que siempre acompañan al hombre y que son inmateriales (inteligencia, voluntad, etc.), el ser humano también dispone de una *naturaleza* corpórea más o menos dotada y que no siempre le acompaña (no tras la muerte). ¿Habrà, por tanto, que decir que la *persona* humana es el “todo” de esos elementos? ¿Y si falta uno? Por ejemplo, si alguien es cojo, o ciego, o feo, o con un cuerpo de 2 meses, o incapaz de desarrollar su inteligencia... ¿habrà que decir entonces que no es persona o que es “menos” persona?

Este es el planteamiento antropológico del presente trabajo, que –merced a un sugerente ejemplo– abre una interesante cuestión. En el desarrollo de la exposición, primero se mostrarán, en síntesis, algunos modelos de antropologías “totalizantes” recientes. Luego, se formulará una paradoja que plantean éstas pautas antropológicas. Al final, esta incoherencia se ofrecerá como pregunta a solucionar por parte de los teólogos ya que, obviamente, es una cuestión que –aunque referida al hombre– involucra a la doctrina de la fe. De lograr respuesta, el autor la agradece de antemano.

## 2. ALGUNOS MODELOS ANTROPOLÓGICOS “TOTALIZANTES” DEL S. XX

a) *Edith Stein y Max Scheler*

a. 1) La fenomenóloga de Breslau escribió unos cuantos pasajes en diversas obras en los que se afirma la tesis de que *el cuerpo forma parte de la persona*. Aludamos a algunos. En su trabajo *La estructura de la persona humana* manifiesta su concepción *totalizante* de la persona humana: “El alma humana, con su estructura personal y su cualificación individual, se nos ha revelado como la forma de todo el individuo corporal y anímico. Suelo denominarla también como el núcleo de la persona, porque el todo al que damos el nombre de persona humana tiene en ella el centro de su ser”<sup>1</sup>. Como ella misma declara, lo que subyace bajo esta concepción es que “la forma sustancial es el principio estructural del individuo humano como un todo”<sup>2</sup>. Prescindiendo ahora de su *hilemorfismo universal*<sup>3</sup>, es claro que si se entiende por *persona* el “todo”, no será persona el hombre al que le falte una “parte”, por ejemplo, quien carezca de su cuerpo tras la muerte; y tampoco serán personas –al menos en el mismo sentido que las humanas– las que constitutivamente carezcan de cuerpo (las angélicas y divinas).

En *Ser finito y eterno*, su obra más representativa, escribió: “En cuanto instrumento de mis actos, el cuerpo pertenece a la unidad de mi persona. El yo humano no es solamente un yo puro, ni únicamente un yo espiritual, sino también un yo corporal”<sup>4</sup>. Aunque en otros pasajes discierne entre yo y persona, en éste, si el cuerpo pertenece al ser personal, tenemos la misma dificultad que en la obra precedente. Más adelante, en la misma obra, añade: “La vida física y sensible del hombre está formada de una manera personal y se convierte en parte de la persona”<sup>5</sup>. Como se aprecia, que el cuerpo sea “parte” de la *persona* es una concepción antropológica recurrente en sus diversos escritos, la cual le lleva a concluir que, sin el cuerpo, “el alma

<sup>1</sup> Edith Stein, *La estructura de la persona humana*, Madrid, 1998, 175.

<sup>2</sup> E. Stein, *La estructura...*, cit., 180.

<sup>3</sup> “La materia no puede faltar en la estructura de ningún ser creado”. E. Stein, *La estructura...*, cit., 187. “Todas las sustancias finitas son una unidad de forma y materia”. *Ibid.*, 187.

<sup>4</sup> E. Stein, *Ser finito y ser eterno*, México, 1994, 383.

<sup>5</sup> E. Stein, *Ser finito...*, cit., 388.

carece de la plenitud de ser, que es propia de ella en la vida natural, en la vida en la que el alma está unida con el cuerpo"<sup>6</sup>.

De seguro que ese modelo es clásico, y Stein lo sigue en sus mismos términos: "Consideramos a la persona humana como una 'realidad compuesta', como una unidad de cuerpo y alma"<sup>7</sup>, y más explícitamente: "una persona humana no es meramente un 'yo' puro, cuya mirada espiritual penetre en el mundo de los objetos, sino que –al igual que cualquier ser animal en general– es una realidad que se halla entreverada con alma y cuerpo en el contexto del mundo real"<sup>8</sup>. De modo que –según esta filósofa– lo que es común a las personas son estas notas: *corporeidad*, *psique*, el *núcleo de la persona* o el 'yo' persona<sup>9</sup>. Con otras palabras, "a la persona se la define como una unidad de cuerpo vivo y de alma, pero no de cuerpo vivo y de conciencia... (pues) se entiende por *psique* una realidad en el mundo, mientras que la conciencia está sustraída y contrapuesta a la conexión de todo lo existente"<sup>10</sup>.

En suma, se puede concluir que en su planteamiento antropológico hay varias ventajas: una, que tras considerar la persona como unidad sustancial de alma y cuerpo, concibe al alma como al centro de la persona<sup>11</sup> (otras veces habla de *núcleo*); otra, que añade a la precedente unión sustancial las distinciones reales entre *cuerpo*, *alma* y *espíritu*<sup>12</sup>. Pero hay también un inconveniente, y es que si se considera que la persona no es sólo el núcleo espiritual, raíz del alma, realidad más íntima que el yo, sino también el exterior corporal, a falta de cuerpo con la muerte, difícilmente se podrá hablar de *persona*.

a. 2) Por otra parte, Scheler tuvo (al margen de su formación inicial de 1894-1900) al menos dos periodos filosóficos: uno, el cristiano

<sup>6</sup> E. Stein, *¿Qué es el hombre? La antropología de la doctrina católica de la fe*, en *Obras Completas*, IV, Burgos, 2003, 789.

<sup>7</sup> E. Stein, *¿Qué es filosofía?, II. Los problemas de la subjetividad*, en *Obras Completas*, II; ed. cit., 2005, 776.

<sup>8</sup> E. Stein, *¿Qué es filosofía?... cit.*, 788.

<sup>9</sup> Cfr. E. Stein, *¿Qué es filosofía?... cit.*, 788-882.

<sup>10</sup> E. Stein, *¿Qué es filosofía?... cit.*, 798.

<sup>11</sup> "El alma es el centro de la persona, pues el todo que llamamos persona humana allí encuentra el centro de su ser". Dolly Arancibia de Camels, *La especificidad del ser humano en la antropología filosófica de Edith Stein*, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, 2005, 134.

<sup>12</sup> "De importancia capital es la distinción entre cuerpo, alma y espíritu. Los tres elementos, reunidos en un sujeto de manera sustancial, conforman el fenómeno humano denominado persona". E. Stein, *Los caminos del silencio interior*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988, 18.

(1901-1921), y otro, de alejamiento progresivo del cristianismo y aceptación del panteísmo (1924-1928). En el primero no vincula el cuerpo a la radicalidad personal; en el último es, en cambio, *globalizante*. Sin, duda, la primera etapa es más aguda e importante, pero en este trabajo nos ocuparemos sólo de la segunda, la que se consumó en su obra antropológica *El puesto del hombre en el cosmos*. En ella se indica que persona es “el *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos”<sup>13</sup>. Lo positivo de esta descripción reside en distinguir en el hombre entre *persona*, el “centro activo”, y el yo, conformado por otras facetas vitales. Lo negativo, en cambio, estriba en considerar a la persona humana como *manifestación del espíritu único y absoluto*, entendido *more* hegeliano, como manifiesta explícitamente al final de esta obra<sup>14</sup>.

Rasgos con que designa aquí Scheler a la persona son: la *independencia*, la *libertad* como *autonomía existencial* y la *objetividad*. Pero, salvo la libertad, éstas notas son inapropiadas porque “persona” significa *apertura personal*; por tanto, no se puede predicar de ella la independencia, sino la *vinculación*. En efecto, la intimidad humana no se puede describir aisladamente. La persona no es, pues, *autónoma*. Además, la *objetividad* es propia del primer nivel de la razón humana, pero es obvio que ninguna persona humana se reduce a su razón, y menos a su primer peldaño. Ahora bien, el problema del *esencialismo* –requisito del método fenomenológico– es permanente en su recorrido filosófico<sup>15</sup>.

En esta obra Scheler piensa (como Husserl) que el conocimiento que forma ideas, esencias pensadas, es el acto fundamental del espíritu<sup>16</sup>. Añade, sin embargo, que el espíritu humano carece de

<sup>13</sup> Max Scheler, *El puesto del hombre en el universo*, Buenos Aires, 7ª ed., 1967, 57.

<sup>14</sup> “Es la vieja idea de Spinoza y Hegel y de otros muchos: *el Ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en Él”. M. Scheler, *El puesto...*, cit., 122.

<sup>15</sup> Cfr. Mikel Gotzon Santamaría, *Acción, persona, libertad*, Pamplona, 2002, cap. I, epígrafe 2: *La esencialización del espíritu*, 33-52.

<sup>16</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto...*, cit., 71 ss. Se observa en Scheler la misma reducción fenomenológica husserliana: “*Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás*”. *Ibid.*, 73. “Consciente o inconscientemente, el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse *anulación ficticia del carácter de realidad*”. *Ibid.*, 74.

actividad originaria: "el espíritu mismo es, en último extremo, un atributo del ser mismo, que se manifiesta en el hombre, en la unidad concentrativa de la persona, que se 'recoge' en sí mismo. Pero como tal, el espíritu en su forma 'pura' *carece* originariamente de *todo* 'poderío', 'fuerza', 'actividad'"<sup>17</sup>. Como se puede apreciar, con este modelo, volvemos a la horma hegeliana de poner por delante –en tiempo y en importancia– la *potencia* al *acto*, y de interpretar el acto como *resultado* del desarrollo potencial *espontáneo*, tesis no sólo opuesta a la de Aristóteles –como Scheler mismo reconoce<sup>18</sup>–, sino contradictoria, porque de lo ontológicamente inferior no puede surgir lo superior, lo perfecto<sup>19</sup>.

Por otra parte, hay pasajes en esta obra de Scheler en los que no parece esquivar la *reducción de la persona a sus actos* (es decir, desvincular la *antropología* de la *ética*): "La persona humana no es una 'sustancia', sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada cosa el gobierno y dirección"<sup>20</sup>. Además, al no respetar la primacía del acto sobre la potencia, tiende a tener una visión "totalizante" de la persona humana, pues considera que ésta se debe describir por *todos* sus componentes sin prescindir de ninguno, tendiendo incluso a la identidad entre las partes<sup>21</sup>. Sin embargo, este afán *totalizante* compromete, sin duda, la inmortalidad personal humana tras la muerte del cuerpo, pues si se describe a la persona como el *todo* de los componentes, al faltarle uno (el cuerpo) ya no podrá ser persona. Por tanto, a pesar de que Scheler describa al espíritu humano como supraespacial y

<sup>17</sup> M. Scheler, *El puesto...*, cit., 78.

<sup>18</sup> "La teoría desarrollada por los griegos atribuye al espíritu *mismo*, no sólo fuerza y actividad, sino el máximo de poderío y de fuerza". *Ibid.*, 79. "Esta teoría clásica, digo, adolece siempre y dondequiera del mismo *error*, que consiste en creer que el espíritu y la idea poseen una fuera primaria". M. Scheler, *El puesto...*, cit., 86. "Pero el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia". *Ibid.*, 89.

<sup>19</sup> "Originariamente, lo inferior es lo poderoso, lo superior lo impotente". M. Scheler, *El puesto...*, cit., 88.

<sup>20</sup> M. Scheler, *El puesto...*, cit., 86-7.

<sup>21</sup> "Es una y la misma vida la que posee, en su ser, 'íntimo', forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal". M. Scheler, *El puesto...*, cit., 98; "el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. Sólo fenomenalmente son distintos". *Ibid.*, 99; "Ambos son *teleoklinos* y conspiran a una *totalidad*". *Ibid.*



supratemporal<sup>22</sup>, como lo concibe inseparable de la vida orgánica, la inmortalidad personal queda en entredicho.

Según la teoría aristotélico-tomista, lo superior activa –informa, da razón– de lo inferior, no a la inversa. Para Scheler, en cambio, el modelo es opuesto, pues defiende que el espíritu recibe la actividad del cuerpo<sup>23</sup>. Este paradigma es netamente moderno, pero no estrictamente al modo hegeliano, porque no considera que la razón sea lo superior en el hombre, sino similar al modo vitalista antihegeliano (Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc.), porque considera que “lo propiamente poderoso y creador en el hombre no es lo que llamamos espíritu, ni las formas superiores de la conciencia, sino las oscuras, subconscientes, potencias impulsivas del alma”<sup>24</sup>. Con todo, se trata de un vitalismo que subordina el hombre al ser absoluto e impersonal característico del panteísmo hegeliano.

#### b) Gabriel Marcel y Martin Buber

b. 1) Marcel también sustenta una visión “totalizante” de la persona humana expresada de diversos modos en diferentes obras. Por ejemplo, en *Ser y tener* escribe: “Yo soy mi cuerpo, es decir, yo no puedo tratarme en absoluto como un término distinto de mi cuerpo, que estaría con él en una relación determinante... es evidente que mi cuerpo, en ese preciso sentido, soy yo mismo, pues no puedo distinguirme de él más que a condición de convertirlo en objeto, es decir, de no tratarlo más como mediador absoluto”<sup>25</sup>. Si la persona no puede comprenderse al margen de su cuerpo, es porque se comprende como cuerpo. Con todo, el cuerpo es *potencia*, mientras que el ser personal es *acto de ser*. La pregunta pertinente, por tanto, es: ¿acaso una potencia puede ser un acto de ser? ¿El acto de ser es potencial?

Pero el pensador francés, que no se plantea la precedente cuestión, en *Filosofía concreta* insiste en “declarar que la supuesta

<sup>22</sup> Cfr. M. Scheler, *El puesto...*, cit., 107.

<sup>23</sup> “Aunque la ‘vida’ y el ‘espíritu’ son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, en relación mutua: el espíritu idea la vida; la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual”. M. Scheler, *El puesto...*, cit., 107.

<sup>24</sup> M. Scheler, *El puesto...*, cit., 108.

<sup>25</sup> Gabriel Marcel, *Ser y tener*, Madrid, 1996, 22-23.



dualidad entre yo y mi cuerpo no existe, y que en verdad yo soy mi cuerpo"<sup>26</sup>. Con todo, en esa obra matiza: "Pero andémonos con cuidado: yo soy mi cuerpo ¿significa que soy idéntico con mi cuerpo? Esa identidad... ¿puede ser mantenida? Está claro que no... Decir 'yo soy mi cuerpo' es en realidad emitir un juicio negativo: 'no es verdad decir, no tiene sentido decir que yo soy otra cosa que mi cuerpo'... ser encarnado es aparecerse como cuerpo, como este cuerpo, sin poder identificarse con él, sin poder tampoco distinguirse de él... la desencarnación es impracticable, está excluida por mi estructura misma"<sup>27</sup>. Con todo, no hay más que esperar a la muerte para comprobar 'experiencialmente' que tal desencarnación no sólo es posible sino real. Pero para quien no desee esperar a ese trance, tal vez pueda conocer en la presente situación la realidad de esa separación ajustando mejor las distinciones reales antropológicas.

Como se ve, Marcel acepta la *unidad* para describir la persona humana como un *todo*, pero no admite la *identidad*. No es dualista; tampoco monista, sino –por así decir– integrista. Pero se trata de una unión peculiar que, a todas luces, con la pérdida de lo inferior por parte de lo superior, este último entra en pérdida. Es manifiesto que su antropología pretende evitar el *dualismo cartesiano*<sup>28</sup> y el *idealista*, "que ha contribuido a practicar una disociación completa entre yo y mi vida"<sup>29</sup>. Pero a fuerza de huir del dualismo incurre en una antropología peculiar de la "unidad" en la que la comprensión de lo superior (el ser personal) queda forzada a la de lo menor (el cuerpo).

En su *Journal de Méthaphysique* añade que "no es cierto decir que yo no soy mi cuerpo, que éste sea exterior a una cierta realidad central de mí mismo, ya que no hay verdad posible de la relación que uniría esta pseudo-realidad y mi cuerpo"<sup>30</sup>. Como se ve, Marcel ha olvidado que el acto aún a las potencias –aunque puede muy bien prescindir de esa tarea respecto de algunas–, y que no se requiere –como decían los medievales– de un *tertium quid* que los una.

Las ventajas de la antropología marceliana son variadas e indudables: una, la distinción entre *ser* y *tener*, o si se prefiere, entre *per-*

<sup>26</sup> G. Marcel, *Filosofía concreta*, Madrid, 1959, 29.

<sup>27</sup> G. Marcel, *Filosofía concreta...*, cit., 30.

<sup>28</sup> "En tanto que sujeto cognoscente, restablezco o finjo restablecer entre mi cuerpo y yo la dualidad..., pero es que este sujeto sólo se constituye por la renuncia a la existencia". G. Marcel, *Filosofía concreta...*, cit., 31.

<sup>29</sup> G. Marcel, *Filosofía concreta...*, cit., 109.

<sup>30</sup> G. Marcel, *Diario metafísico*, Madrid, 1969, 235.

sona y *esencia*<sup>31</sup>; otra, el advertir que el ser personal humano (al que llama “existencia”) es originario: “si la existencia no está en el origen, no estará en ninguna parte”<sup>32</sup>; otra no pequeña, la atribución de la libertad, de la contemplación y del amor al *ser personal*<sup>33</sup>, y asimismo, el vincular la libertad –o si se quiere, el ser personal<sup>34</sup>– con Dios<sup>35</sup>; otra, que el ser humano es incognoscible por medio del conocimiento objetivo (el que forma objetos pensados)<sup>36</sup>. Pero la antropología de Marcel cuenta, al menos, con la desventaja de encuadrar al cuerpo en la esfera del *ser*, en vez de en la del *tener*. Téngase en cuenta que entre el *cuerpo* y el *acto de ser* personal humano existe esa franja intermedia del ámbito del “tener” a la que –en terminología clásica– se puede llamar *esencia* humana, cuyas “tenencias” son inmateriales (inteligencia, voluntad, etc.). De modo que no hay que sorprenderse de que el cuerpo, a pesar de no ser tan noble como lo inmaterial, también se “tenga”. En definitiva, aunque Marcel intuye la distinción real *actus essendi–essentia*, no la desvela bien en antropología, pues para él la persona hay que describirla como *unidad de lo compuesto*, o –con sus palabras– como “ser encarnado”<sup>37</sup> o “yo siento”<sup>38</sup>. Como se puede deducir, de este planteamiento surge el problema de explicar, no ya la “inmortalidad del alma” (en Marcel sólo admitida por fe<sup>39</sup>), sino también la de exponer “la pervivencia del *ser personal*” en la vida *post mortem*.

<sup>31</sup> “La persona no es una esencia”. G. Marcel, *Diario...*, cit., 132.

<sup>32</sup> G. Marcel, *Del rechazo a la invocación*, BAC., Madrid, 2004, 90.

<sup>33</sup> (El amor) “radica en el ser; es decir, más acá del sí (o más allá del sí) en una zona que trasciende todo tener posible, la propia zona a la que tengo acceso en la contemplación o en la adoración. Esto quiere decir, a mi modo de ver, que esta no autonomía es la misma libertad”. *Ibid.*, 169. “Nuestra libertad es nosotros mismos”. G. Marcel, *Filosofía concreta...* cit., 69.

<sup>34</sup> “La persona no es más que si va más allá de sí, si se suspende de algo que la trasciende”. G. Marcel, *Filosofía concreta...* cit., 152.

<sup>35</sup> “Un hombre sólo puede ser libre o seguir siéndolo en la medida en que permanezca vinculado a lo trascendente”. G. MARCEL, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, 2000, 33.

<sup>36</sup> “El existente tiene como carácter esencial el ocupar con relación al pensamiento una posición irreductible a la que está implicada en el hecho mismo de la objetividad”. G. Marcel, *Diario...*, cit., 314.

<sup>37</sup> “El ser encarnado, punto central de la reflexión metafísica”. *Filosofía concreta*, ed. cit., 22. “La encarnación es la situación de un ser que se aparece como unido a su cuerpo”. G. Marcel, *Del rechazo...*, cit., 90.

<sup>38</sup> “Yo no soy, o al menos no me comprendo como siendo, más que a condición de sentir”. G. Marcel, *Filosofía concreta...*, cit., 107.

<sup>39</sup> Cfr. Julia Urabayan, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, 2001.

b. 2) Por su parte, el enfoque antropológico de Martin Buber es –como él mismo declara en su obra *¿Qué es el hombre?*– “totalizante”: “El hombre puede reflexionar sobre sí únicamente si la persona cognoscente, es decir, el filósofo que hace antropología, reflexiona sobre sí como persona... No basta con que coloque su yo como *objeto* del conocimiento. Sólo puede conocer la *totalidad* de la persona y, por ella, la totalidad del *hombre*, si no deja fuera su *subjetividad* ni se mantiene como espectador impasible... Mientras nos contentemos con ‘poseernos’ como un objeto, no nos enteraremos del hombre más que como una cosa más entre otras, y no se nos hará presente la *totalidad* que tratamos de captar”<sup>40</sup>. Ese afán totalizante se aprecia, asimismo, en que la expresión “todo” le es querida para exponer en *Yo y tú* las relaciones dialógicas: “las palabras básicas se pronuncian desde el ser. La palabra básica yo-tú sólo puede ser dicha con todo el ser. La palabra básica yo-ello nunca puede ser dicha con todo el ser”<sup>41</sup>.

Las ventajas de la antropología buberiana son ciertas: una es, –como en la de Kierkegaard, Scheler, Marcel, etc.– la imposibilidad de alcanzar a conocer el ser humano mediante un conocimiento *objetivo*; otra, el carácter dialógico<sup>42</sup> del hombre, visto sobre todo en el plano de las manifestaciones humanas<sup>43</sup>; la más importante, la imposibilidad de alcanzar el conocimiento propio sin Dios<sup>44</sup>. Pero sus desventajas también son manifiestas: una, deriva de su afán totalizante, lo cual le lleva a afirmar que “ningún ser humano es pura persona”<sup>45</sup>; otra, el considerar al espíritu como potencia<sup>46</sup>; otra, su tendencia

<sup>40</sup> Martin Buber, *¿Qué es el hombre?* México, 13º reimp., 1986, 20-21.

<sup>41</sup> M. Buber, *Yo y tú*, Madrid, 1993, 9.

<sup>42</sup> “El yo de la palabra básica yo-ello aparece como ser individual, y llega a hacerse consciente como sujeto (del experimentar y del usar). El yo de la palabra básica yo-tú aparece como persona y llega a hacerse consciente como subjetividad (sin genitivo dependiente)”. M. BUBER, *Yo y tú...*, cit., 60. “la persona aparece cuando entra en relación con otras personas”. *Ibid.*, 61. “la finalidad de la relación.

<sup>43</sup> “La finalidad de la relación es su propia esencia, es decir, el roce con el tú”. M. Buber, *Yo y tú...*, cit., 61. “En Buber la intersubjetividad es primordial y final”. Diego Sánchez Meca, *Martin Buber, fundamento existencial de la intercomunicación*, Barcelona, 1984, 15. Cfr. asimismo: 73.

<sup>44</sup> “A los ojos de Dios, el ser humano no puede esconderse, pero en la medida en que intenta esconderse de Él, se esconde de sí mismo”. M. BUBER, *El camino del ser humano y otros escritos*, Salamanca, 2004, 53. Cfr. también: 57.

<sup>45</sup> M. Buber, *El camino...*, cit., 63.

<sup>46</sup> “Frente a la opinión de Scheler hay que decir que el espíritu es, en su origen, pura potencia”. M. Buber, *¿Qué es el hombre?...*, cit., 138.

–aunque menos enfática que en el caso de Gadamer– al lingüismo trascendental<sup>47</sup>.

*c) Paul Ricoeur y Xavier Zubiri*

c. 1) Ricoeur se describe a veces a sí mismo como un *postkantiano* o un *kantiano posthegeliano*. En efecto, en sus escritos se nota no sólo su aversión al sistema racional hegeliano, sino también una tendencia al *voluntarismo*. Por lo que se refiere al fondo religioso, su enfoque *protestante* es notorio y la influencia de Barth, Bultmann, etc., acusada, lo cual redundará en su concepción del hombre, no sólo en su interpretación del inicio del género humano (“el mito adámico”) y del mal en general<sup>48</sup>, sino en otros puntos clave del ser humano como es el tema de la libertad. Su método es, sin duda, el *hermenéutico*, y “el objetivo que se plantea (con éste) es la *comprensión de sí*”<sup>49</sup>. En cuanto a nuestra cuestión atañe, Ricoeur –enfrentándose al dualismo cartesiano– sostiene que nosotros somos también nuestros cuerpos. Por eso se puede incluir en las antropologías que hemos denominado *totalizantes*.

*Sí mismo como otro* es el paso de la búsqueda de la “identidad narrativa” propia de *Tiempo y narración* a “una hermenéutica del sí (mismo)”. Es la obra en la que Ricoeur se centró más directamente en el tema que nos ocupa. La pregunta de fondo de este libro es: ¿quién soy yo? Y el autor la concreta preguntando: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿cuál es mi identidad narrativa?, ¿quién es responsable? Como se puede apreciar, todas estas cuestiones son de ámbito *práctico* y darán por respuesta –como era de esperar– un yo como *agente*. En efecto, la contestación, no directa sino aproximativa, pasa por decir que el yo es el protagonista de la narración de su vida, el responsable, el centro de sus actuaciones éticas, etc., confesiones que, más que antropología, constituyen una teoría de la acción. Adopta este sesgo en contraposición a lo que él llama antropologías del *cogito*, es decir, aquéllas que identifican el yo con la *conciencia*.

<sup>47</sup> “No está el lenguaje en el ser humano, sino que el ser humano está en el lenguaje”. M. Buber, *¿Qué es el hombre?...*, cit., 41.

<sup>48</sup> Cfr. Jorge Peña Vial, *El Mal para Paul Ricoeur*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 211, Pamplona, 2008.

<sup>49</sup> Vicente Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Pamplona, 2002, 171.

Como él mismo declara al inicio de dicha obra, aborda el problema de la persona desde el punto de vista del *cuerpo*, y parte usando para ello la hermenéutica lingüística en referencia a los estudios de Strawson, Davidson y Parfit. En relación al primero escribe: "el concepto de persona... no es un segundo referente distinto del cuerpo, como el alma cartesiana, sino, un modo que quedará por determinar, de un único referente dotado de dos series de predicados, predicados físicos y predicados psíquicos. La posibilidad de que las personas sean *también* cuerpos, se mantiene en reserva en la definición general de los particulares de base, según la cual éstos son cuerpos o poseen cuerpos. Poseer un cuerpo es lo que hacen o, más bien lo que son las personas"<sup>50</sup>. Afirma esto en contraposición a los idealismos que identifican la persona con la conciencia: "la persona no podrá ser tenida por una *conciencia pura* a la que se añadirá a título secundario un cuerpo, como ocurre en todos los dualismos del alma y del cuerpo"<sup>51</sup>. Y añade: "La persona es 'la misma cosa' a la que se atribuyen *dos* clases de predicados, los predicados físicos que la persona tiene en común con los cuerpos, y los predicados psíquicos que la distinguen de los cuerpos"<sup>52</sup>. Al final de esta obra, Ricoeur alude a los estudios sobre el cuerpo humano de algunos pensadores (Maine de Biran, Husserl, Marcel, Merleau-Ponty, etc.) y describe la corporeidad humana como "la alteridad primera", frente a las cosas, que conforman la "alteridad de lo extraño". Sigue manteniendo, pues, que el cuerpo es persona, pero dada la alteridad del propio cuerpo, añade que éste permite verse a sí mismo como otro.

Los aciertos antropológicos de Ricoeur son variados: su interés por la historia humana, la narración biográfica, por el lenguaje, lo concreto, lo existencial, la esperanza, su crítica a las "hermenéuticas de la sospecha", etc. Pero a la obra antropológica examinada le caben varios reparos. Uno referido al *método*, la *hermenéutica*, pues si es verdad que el *lenguaje* puede hablar bien del cuerpo y de lo corpóreo, mal podrá hablar de lo que a él le supera, que no es sólo lo psíquico, sino, sobre todo, lo íntimo. Dicho de otro modo, el lenguaje es del ámbito de las manifestaciones humanas, y aunque a la semántica se añada la pragmática, y ésta –como dice Ricoeur– ponga en escena al yo y al tú, éstos no se reducen al lenguaje ni éste los puede abordar a su nivel. Otro reproche también tiene como centro al *método hermenéutico*, pues "la hermenéutica está animada por la intención de

<sup>50</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996, 9.

<sup>51</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo...*, cit., 9-10.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo...*, cit., 12.

comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía<sup>53</sup>, entre las que hay que contar a la *antropología* que estudia el *acto de ser personal* humano. Otra reconvencción se puede referir a la *generalización*, pues si el concepto de ‘persona’ es sujeto de predicados heterogéneos, sólo se será persona con el alma y con el cuerpo. Pero entonces, ¿no existen personas humanas en el cielo? ¿Esperan a serlo hasta el momento la resurrección?

c. 2) Zubiri es un escritor paradigmático de la teoría que estamos exponiendo, pues la mantiene enfáticamente a lo largo de su entera producción. Atendamos a sus textos. En el apartado “El hombre realidad personal” de su publicación *Siete ensayos de antropología filosófica*, escribe: “Como todo viviente, el hombre es una realidad sustantiva”<sup>54</sup>. Entiende que “sustantividad”, que no equivale a “sustancia”, es la *unidad estructural* de todas las notas de una realidad<sup>55</sup>. Por eso, frente a la concepción aristotélica, afirma que “entre ‘alma’ y ‘organismo’ no hay la ‘relación’ de acto y potencia, sino una ‘relación’ de co-determinación mutua en unidad coherencial primaria, esto es, hay unidad de estructura, no unidad de sustancia... El hombre se halla compuesto de una sustancia psíquica y de millones de sustancias materiales. Pero todas ellas constituyen una sola unidad estructural. Cada sustancia tiene de por sí sus propiedades, pero la estructura les confiere una sustantividad única”<sup>56</sup>. Añade que “la *psyché* no es simple ‘espíritu’, esto es, algo meramente dotado de inteligencia y voluntad... No es que la *psyché* carezca de estas notas, sino que la *psyché* es algo que desde sí misma, por su intrínseca índole está entitativamente (es decir, en el orden constitutivo) vertida a un cuerpo”<sup>57</sup>. Zubiri defiende, pues, la unidad de cuerpo y alma hasta afirmar que “no es que el alma ‘tenga’ un cuerpo o que el cuerpo ‘tenga’ una alma, sino que el alma ‘es’ corpórea y el cuerpo ‘es’ anímico”<sup>58</sup>. En consecuencia, “la persona es ante todo el carácter de

<sup>53</sup> Leonardo Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, 2005, 71, nota 1.

<sup>54</sup> Xavier Zubiri, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Bogotá, 1982, 69.

<sup>55</sup> “La sustantividad está determinada no siempre ni formalmente por sustancias, sino por estructura, y consiste en una unidad coherencial primaria”. X. ZUBIRI, *Siete ensayos...*, cit., 71.

<sup>56</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 73.

<sup>57</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 74-75.

<sup>58</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 76.

la sustantividad humana, de la corporeidad anímica<sup>59</sup>. Añádase que en el apartado de esa obra titulado "El problema del hombre" ratifica que "es absurdo concebir al hombre como algo (llámesele yo, vida o como se quiera) respecto de lo cual su cuerpo y su alma fueran extrínsecos a lo que él es formalmente o tuvieran tan sólo carácter instrumental o medial para aquella su presunta realidad"<sup>60</sup>. Y concluye que "esta sustantividad de propiedad es, pues, lo que constituye la persona"<sup>61</sup>.

En el capítulo "El hombre y su cuerpo" de la misma publicación se lee: "La realidad humana es una unidad de sustantividad, esto es, es una unidad primaria y física de sus notas, un sistema constructo de notas. De estas notas unas son de carácter físico-químico, otras de carácter psíquico (por ejemplo, la inteligencia)"<sup>62</sup>. Y más adelante habla explícitamente de *sistema*: "El organismo es tan sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana. Por sí mismo y en sí mismo carece de sustantividad... La psique es también sólo un subsistema parcial dentro del sistema total de la sustantividad humana... El hombre, pues, no "tiene" psique y organismo sino, que "es" psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno de por sí sustantividad ninguna; sólo la tiene el sistema. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo"<sup>63</sup>. Zubiri, que no desconoce que la doctrina de la fe cristiana acerca de la supervivencia de la persona humana tras la muerte, intenta compatibilizar su teoría con ella: "Digamos de paso, que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad quien sobrevive y es inmortal no es el alma sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera"<sup>64</sup>. Es manifiesto que su concepción –en el fondo y en las palabras– es *totalizante*: "Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico es orgánico, porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente y todo lo orgánico transcurre psíquicamente. No hay una actuación de lo psíquico sobre lo orgánico ni de lo orgánico sobre lo psíquico, sino tan sólo la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico"<sup>65</sup>. En otro apartado de la misma obra, "Notas sobre la inteligencia humana", se

<sup>59</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 77.

<sup>60</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 79.

<sup>61</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 82.

<sup>62</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 89.

<sup>63</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 90.

<sup>64</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 90.

<sup>65</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 99.



ven las implicaciones noéticas de esa sistematización: “Todo inteligir es primaria y constitutivamente un inteligir sentiente. El sentir y la inteligencia constituyen, pues, una unidad intrínseca. Es lo que he llamado *inteligencia sentiente*... No hay dos actos, uno anterior al otro, sino un solo acto... Existe un solo y mismo objeto”<sup>66</sup>.

La misma doctrina repite en su libro *El hombre y Dios*: “El sistema sustantivo humano tiene un peculiar carácter : es un sistema que abarca lo que pudiéramos llamar dos subsistemas parciales: donde “subsistema” significa cuasi-sistema. No se trata de dos sistemas “unificados”, sino de un “único” sistema, el sistema de la sustantividad humana, único que tiene estrictamente suficiencia constitucional. A los ‘subsistemas’ les falta suficiencia constitucional. Estos subsistemas son dos: lo que llamamos ‘cuerpo’ y lo que debe llamarse ‘psique’<sup>67</sup>. ‘Sistema’, ‘estructura’, ‘unidad’, son términos que Zubiri toma como sinónimos. A ellos se puede sumar el de ‘todo’ o ‘totalidad’. “El hombre, pues, no “tiene” psique y organismo sino que “es” psico-orgánico, porque ni organismo ni psique tienen cada uno por sí sustantividad ninguna: sólo la tiene el “sistema”, el organismo. Pienso por esto que no se puede hablar de una psique sin organismo... El hombre no es psique “y” organismo, sino que su psique es formal y constitutivamente “psique-de” este organismo, y este organismo es formal y constitutivamente “organismo-de” esta psique. La psique es por esto desde sí misma orgánica, y el organismo es desde sí mismo psíquico. Este momento del “de” es numéricamente idéntico en la psique y en el organismo, y posee carácter “físico”. Esta identidad numérica y física del “de” es lo que constituye formalmente la unidad sistemática de la sustantividad humana. Es una unidad estructural. La sustantividad humana es así “una” por sí misma y de por sí misma... La psique es solamente un subsistema parcial de notas dentro del sistema total de la sustantividad humana”<sup>68</sup>.

Consecuentemente, “la actividad humana es *unitariamente* psico-orgánica en todos, *absolutamente en todos*, sus actos... No hay sino una sola y misma actividad del sistema entero en todas y cada una de sus notas. La actividad tiene siempre carácter de sistema... No se trata de que sea uno mismo el sujeto de todas sus actividades, tanto orgánicas como psíquicas, sino de que la actividad es formalmente única... Todo lo orgánico es psíquico y todo lo psíquico orgá-

<sup>66</sup> X. Zubiri, *Siete ensayos...*, cit., 112.

<sup>67</sup> X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, 39.

<sup>68</sup> X. Zubiri, *El hombre...*, cit., 41-42.

nico. Porque todo lo psíquico transcurre orgánicamente, y todo lo orgánico transcurre psíquicamente. Por esto no hay nunca la actuación de una nota psíquica sobre una nota orgánica o recíprocamente, sino que no hay más que la actuación de un estado psico-orgánico sobre otro estado psico-orgánico"<sup>69</sup>. Y con la misma coherencia añade que "la inteligencia es en sí misma formal y constitutivamente *sentiente*"<sup>70</sup>.

Zubiri distingue entre 'personidad', lo estable de la realidad humana, y la 'personalidad', lo cambiante. Como no acepta la distinción real *acto-potencia*<sup>71</sup> en antropología y, por consiguiente, la de *acto de ser-esencia*, a la dificultad de dar razón de la subsistencia de la persona humana tras la muerte, añade un nuevo problema: la de dar razón de su inicio temporal: "Se es persona, en el sentido de personidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personidad en un momento casi imposible de definir; pero llegado ese momento ese embrión tiene personidad. Todo el proceso genético anterior a este momento es por esto tan sólo un proceso de hominización"<sup>72</sup>. Si no hay manifestación de inteligencia, Zubiri pone en entredicho la existencia del ser personal, puesto que "el hombre es persona por poseer inteligencia sentiente, cuyo acto formal es impresión de realidad"<sup>73</sup>. Como se puede apreciar, huyendo de las antropologías dualistas, postula una unidad humana a costa de no excluir ninguna dimensión y de entenderla como vínculo entre elementos codeterminantes.

Del mismo parecer se muestra en su obra *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, donde escribe: "La realidad del hombre, como la de cualquier otra cosa, está constituida por un sistema de notas que constituyen su realidad sustantiva... Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica. Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la psique y de otro el or-

<sup>69</sup> X. Zubiri, *El hombre...*, cit., 43.

<sup>70</sup> X. Zubiri, *El hombre...*, cit., 46.

<sup>71</sup> "Zubiri en el estudio del hombre se aparta de la teoría aristotélica en la cual la 'materia organizada' sería siempre pura potencialidad; sólo el alma como 'acto' de esta potencia determinarían la vitalidad, la sensibilidad y las funciones superiores". Gregorio Gómez Cambres, *La realidad personal. Introducción a Zubiri*, Málaga, 1983, 151-2.

<sup>72</sup> X. Zubiri, *El hombre...*, cit., 50.

<sup>73</sup> X. Zubiri, *El hombre...*, cit., 81

ganismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma”<sup>74</sup>.

¿Ventajas del planteamiento antropológico zubiriano? La más importante, la de notar que el hombre no se puede describir sin Dios<sup>75</sup>; otra, la distinción entre ‘personidad’ y ‘personalidad’. ¿Desventajas? No faltan, y derivan de su peculiar unificación de lo psico-orgánico a modo de *sistema*, o sea, de la inteligencia sentiente. Como se ha visto, algunos puntos de su antropología no casan con la doctrina cristiana, a pesar de que “las convicciones capitales de Zubiri son plenamente ortodoxas: existencia de una realidad exterior al hombre, cognoscibilidad de esa realidad sin deformaciones del entendimiento, existencia de los espíritus puros, aceptación del evolucionismo en la materia, negación de que ésta pueda producir un espíritu, existencia del alma y de un Dios creador, demostrabilidad de su existencia como causa primera, afirmación de que el hombre no es pura historia, sino naturaleza, y reconocimiento de su dimensión moral objetiva”<sup>76</sup>. Con todo, lo que aquí interesa subrayar es que su visión sistematizante de la persona abre el problema de no poder aceptar abiertamente el carácter personal en la inmediata vida posthistórica.

### 3. LA PERPLEJIDAD DE ENTENDER LA PERSONA COMO “TODO” Y EL CUERPO HUMANO COMO “PARTE”

Lo que subyace en el meollo del planteamiento antropológico “totalizante” es el problema de la *unicidad*. Para resolverlo hay que advertir que ‘unidad’ o ‘uno’ no es equivalente a ‘unicidad’. La teoría de la unicidad es tan antigua como la filosofía misma –surge con Parménides–, e indica que lo real es el uno entendido como *único*.

<sup>74</sup> X. Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Madrid, 2005, 4-6.

<sup>75</sup> “El hombre, en definitiva, es una realidad religada personalmente a Dios”. G. Gómez-Cambres, *op. cit.*, 235. “La actitud radical en el hombre es la religación”. Ceferino Martínez Santamarta, *Hombre y Dios en Xabier Zubiri*, Salamanca, 1981, 76.

<sup>76</sup> Gonzalo Fernández de la Mora, *Pensamiento español, 1963. De Azorín a Zubiri*, Madrid, 1964, 65.

Como es sabido, esta hipótesis ha admitido diversas variantes a lo largo del pensamiento occidental (Plotino, Spinoza, Hegel, etc.). Sin embargo, no es propia del *realismo*, que sostiene que lo real no es único. Además, según esta filosofía, aunque el 'uno' forme parte del elenco de los trascendentales, no es el primero, pues viene después del ser, de la verdad, del bien, ya que el uno, como la belleza que reúne y congrega, se pone al final. Añádase, que esta doctrina admite pluralidad de actos de ser, de verdades, de bienes... En cambio, para el *neoplatonismo*, por ejemplo, lo primero es el 'uno' en sentido de *único*.

Ahora bien, si se intenta establecer al uno como lo primero, aparecen problemas, al menos –como se ha visto– *antropológicos*. En efecto, si se describe al hombre prioritariamente según la *unicidad*, por un lado, es fácil forzar la fusión de sus diferentes elementos evitando su distinción en busca de la *unicidad*; por otro, tampoco es difícil incurrir en una visión autónoma e independentista del ser humano, es decir, explicable en solitario sin recurrir a su vinculación con Dios, con los demás, con el mundo. Se busca la *unicidad* por un buen motivo, por huir del *dualismo* antiguo (especialmente el platónico) y moderno (fundamentalmente el cartesiano). Sin embargo, no se repara en que ni 'unidad' equivale a 'unicidad', ni 'dualidad' a 'dualismo'.

En efecto, en el hombre hay un cúmulo de dualidades conformadas por elementos irreductibles y no contrapuestos (sentidos-inteligencia, sentidos externos-internos, sentidos-apetitos, razón-voluntad, objetos-actos, actos-hábitos, hábitos adquiridos-innatos, actos-virtudes, cuerpo-alma, etc.), sin que por ello sea el hombre un ser 'dualista', porque todos esos elementos están unidos entre sí de un modo muy peculiar: *el superior une al inferior*. En suma, 'dualidad' no equivale a 'dualismo', por varios motivos. Uno, porque el dualismo supone la unicidad, mientras que la dualidad no. En efecto, en el dualismo (ej. cuerpo-alma) cada elemento se supone independiente, mientras que en la dualidad el miembro inferior siempre depende del superior, pero jamás a la inversa. Otro, porque el dualismo comporta la pérdida de la riqueza propia del elemento superior al fundirlo con el inferior, mientras que la dualidad, al respetar la jerarquía real, lejos de provocar la pérdida de lo superior, advierte que, al estar el elemento superior abierto realmente a la vinculación con otro elemento superior a él, favorece su propio incremento, lo cual beneficia también al elemento inferior de la dualidad, pues si el superior crece, también lo hará el inferior, es decir, ninguno pierde nada, sino que todos ganan.

Al precedente planteamiento se puede objetar que, si bien se pueden aceptar un cúmulo de dualidades humanas jerárquicamente distintas, sin embargo, al final, hay que unir las *todas* en una *unidad* ‘genérica’. Ahora bien, *generalizar* es cerrar, lo cual impide que el miembro superior de la dualidad más alta se abra a otro superior a él; en el fondo, se impide que el hombre esté abierto constitutivamente a Dios. Tras reparar en esta aporía, tal vez se postule –more hegeliano– que lo que hay que unir a fin de cuentas es no sólo al hombre con Dios, sino a Dios con el universo entero, es decir, formar una *totalidad* entre Dios y lo creado. Sin embargo, “Dios es la radical trascendencia, y eso quiere decir que la expresión ‘Dios y criatura’ carece de sentido: no cabe una totalidad en la que Dios y la criatura se integren como elementos. El carácter copulativo de la ‘y’ entre Dios y la criatura es irreal; la criatura no añade nada a Dios”<sup>77</sup>. Como se ve, el dualismo busca una *unidad* forzada a modo de *totalidad*, o si se prefiere, confunde ambas nociones, y ello porque supone que cada miembro a unir es real aisladamente del otro y, por tanto, explicable por separado, como si de dos ideas mentales se tratase. Por eso, la unión que pretende es exclusivamente *mental* (‘todo’ es una noción mental, no real). En cambio, la dualidad es *real* y admite que sólo el miembro superior es el que une al inferior, y que éste no es ni real ni explicable sin aquél; de ningún modo a la inversa.

En consecuencia, las dualidades reales humanas, no deben ser entendidas como los siguientes postulados: las *díadas* platónicas, el *monon* del neoplatonismo, la *natura* spinozista (donde todos los gatos pardos), el *todo* del *sistema* hegeliano, la *síntesis* de finitud e infinitud al estilo de Kierkegaard o Ricoeur, el armazón o *estructura* del estructuralismo, el *sincretismo* reciente, etc., pues en el fondo de estas concepciones lo que subyace es el *monismo*. La oscilación entre lo uno y lo múltiple –que recalca en los presocráticos– tiene el mismo defecto: el de considerar que el uno es superior a lo plural. Pero ni el ‘uno’ se debe entender como *único*, porque eso no es real sino mental, ni el ‘uno’ es realmente superior a lo múltiple. En efecto, la unicidad es lo que caracteriza a cada objeto pensado como tal, ya que cada uno de ellos se distingue de los demás porque está mentalmente separado, pues está siendo pensado por un acto de pensar distinto. Por eso declara Aristóteles que, al pensar, sólo se conoce lo

<sup>77</sup> L. Polo, *Antropología trascendental, I. La persona humana*, Pamplona, 1999, 135.

uno<sup>78</sup>. Efectivamente, si se conoce con un acto de pensar una idea, no se conoce otra, pues de no ser así se confundirían.

Por el contrario, la realidad es plural a todo nivel. Así, es imposible que realmente exista un solo accidente, una sola sustancia, una sola naturaleza, una sola causa, una sola esencia, un solo acto de ser, una sola persona... A la par, no existen accidentes sin sustancias, ni sustancias sin esencias, ni esencias sin actos de ser... Y, desde luego, no tiene sentido hablar de unicidad en las dimensiones antropológicas más radicales. Por ejemplo, ¿qué sentido tendría una libertad humana en solitario? En rigor, ¿qué significa realmente la noción de persona sola?

Por lo demás, como se puede apreciar, del *monismo* al *panteísmo* no hay ni siquiera un breve paso, porque, en muchos casos, coinciden. En suma, *unidad* no es *unicidad*, como *uno* tampoco equivale a *idéntico* (salvo en Dios). Por tanto, si se entiende al hombre como una *unicidad*, o como un *todo*, no sólo Dios está de más en antropología, sino que la llamada 'intersubjetividad' deviene problemática. Por eso no parecen adecuados los nombres de *sustancia*, *sujeto*, *individuo*, *hecho* (humeano), *x* (kantiana), *ego* (husserliano), *para sí* (sartreano), etc., para aplicarlos al hombre, porque denotan aislamiento. No parece pertinente, por tanto, entender por el término de *persona* una *totalidad* de notas o un conjunto cerrado de elementos, entre otras cosas, porque el vocablo *persona* indica apertura personal a otras personas, de tal manera que sin ellas la persona es incomprendible. La noción de *persona única* carece de sentido. Más aún, ¿no será que por ser las personas plurales y constituir lo superior de la realidad, por lo que las demás realidades no personales –como analogados inferiores– también son plurales?

Si una persona fuera un ser independiente y se explicase en solitario (al estilo del *superhombre* nietzscheano), ¿no podría dominar a las demás personas? Pero dominarlas como personas ¿no equivale a despersonalizarlas? Y despersonalizarlas ¿no comporta despersonalizarse, es decir, aceptarse como no abierto personalmente a ellas? Por otra parte, si las personas son plurales y constituyen la realidad superior, son irreductibles. ¿En que radica la distinción de cada persona que respeta su mutua vinculación? Habría que estudiarlo en cada quién, puesto que las personas son irrepetibles. ¿Existe una realidad superior a las personas? No; por tanto, carece de sentido postular una *totalidad* que las aúne. Además, esa supuesta

<sup>78</sup> Cfr. *De anima* 425 b 27; *Metafísica* 1037 b 25; *Parva naturalia* 447 b 18.

supra-vinculación *totalizante* está de más, porque las personas ya son abiertas personalmente entre sí.

Atendamos ahora a un problema derivado de la concepción *totalizante* de la persona humana: la de concebir su cuerpo como 'parte' del 'todo'. Para comprender este desliz, téngase en cuenta lo ya indicado: *unir no es totalizar*. Si se separa el cuerpo de la persona humana ¿ya no se puede explicarla? Si se incluye el cuerpo como 'parte' de la persona humana, ¿qué diferencia hay entre este planteamiento y el dialéctico hegeliano según el cual unir equivale a negar la particularidad y separación (*negación de la negación*) de un elemento?, ¿de su imagen de *círculo de círculos*? Pero además, si se admite que la persona humana –con su cuerpo– es un 'todo' completo ¿ya no podrá crecer, ser más, ser elevada? ¿no es curioso que el cuerpo humano esté diseñado para crecer, que las potencias inmateriales lo estén para crecer irrestrictamente, que la intimidad personal lo esté para ser elevada, y que se pretenda cerrar el crecimiento con la noción de *todo*? ¿O es que el todo también es susceptible de crecimiento? ¿Ese crecimiento es real o mental? Por otra parte, ¿el todo es compatible con la libertad, o lo es con el determinismo? ¿Lo es con el tiempo, pues si hay tiempo hay variación? ¿Se puede totalizar el tiempo? Pero si la libertad y el tiempo son reales, ¿por qué el todo no es compatible con ellos?

Como se puede ver, *totalizar* es reunir en un *sistema* lo que hay en presente, a costa de dejar fuera del conjunto el incremento futuro. No obstante, el hombre es un ser de proyectos, porque él es un proyecto como hombre. En suma, la verdad no es el todo, sencillamente porque el todo no es real sino mental. En efecto, 'todo' no significa 'ser', sino unificación mental de distintos asuntos pensados. Por eso, si la noción de *persona* designa una realidad, no puede ser equivalente a la de 'todo'. A la par, si la noción de *cuerpo humano* designa una realidad, no puede equivaler al concepto de 'parte' de la persona, porque 'parte' es otra noción mental. ¿No será que se pretende conocer lo real con un modo de proceder que sólo sirve para pensar asuntos mentales?

Si cambiamos el modelo *totalizante* (que es más idealista que realista) por el de la distinción real tomista, y entendemos por persona el *acto de ser*, cabe preguntar que si el cuerpo no es 'parte' de la persona, entonces ¿qué es? Se puede responder que 'es de' la persona, pero no 'la' persona, como tampoco la inteligencia o la voluntad son 'la' persona sino 'de' ella. El conectivo 'es' no equivale al conectivo 'y'. El 'es' denota pertenencia, y ésta implica inidentidad y subordinación. Esta concepción es correcta si el hombre –como las



demás criaturas– es un ser inidéntico. Simple solo es Dios. Entonces, ¿el cuerpo humano forma ‘parte’ de la *esencia* humana? Si no se procede a más diferencias dentro de la aludida distinción tomista, se puede decir que pertenece a la esencia, pero téngase en cuenta que a ella pertenecen otras dimensiones que no son corpóreas (ej. la inteligencia y la voluntad) y que nunca dejarán de acompañar al *acto de ser*, pues un acto de ser creado nunca carece de esencia. Sin embargo, el cuerpo humano acompaña en la presente vida al acto de ser, pero esta situación, sin duda, no es permanente.

#### APÉNDICE: UNA PREGUNTA A LOS TEÓLOGOS

“La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad de tal manera que subsiste el mismo ‘yo humano’, mientras carece del complemento de su cuerpo. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra ‘alma’, que ha recibido por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, sin embargo, piensa que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y juzga al mismo tiempo que un término verbal es totalmente necesario para sostener la fe de los cristianos”<sup>79</sup>. Como es manifiesto, en este documento reciente el cuerpo es considerado como “complemento” del “yo humano” (alma, en la Tradición), no como “parte” constitutiva de él. La pregunta a los teólogos es si el elemento espiritual puede ser denominado *persona*, y si ésta se puede hacer equivalente a la noción clásica de *acto de ser*, pues de ese modo, se podría explicar mejor la subsistencia del acto de ser humano, aunque estuviese privado de la potencialidad corporal.

Por otra parte, si la doctrina de la Iglesia afirma que “por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*: no solamente es algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede

<sup>79</sup> Juan Pablo II, *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Roma, 17 de mayo de 1979, *Documenta*, Madrid, 2007, 138. Cfr. AAS 71 (1979), 939-943.

dar en su lugar”<sup>80</sup>, se puede preguntar a los profesionales de la teología si la imagen que el hombre guarda con Dios se debe a su cuerpo o a ese elemento espiritual, pues –como se lee en el texto– el ser “capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente en comunión con otras personas” no parece predicarse directamente del cuerpo; y si, además, la “fe” y el “amor”, frutos de la gracia divina, radican en el espíritu o en el cuerpo.

Asimismo, si la Iglesia enseña que “realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”<sup>81</sup>, se puede seguir preguntando si el hombre es *persona* porque es un compuesto de cuerpo y alma, o más bien es una persona que –a imagen del Hijo– dispone de un cuerpo. Y si se indica que “a menudo, el término *alma* designa en la Sagrada Escritura la *vida* humana o toda la *persona* humana. Pero designa también lo que hay de más íntimo en el hombre y de más valor en él, aquello por lo que es particularmente imagen de Dios: ‘alma’ significa el *principio espiritual* en el hombre”<sup>82</sup>, ¿se puede establecer la equivalencia entre esa ‘intimidad’ o ‘principio espiritual’, o si se quiere ‘corazón’<sup>83</sup>, con el término *persona*?

JUAN FERNANDO SELLÉS  
 Universidad de Navarra, Pamplona  
 e-mail: jfselles@unav.es

<sup>80</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 357. Además, si “la persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual” (*Ibid.*, n° 362), ¿es imagen de Dios en cuanto al cuerpo, o más bien éste “participa de la dignidad de la dignidad de la “imagen de Dios” (*Ibid.*, n° 364). ¿No es imagen de Dios cuando muere el cuerpo?

<sup>81</sup> *Gaudium et spes*, 22, 1.

<sup>82</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 363.

<sup>83</sup> “La tradición espiritual de la Iglesia también presenta el *corazón* en su sentido bíblico de ‘lo más profundo del ser’, donde la persona se decide o no por Dios”. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 368.

SUMARIO

Este trabajo intenta mostrar que las antropologías que en él se describen como "totalizantes" son afines a la tesis hegeliana según la cual "la verdad es el todo", a la par que olvidan descubrir en el hombre la distinción aristotélica entre *acto* y *potencia*, y la tomista entre *acto de ser* y *esencia*. Una paradoja en la que incurren es que no pueden explicar la noción "persona" al margen del cuerpo, con lo cual plantean a los teólogos la pregunta de si *post mortem* se es persona humana.

*Palabras clave:* "Totalidad" humana *versus* distinción real *actus essendi-essentia*.

SUMMARY

This work tries to show that the anthropologies that are described like "totalizantes" in it are related to the Hegelian thesis according to which "the truth is everything", at par that forget to discover in the man the Aristotelian distinction between *act* and *potency*, and the Thomist between *act of being* and *essence*. The paradox in which they incur is that they cannot explain the notion of "person" without the body, with which they raise to the theologians the question of if *post mortem* the man is human person.

*Key words:* Human "totality" *versus* real distinction between *actus essendi-essentia*.