

Balance de 25 Siglos de Antropología y Propuesta para Avanzar

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra - Pamplona - Spain

E-mail: jfselles@unav.es

(Accepted November 2023)

Resumen

Este trabajo se divide en 3 partes. 1ª) Resumen de los 25 siglos de la antropología filosófica, indicando que el modelo generalizado del hombre es el 'dual' alma-cuerpo (no 'dualista' ni 'monista', salvo excepciones). 2ª) Revisión de este modelo, y ampliación al 'triádico' cuerpo-alma-espíritu, indicando tanto los puntuales hitos de la historia en que este se defiende, como la equivalencia de 'espíritu' con 'persona' o 'acto de ser'. 3ª) Propuesta de aceptar el modelo tripartito sobre el dual porque en las dimensiones inmateriales del hombre cabe distinguir jerárquicamente entre lo potencial y lo activo.

Palabras clave: Historia de la Antropología, Balance, Revisión, Modelos Dual y Triádico del Hombre, Propuesta.

[ASSESSMENT OF 25 CENTURIES OF ANTHROPOLOGY AND A PROPOSAL FOR MOVING FORWARD]

Abstract

This work is divided into 3 parts. 1st) Summary of the 25 centuries of philosophical anthropology, indicating that the generalized model of man is the 'dual' soul-body (not 'dualistic' or 'monistic', without exceptions). 2nd) Revision of this model, and extension to the 'triadic' body-soul-spirit, indicating both the specific milestones of history in which it is defended, as well as the equivalence of 'spirit' with 'person' or human 'act of being' and 'soul' with human 'essence'. 3rd) Proposal to accept the

tripartite model over the dual because in the immaterial dimensions of man it is possible to distinguish hierarchically between the potential and the active.

Keywords: History of Anthropology, Balance, Review, Dual and Triadic Models of Man, Proposal.

Ante los 25 siglos del inicio de la antropología

Si se admite que la antropología filosófica comenzó propiamente con Sócrates (470–399 a. C.), esta disciplina se encamina a cumplir 25 siglos de andadura a mediados de nuestra centuria. Aprovechando esta efeméride histórico-filosófica, cabe trazar primero un sintético resumen de los hitos más destacados de su recorrido, pasar luego a indicar, con similar síntesis, cuál es el balance, para luego terminar formulando, también con brevedad, una propuesta de avance para este saber, el más alto de la filosofía por dos motivos: uno temático, porque las personas son las realidades superiores existentes; otro metódico o de nivel cognoscitivo humano, porque, para saber quién se es como persona, el mismo existente debe emplear un conocer a su nivel, no ejercer un conocer suyo inferior a sí.

1. Resumen de los 25 siglos de antropología

Si se tiene la suficiente paciencia para revisar la entera historia de la antropología filosófica, asunto que en modo alguno se puede dar por supuesto en todo filósofo, al menos a tenor de lo que caracteriza a la mayor parte de los pensadores modernos y contemporáneos¹, se cae en la cuenta de que, salvo unos pocos monismos (corporalistas o espiritualistas), la mayor parte de los pensadores han mantenido un modelo ‘dual’ en su comprensión del hombre, pues han considerado que es un compuesto de alma y cuerpo.

A lo recién indicado cabe añadir que en las épocas álgidas del pensamiento (como la de los grandes socráticos, la de los célebres maestros de las universidades del s. XIII, o las figuras señeras del idealismo alemán), los filósofos han puesto más atención en el alma y sus potencias, mientras que en las épocas de crisis, sus representantes han subrayado más el papel del cuerpo humano (como acaeció en las

¹ Lo que describe a la inmensa mayoría de los pensadores modernos y contemporáneos es que estén centrados casi exclusivamente en su propia escuela y en menor medida en la de sus adversarios, pero son casi completamente ajenos al resto de la historia de la filosofía –griega clásica, medieval u otras corrientes de pensamiento coetáneas a ellos–.

escuelas helenísticas, en la Baja Edad Media y el Renacimiento, o también en nuestra altura histórica²). A la par, los periodos cumbre del pensamiento se han caracterizado porque unos autores han ensalzado más una de las dos potencias superiores del alma humana, la voluntad, mientras que otros han enaltecido la otra, la razón³; derivado de lo cual han surgido posteriormente dos tendencias filosóficas contrapuestas: por un lado el voluntarismo (continuado en movimientos como los liberalismos, vitalismos...), y por otro el racionalismo (al que siguieron la Ilustración, el idealismo, la primera fenomenología...).

En suma, el esquema *dual* –que no ‘dualista’– de alma y cuerpo ha sido el común en la antropología durante todos los periodos por los que ha atravesado este saber: el clásico griego, el medieval, el moderno y el contemporáneo. Con un poco más de concreción, se pueden sintetizar seguidamente las claves antropológicas de cada uno de los cuatro periodos en que se suele dividir la historia de la filosofía preguntando cuál ha sido el aporte clave de sus mejores representantes.

a) *Antropología griega clásica*. De este periodo cabe destacar a los grandes socráticos. Como es sabido, a Sócrates le importó sobre todo el hombre⁴, y de él su alma, a la que consideró invisible y de naturaleza divina, siendo el cuerpo el instrumento del que ella se sirve. Dedujo la espiritualidad del alma del pensar, pues notó que la verdad, su objeto propio, trasciende la realidad física espacio-temporal. Tras este hallazgo, el fin que buscó Sócrates no fue utilitario, práctico, sino la mejoría interna de la propia alma, que se lleva a cabo, según él, por la virtud. Para su mejor discípulo, Platón, el hombre es un alma ‘encerrada’ en un cuerpo como en una cárcel; se trata de la idea pitagórica del cuerpo (*soma*) como tumba (*sema*). Distinguió en el alma tres ‘partes’: la racional (*logos*), alojada en la cabeza; la irascible (el valor), en el pecho; y la concupiscible (el deseo) en el vientre. Para explicar su relación, recurrió al mito del carro alado⁵. Con él manifiesta que la dirección de las partes inferiores por la superior resulta dificultosa. El intelecto debe servirse del valor para dominar

² Nuestra época está mayoritariamente más centrada en problemas de mente-cerebro, emociones sensibles, el problema del transhumanismo, pareceres diversos sobre la sexualidad... o en manifestaciones humanas que dicen relación directa al cuerpo humano: lenguaje, trabajo, cultura, historia, técnica, economía...

³ Después de los grandes ‘intelectualistas’ del siglo XIII (Alberto Magno, Tomás de Aquino...) a fines de esa centuria Eckhart encumbró la inteligencia, por lo que llegaría a influir en el idealismo alemán, mientras que Escoto ensalzó la voluntad, por lo que fue paradigma del voluntarismo, el cual se radicalizaría con Ockham e influiría posteriormente en los voluntarismos modernos.

⁴ “(Sócrates) Estimaba como próximo a la locura el ignorarse a sí mismo”. JENOFONTE, *Memorables*, I. III, c. 9, 6.

⁵ Cfr. PLATÓN, *Fedro*, 246 a - 254 e. En estos pasajes se dice que el hombre es como un carro de dos caballos dirigidos por el auriga, el intelecto. Uno de los caballos es ‘bello y bueno’; el otro, lo contrario. Por culpa del malo hubo una ‘caída’ desde el mundo de las Ideas, y ahora el alma tiene que vivir en el mundo sensible.

los deseos y conducir al alma hacia su verdadero mundo: el de las Ideas. El alma es, para Platón, inmortal, inmortalidad proyectada no solo después de la muerte, sino también antes del nacimiento. Para su mejor alumno, Aristóteles, el alma está compuesta por una dimensión más noble, el intelecto, y otra inferior, la voluntad. El intelecto, a su vez, admite una distinción real jerárquica: la inferior y pasiva, el 'intelecto posible', y la superior y activa, el 'intelecto agente', que "es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es acto por su propia entidad... Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno"⁶, el cual "viene de fuera y sólo él es divino, porque una actividad corporal no tiene nada en común con su actividad"⁷.

En contraste con los grandes socráticos, parte de las escuelas helenísticas posteriores (Liceo, epicúreos, estoicos y ecléticos) fueron materialistas. Otras (académicos, escépticos, neopitagóricos, platonismo medio y neoplatónicos) defendieron la espiritualidad e inmortalidad del alma. Los neoplatónicos sostuvieron (como Platón) que el alma es preexistente, procede de arriba, pero luego se encarna en virtud de una culpa cometida y debe volver a unirse al Uno a través de varios medios catárticos: la razón, el arte, la virtud; los cuales permiten al hombre liberarse de lo sensible y llegar al estado de unión mística (éxtasis) con el Uno. Lo que precede indica que tras Aristóteles los pensadores griegos abandonaron los descubrimientos antropológicos del Estagirita y volvieron a la horma filosófica platónica (también los que interpretaron a Aristóteles lo hicieron desde la mirada de Platón).

En suma, la cúspide de la antropología griega clásica –a tenor de su superior descubrimiento humano, el intelecto agente– corre a cargo de Aristóteles, y su visión del hombre es principalmente intelectualista (no racionalista o de intelecto posible, pues el *noûs* es superior al *lógos*).

b) *Antropología medieval*. De este periodo cabe destacar en la Alta Edad Media a San Agustín (ss. IV-V), y en la Plena Edad Media a algunos grandes doctores universitarios del s. XIII. Para Agustín de Hipona el hombre está formado por cuerpo y alma, pero es principalmente un alma⁸, una substancia por sí misma⁹ que

⁶ ARISTÓTELES, *De anima*, I. III, cap. 5, ed. Becker, 430 a 10-24. Cfr. Respecto de este tema nuestro tripartito trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre* (I-III), Eunsa, Pamplona, 2012-18.

⁷ ARISTÓTELES, *De generatine animalium*, I. II, cap. 3 (BK 736 b 27).

⁸ "Yo, un alma única". SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 11.

⁹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae* XIII, 21.

vivifica al cuerpo¹⁰. Alma y cuerpo, Agustín los ve, en deuda con el platonismo, como dos elementos distintos y contrapuestos. El alma no es de naturaleza corporal y, sin embargo, la estima dotada de cantidad¹¹. No sólo vivifica, sino que también ‘sensifica’ al cuerpo¹², y es inmortal porque se corresponde con las verdades eternas¹³. Es creada por Dios¹⁴, es a imagen suya¹⁵, busca a Dios¹⁶, y lo alcanza, sobre todo, por vía interior, trascendiéndose a sí misma¹⁷.

Ya en el s. XIII, para San Alberto Magno el hombre es un compuesto de alma y cuerpo. El alma es creada por Dios, es acto primero y ‘forma sustancial’ del cuerpo; es el principio de individuación de los hombres; es una, simple, y se distingue realmente de sus potencias. El alma ejerce en el cuerpo las funciones vegetativas y sensitivas, y está en el embrión desde el primer momento. Sus potencias inmateriales son la razón y la voluntad, pero el intelecto agente es superior a ellas y del orden del *esse* no del *posse*¹⁸. Para San Buenaventura el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, que estima ‘dos sustancias’ completas, pues dice que tanto una como otro están compuestos de forma y materia. El alma es creada por Dios ‘*ex nihilo*’ y se infunde al embrión inmediatamente. Distinguió el alma de sus potencias –memoria, entendimiento y voluntad (influjo de San Agustín)–. En el entendimiento distinguió entre el agente y el posible como entre un hábito y una potencia. Por su parte, el cuerpo es compuesto de formas y materia¹⁹. Tomás de Aquino (como Alberto Magno) consideró al hombre como un ‘compuesto sustancial’ de alma y cuerpo. La primera actúa como forma, el segundo como materia²⁰. El alma, además de dar la

¹⁰ “A ti te digo, ¡oh alma!, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole la vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, 11.

¹¹ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De quantitate animae*, I, 1.

¹² Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 11.

¹³ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 7, n. 14; *De vera religione*, caps. 30-31; *De libero arbitrio*, caps. 3-20.

¹⁴ Cfr. SAN AGUSTÍN, *De anima et eius origine*, I, 15.

¹⁵ “Oh Dios, que hiciste al hombre a tu imagen y semejanza, lo cual reconoce, quien a sí mismo se conoce”. SAN AGUSTÍN, *Soliloquios*, I, 4. “En tu alma se halla la imagen de Dios. La mente del hombre la contiene”. *Ennarraciones in Psalmos*, XXXII, 16.

¹⁶ “Nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.

¹⁷ “¿Dónde te hallé para conocerte... ¿Dónde te hallé, pues, para conocerte, sino en ti sobre mí?”. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XXVI, 37.

¹⁸ “(Anima intellectiva) tamen principia suae essentia sunt *quod est* atque *quo est*; atque sicut in *quo est* fundatur intellectus agens, ita in *quod est* fundatur intellectus possibilis”. SAN ALBERTO MAGNO, *Summa de creaturis*, q. 53, ed. Jamny, P., Lyon, 1651, 529/2; “Intellectus agens est pars animae fluens ab eo *quo est*, sive *actu*; possibilis autem pars animae est fluens ab eo *quod est*, sive *potentia*”. *Ibid.*, q. 55, a. 3. Cfr. nuestro trabajo: “El intelecto agente según San Alberto Magno”, *Salmanticensis*, 63 (2016) 219-241.

¹⁹ Cfr. sobre estos puntos: SAN BUENAVENTURA, *In II Sententiarum*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi, vol. II, 568-571.

²⁰ El hombre constituye una unidad, pero “la forma no se encuentra en función de la materia, sino la materia en función de la forma”. STO TOMÁS DE AQUINO, *S. Teológica*, I, q. 76, a. 5 co.

vida vegetativa y sensitiva al cuerpo, también le hace vivir de un modo intelectual. El alma es inmortal, puesto que la corrupción de los componentes materiales sólo afecta al cuerpo²¹. El alma es un 'único principio' tanto de las facultades vegetativas y sensitivas como de las intelectuales. Consideró que el intelecto agente es superior al posible y a la voluntad y que dispone de hábitos intelectuales²², pero lo consideró como 'potencia activa'²³, no como acto. Para el Aquinate el motivo de la dignidad humana se debe a que lo intelectual, por ser inmaterial, lo distingue radicalmente respecto del resto de los seres, pues por su medio el hombre entra en relación con Dios y le asemeja a él.

En resumen, la clave de la visión del hombre en el pensamiento medieval es la de un ser compuesto de alma y cuerpo, siendo prevalente la primera. Los autores más representativos centraron la atención sobremanera en la índole de sus potencias superiores –razón y voluntad–, pero buscando un equilibrio entre ellas. Además, consideraron que el intelecto agente es superior a tales potencias, y que dispone de hábitos intelectuales innatos, mientras que la razón los adquiere, al igual que la voluntad obtiene virtudes.

c) *Antropología moderna*. Cabe mantener que comenzó a fines del s. XIII con Escoto y fue radicalizada por Ockham, pues de él derivan tanto el nominalismo voluntarista (y sus variantes) como su opuesto racionalismo (y las suyas). El Doctor Sutil distinguió en el hombre entre alma y cuerpo, pero concibió a cada uno de ellos de modo diverso respecto de la filosofía clásica precedente. Para él, el alma es simple, no se distingue realmente, sino solo 'formalmente', de sus potencias²⁴, distinción que media también entre estas; con todo, afirmó que la voluntad es superior a la inteligencia²⁵. Sostuvo que no se puede demostrar racionalmente la inmortalidad del alma, sino que sólo se puede admitir por fe. Por su parte, el cuerpo tiene su propia forma, aunque el alma sea la forma del hombre. Ockham tomó de Escoto que el hombre es compuesto de alma y cuerpo, siendo el alma simple, y afirmando que no

²¹ Cfr. Sto TOMÁS DE AQUINO, *Super Sent.*, lib. III, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3; *De Ver.*, q. 24, a. 10, ad 2; *Q. D. De anima*, a. 13 co y 14 co; *Sententia De anima*, l. II, lect. 5, n. 6; *Ibid.*, l. III, lect. 13, n. 1; *De Ver.*, q. 2, a. 2 co; *Super Sent.*, l. I, d. 3, q. 1, a. 1, ad s.c. 3; *S.C. Gentes*, l. I, cap. 69, n. 7; *Ibid.*, l. II, caps. 55, 56, 57, 75; *Ibid.*, l. II, caps. 79-82; *Ibid.*, l. III, cap. 59, n. 2S. *Theol.*, I p, q. 50, a. 5 co; *Ibid.*, I, q. 75, a. 6 co; *Ibid.*, I, q. 85, a. 2 co; *Ibid.*, I, q. 85, a. 5, ad 15; *Ibid.*, I-II, q. 11, a.1, ad 1; *Ibid.*, I-II, q. 50, aa. 1-3; *Ibid.*, II-II p., q. 68, a. 1, co; *Q.D. De Anima*, q. unic., a. 14, co; *Super Iob*, cap. 14.

²² Cfr. nuestro trabajo: *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008.

²³ Cfr. AA.VV., "El entendimiento agente según Tomás de Aquino", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002) 105-124.

²⁴ Cfr. ESCOTO, D., *Quaestiones super secundum et tertium De anima*, ed. Bazán, c., Emery, K., Green, R., Noone, T., The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2006, 117 ss.

²⁵ Cfr. ESCOTO, D., *Libri IV Sententiarum*, Dist. XLIX, q. ex latere, en *Opera Omnia*, París, Vivés, ed. Nova, vol. XXI, 151 ss.

se distingue realmente de sus potencias, ni estas entre sí²⁶. Con todo, defendió (también como Escoto) que la voluntad es superior e independiente de la inteligencia, pues mantuvo la completa indeterminación de ella, su radical y total indiferencia ante un fin, un objeto o cualquier inclinación. Esto significa que en la voluntad no hay tendencia suficiente hacia el bien en común, a la felicidad, ni hacia un fin determinado. Con esto defendió su espontaneidad. Se trata del voluntarismo, la defensa de la superioridad de la voluntad sobre la inteligencia, pues se la considera aislada, independiente del conocer y distintiva de lo humano (y también de lo divino)²⁷.

También para Descartes la voluntad es superior a la inteligencia²⁸. Más aún, defendió que no son las ideas las que nos hacen captar la realidad, sino la voluntad cuando esta controla y somete a la razón, cuando duda voluntariamente, pues cuando la voluntad somete y paraliza al pensamiento este pierde su valor de conocer esencias, pero aquélla se da de bruces contra la existencia, contra la realidad, o sea, contra la única constatación de la que no se puede dudar. Por otra parte, toda la antropología cartesiana descansa sobre el dualismo entre alma (*res cogitans*) y cuerpo (*res extensa*). El alma es un espíritu puro. En cambio, el cuerpo, que depende de la física, es una especie de autómeta, y se explica por las leyes del movimiento. También para Espinoza el alma es solo pensamiento mientras que el cuerpo es extensión (influjo del dualismo cartesiano). A esto añadió que el alma humana es un ‘modo’ del Pensamiento divino y el cuerpo es un ‘modo’ de la Extensión divina. De manera que transformó la propuesta cartesiana en panteísmo²⁹. Pero por reacción frente al voluntarismo cartesiano, el racionalismo de Espinoza es tan radical que negó la libertad. Para otro racionalista, Leibniz, el hombre es un ‘espejo vivo’ de la misma divinidad. Se diferencia del animal por su capacidad de reflexión. La reflexión permite al hombre pensar en el propio yo, y su condición es la ‘apercepción’, esto es, el ‘darse cuenta de’. Mediante ella, el hombre conoce que conoce y reconoce

²⁶ Cfr. GUILLERMO DE OCKHAM, *Liber II Sententiarum*, quaest., XX. ‘Utrum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae’, en *Opera Philosophica et Theologica*, Collegii San Bonaventurae ad Claras Aquas, ed. Gedeon Geil, O.F.M., 1967, 442-3.

²⁷ Como es sabido, estas tesis, aireadas en la Baja Edad Media y en el Renacimiento, serían aceptadas por Lutero, cuyo influjo en los filósofos modernos es innegable.

²⁸ Cfr. DESCARTES, R., *Principios de la Filosofía* I, 32, *Carta a Mesland* (mayo 1944), *Oeuvres philosophiques*, 1, por F. Alquié, París, Garnier Frères, vol. III, 1973.

²⁹ Absorbió al hombre en Dios, como absorbió al mundo, porque –según él– como Dios es sustancia infinita no pueden existir pluralidad de sustancias finitas, porque se excluyen. Por eso eliminó el *sum* cartesiano, pues si ‘Dios es’, el ‘*sum*’ no puede ser ninguna sustancia, sino un ‘modo’ de ella, que debe intentar identificarse con la sustancia divina. Por esto no existe inmortalidad personal, sino que tras la muerte alma y cuerpo se resuelven, respectivamente, en el Pensamiento y la Extensión divinos.

la existencia del yo, alma o espíritu³⁰. Se trata de un yo que se encuentra fundamentado, no en sí mismo, sino en Dios. En las antípodas del racionalismo, Hume afirmó que de nuestro 'yo' no tenemos intuición como de una sustancia simple, sino que solamente percibimos "un conjunto de diferentes percepciones, que se suceden unas a otras con una celeridad inconcebible, y que están en perpetuo flujo y movimiento"³¹. A través de la variabilidad y discontinuidad de las percepciones, imaginamos una causa permanente que las sustente y unifique a través del tiempo. Es lo que llamamos alma, mismidad o 'yo', en virtud del poder de asociación de la memoria. De modo que, para él, la naturaleza humana es una realidad simplemente física³².

Kant intentó rectificar el fisicalismo humeano con estas expresiones, que son equivalentes: 'yo pienso en general', 'apercepción trascendental' y 'unidad de la conciencia'³³. Pero ninguna de ellas es el sujeto real, pues nacen de él. En cambio, sí equivale al sujeto trascendental otra expresión: la 'voluntad libre'³⁴. En efecto, la libertad es la razón de ser (*ratio essendi*) que se manifiesta con el imperativo categórico (*ratio cognoscendi*). Esto quiere decir que la voluntad o yo real se da su propia norma, la cual es libre. Si tal voluntad es autónoma³⁵, el yo real de Kant es nativamente solipsista. Ahora bien, el sujeto trascendental kantiano vale para todos, lo cual indica que no es una persona. Su antropología no escapa, por tanto, a un voluntarismo impersonal. En contraste con su voluntarismo, para Hegel, el hombre no es más que razón, y esta no es más que una chispa del único Espíritu que existe históricamente en composición con la materia, historia por la que tal Espíritu atraviesa tres fases dialécticas: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo, y Espíritu absoluto. Como Hegel sostuvo que dicho Espíritu manifestó por entero su índole e itinerario en su tiempo y a través de su filosofía, cerró la posibilidad de avance

³⁰ "El conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace poseedores de la razón y de las ciencias, al mismo tiempo que nos eleva al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y esto es lo que en nosotros se llama alma racional o espíritu". LEIBNIZ, G., *Monadología*, trad., de M. Fuentes Benot, Madrid, Aguilar, 1964, parágrafo 29.

³¹ Cfr. HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de C. Mellizo, Buenos Aires, Aguilar, 1973, 333. "Nuestra idea del alma sólo es la idea de percepciones particulares, sin ninguna noción de algo que podamos llamar sustancia, ni simple ni compuesta". *Ibid.*, 40.

³² Si el 'yo' no puede conocerse como una sustancia idéntica y simple, carece de sentido plantear la cuestión de si es espíritu o materia, o si es mortal o inmortal, pues desconocemos lo que el término sustancia quiere decir. El alma, la mente o la identidad de un yo pensante sólo es una especie de teatro, donde se puede representar la suma de todas las percepciones. Pero no tenemos ninguna garantía de que nuestras percepciones inhieran o se encuentren albergadas en una especie de receptáculo unificante, al que llamamos alma.

³³ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A 343, B 401, 329; B 132, 153-4; A 107, 136; B 187, 189.

³⁴ Cfr. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Victoriano Suárez, 1963, 184.

³⁵ Cfr. *Ibid.*

noético en el futuro, por lo que todos los pensadores posthegelianos tendieron a ser antihegelianos³⁶. De ahí que quepa sostener que la filosofía moderna llega hasta Hegel, y que la contemporánea arranca frente a él.

En suma, la clave de la filosofía moderna es la contraposición entre la hegemonía de la voluntad o de la razón, con lo que se rompe el equilibrio que los medievales buscaron entre ambas potencias, a las que consideraron lo superior de lo humano. Además, todos los modernos desconocen el intelecto agente (salvo Hegel, que lo identifica –como hizo el averroísmo– con Dios).

d) *Antropología contemporánea*. Si Hegel fue en la filosofía moderna el paradigma del racionalismo a ultranza (más bien, del panlogismo), los pensadores contemporáneos, por contraposición a él, suelen ser voluntaristas. Así, Peirce acabó subordinando la veracidad lógica al consenso de la comunidad de los lógicos. Ahora bien, como ‘consentir’ es un acto de la voluntad, esto es un botón de muestra de su voluntarismo. Dicho con sus términos: “Dejemos entonces que la acción de las preferencias naturales opere sin impedimentos”³⁷. También la antropología de Kierkegaard fue una defensa de la superioridad de la voluntad sobre la razón³⁸, por eso vinculó a la primera lo que estimaba más valioso: la fe sobrenatural, fe que, por ajena a la razón, queda privada de luz cognoscitiva y es ‘*quia absurdum*’ (fideísmo). La radicalización de la hegemonía de la voluntad la protagonizó Nietzsche³⁹, quien indicó que para que surja el ‘superhombre’ se requiere la renuncia al yo, porque este es un mero satélite de la voluntad de poder, aunque esta, a su vez, se halle enteramente subordinada a la necesidad del eterno retorno.

Frente a estos voluntarismos se opusieron, aunque de diverso modo, Marx y Husserl. El primero no admitió que la inteligencia y la voluntad fuesen potencias inmateriales. Para él, el hombre se reduce a cuerpo, y como todo cuerpo, el hombre es limitado y se destruye por entero. Interpretó los tres momentos de la dialéctica

³⁶ Cfr. POLO, L., *Hegel y el posthegelianismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol., VIII, Pamplona Eunsal, 2018.

³⁷ PEIRCE, Ch. S., *Obra filosófica reunida*, vol. I (1867-1893) México, Fondo de Cultura Económica, 2012, 209. No obstante, “la absolutización moderna de la acción se ha deslizado progresivamente hacia el imperio de los medios. Al final, el voluntarismo exacerbado desemboca en el pragmatismo”. POLO, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. III, Pamplona, Eunsal, 2015, 118.

³⁸ Cfr. SELLÉS, J.F., *La antropología de Kierkegaard*, Eunsal, Pamplona, 2014, 262 ss. Nótese que el paso de un estadio a otro en los tres estadios con que caracteriza la trayectoria del ser humano (estético, ético, y religioso) es el paso del dominio del cuerpo al dominio de la razón y el de éste al de la voluntad.

³⁹ Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades y Glosas a Nietzsche*, en *Obras Completas*, vols. XVII y XXXII, Pamplona, Eunsal, 2018 y 2022.

hegeliana en clave económica y necesaria, por lo que negó la libertad⁴⁰. Para el segundo, con su método fenomenológico se quedó en exclusiva con las ideas tras la *epojé*, lo cual equivale a idealismo, solo que, frente al hegeliano, defendió que las ideas son irreductibles a unidad. Y en antropología, por su atención a las ideas, declaró: “he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia”⁴¹, sencillamente porque el yo pensado o ideado no es el yo real.

La reacción voluntarista frente al idealismo de Husserl la encontramos en el s. XX en Heidegger, porque el método cognoscitivo prioritario que usó en su primer periodo (*Ser y tiempo* es prototípico de esta época) es la hermenéutica, la cual es razón práctica, vertiente racional que siempre está subordinada a la voluntad⁴², porque tal razón es de medios, y la voluntad subordina todos los medios al fin; voluntarismo que no fue atenuado en su segundo periodo, en el que defendió que el ser se manifiesta cuando quiere. El voluntarismo caracterizó asimismo a los dos periodos de Wittgenstein, no solo al segundo, el de las *Investigaciones filosóficas*, en el cual es claro que en los juegos de lenguaje quien lleva la voz cantante al elegir entre uno u otro es la voluntad, sino también en el primero, pues si bien el *Tractatus* parece arrancar dentro de un contexto idealista, puesto que se pregunta acerca del ‘sentido’ y de la ‘verdad’, termina en un voluntarismo, porque ¿qué queda más allá del conocer racional que no se deja atravesar por su luz? Lo mismo que quedaba para Ockham o para Kant: la ‘voluntad’. Dicho con sus palabras: “de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar”⁴³.

La filosofía contemporánea comenzó, pues, con voluntarismos e idealismos enfrentados, es decir, con la misma tónica que la moderna (y con el mismo olvido

⁴⁰ “En la producción social de su vida los hombres se insertan en ciertas condiciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad (condiciones de producción), las cuales corresponden a un estado determinado en el desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas condiciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social; y sobre la que se alza una superestructura jurídica y política. La forma de producción de la vida material condiciona el proceso vital social, político y espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, al contrario, su ser social el que determina su conciencia”. MARX, K., *El Capital. Crítica de la economía política*. Introducción, versión española de F. González Vicens, 2ª ed., Madrid, 1949, 87.

⁴¹ HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, vol. II, 485.

⁴² Si el conocer adecuado para dotar de sentido al hombre fuese interpretar, como Heidegger afirma (“El comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del ‘ahí’”. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, México-Madrid-Buenos Aires, FCE., 3ª reimpresión de la 2ª ed., 1980, 170), jamás el hombre podría conocer su propio sentido personal, porque este ni es práctico ni puede ser factible. De modo que estamos ante una noética problemática de cara a dotar de sentido a la antropología, ante una búsqueda de sentido para el hombre que es imposible alcanzar con dicho método noético.

⁴³ WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Ediciones Castilla, 1973 nº. 6.423.

del intelecto agente). Pero a esto hay que añadir que varias corrientes de filosofía del s. XX, como la del diálogo (Buber, Levinas...), la segunda fenomenología (el 2º Scheler, E. Stein, Hildebrand, Ricoeur, Wojtyla...), el personalismo (Ebner, Haecker, Marcel, Mounier, Lacroix, Lavelle...), y otros pensadores que se suelen incluir dentro del realismo (Maritain, Pieper, Zubiri, Julián Marías, Spaemann...) no fueron ni idealistas ni voluntaristas, sino defensores de la ‘persona’ humana, la cual no se reduce ni a su razón ni a su voluntad. Sin embargo, la mayor parte de ellos –salvo el 2º Scheler y Nédoncelle– tuvieron una concepción ‘generalizante’ o ‘totalizante’⁴⁴ de la persona, es decir, consideraron que ‘persona’ equivale a ‘todo’ lo humano, a la reunión o suma de las diversas dimensiones humanas (corpóreas e inmateriales), no al acto de ellas, al núcleo, y eso a pesar de que algunos –como Marcel–, distinguieron en el hombre entre el ‘ser’ y el ‘tener’⁴⁵, y otros –como Spaemann– entre ‘alguien’ y ‘algo’⁴⁶. A lo indicado en síntesis respecto de las antropologías filosóficas habría que sumar las numerosas teológicas, pero esta temática excede nuestro ámbito filosófico⁴⁷.

2. Revisión de los 25 siglos de antropología

a) *La gran ausente*. En este apartado conviene indicar cuál es, a nuestro juicio, el límite principal de la antropología a lo largo de su andadura. Cuando tras repasar la entera historia de la antropología se traza la línea sumatoria y se intenta sacar el balance al que dan lugar los sumandos, uno se da cuenta de que la anfitriona de la fiesta, la ‘persona’, no comparece sino esporádica y excepcionalmente en los 25 siglos de andadura de este saber. Aquí se entiende por ‘persona’ lo neurálgico del ser humano, no los ‘teneres’ inmateriales o corpóreos de que cada quién dispone; dicho con palabras aristotélicas: el ‘acto’, no el cúmulo de ‘potencias’ humanas (obviamente el cuerpo es potencial); o con palabras tomistas: el ‘acto de ser’, no la ‘esencia’ inmaterial del hombre y la ‘naturaleza’ corpórea humana. Todos sabemos que no nos reducimos a nuestro cuerpo, sentidos, razón, voluntad, personalidad... ‘Persona’ es, por tanto, la realidad que conforma esa novedad irreductible que cada uno *es*, no las dimensiones tipológicamente comunes al género humano que uno *tiene*, aún hallándose estas matizadas en cada quién.

⁴⁴ Cfr. nuestro trabajo: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Salmanticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

⁴⁵ Cfr. MARCEL, G., *Être et avoir*, Paris, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, 1991, trad. española: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós, 1996.

⁴⁶ Cfr. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre ‘algo’ y ‘alguien’*, Pamplona, Eunsa, 2000.

⁴⁷ Entre ellas cabe destacar las de Soloviev, Florenski, Barth, Bultmann, Bonhöffer, Cullmann, Rahner, von Balthasar, Teilhard de Chardin, Mouroux, Daniélou, de Lubac, Guardini, Pannenberg, Ratzinger... De momento cabe indicar que la más afín a la antropología trascendental de L. Polo es la de Ratzinger.

Aunque suene raro en nuestra época, que se sigue juzgando progresista (a pesar de desconocer en buena medida los precedentes hallazgos filosóficos sobre la persona) a la par que laicista (porque se ha puesto voluntariamente de espaldas a Dios), cabe sentar sin ambages que el descubrimiento de la persona humana, como distinta a las dimensiones que conforman lo común de lo humano (corpóreo e inmaterial) de las que ella dispone, es propia de los primeros siglos del cristianismo⁴⁸ y se encuentra expuesta en la patrística⁴⁹. Ahora bien, como el cristianismo no es filosofía, y como los representantes de la patrística fueron más teólogos que filósofos, alguien puede objetar que este descubrimiento de los primeros siglos de nuestra era –hallazgo que deriva, además, de la teología trinitaria y cristológica– no se puede contar como un tema filosófico.

b) *Hallazgo filosófico*. Con todo, este descubrimiento referido al hombre se puede conocer de modo natural, es decir, sin recurrir a la revelación y fe sobrenatural. Pero contamos con una rémora histórica al respecto, porque al margen de las primeras centurias cristianas, dicha averiguación está –salvo rara excepción– prácticamente perdida desde entonces hasta su escasa recuperación en el s. XX. En efecto, a la persona humana como realmente distinta de lo común de los hombres solo se alude en pocos pasajes dentro el inmenso *corpus* tomista⁵⁰. Saltando 6 siglos aparece la destemplada denuncia de Kierkegaard clamando por la pérdida de lo que él llamó el ‘individuo’, reproche que, para mayor gravedad, carece de solución filosófica en el gran danés, ya que rápidamente cerró el libro del conocer natural humano a la par que abrió con igual premura el de su fideísmo (supeditación que está en sintonía con que él no se considerase filósofo sino ‘pensador religioso’)⁵¹. Un siglo más tarde el tratamiento de la persona como irreductible a sus actos y potencias

⁴⁸ “Tal vez el descubrimiento más importante que se puede hacer a partir del cristianismo es la noción de persona”. POLO, L., *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, ed. cit., 355. “La persona es un descubrimiento cristiano”. *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, 236. “El descubrimiento cristiano, o el radical cristiano, que es el descubrimiento de algo más importante, que el hombre es un *ser personal*”. *Filosofía y economía*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXV, Pamplona, Eunsa, 2015, 258.

⁴⁹ “La investigación que he emprendido acerca del acto de ser humano como *además* se puede encontrar en la patrística griega. Al respecto se puede recordar lo que dijo San Gregorio de Nisa en el s. IV en su libro *Sobre la vida de Moisés*, en el que entiende la *esperanza* como *epēktasis*, es decir, el carácter creciente de la tensión hacia Dios. Asimismo, en una de sus homilías sobre el *Cantar de los cantares* sostiene que la sustancia espiritual inmaterial escapa a todo confín, porque nada puede limitarla”. POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015, 111.

⁵⁰ “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *S. Teol.*, I, q. 29, a. 3 co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. “La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”. *De Pot.*, q. 2, a. 4.

⁵¹ Cfr. nuestra aludida obra: *La antropología de Kierkegaard*, Pamplona, Eunsa, 2014.

aparece en escasos autores del siglo XX, a saber, en el intuitivo 2º Scheler⁵²; en tono menor, en Nédoncelle⁵³ y muy aguada ya, en V. Frankl⁵⁴ (en el plano de la teología, en Ratzinger). En cambio, la mayor parte de los autores que se suelen incluir dentro del ‘personalismo’ y del ‘realismo antropológico’ no entienden por ‘persona’ lo que arriba se ha indicado, sino que mantienen la aludida visión ‘totalizante’, entendiendo por persona una colección más o menos completa de dimensiones humanas procurando que no falte ninguna⁵⁵. Por suerte, últimamente contamos con la antropología trascendental de L. Polo⁵⁶, la cual, por lo dicho, en modo alguno se puede incluir dentro de los mencionados movimientos⁵⁷.

Leonardo Polo –a quién tratamos de proseguir– defiende un modelo tripartito en su concepción del hombre, pues sostiene que la persona o espíritu es irreducible a su alma o yo, y, desde luego, a su cuerpo. A la primera distinción real, la que media entre espíritu y alma cabe designarla en lenguaje tomista como ‘acto de ser’ y ‘esencia’. Al cuerpo, en cambio, cabe llamarle ‘naturaleza’ humana⁵⁸. Polo describe

⁵² Cfr. nuestra publicación: *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 216, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.

⁵³ Cfr. nuestro trabajo: *La antropología trascendental de Maurice Nédoncelle*, Madrid, Ápeiron, 2015.

⁵⁴ Cfr. nuestro escrito: *¿Es trascendental la antropología de Viktor E. Frankl?*, Ápeiron, Madrid, 2016.

⁵⁵ Por ejemplo: cuerpo, sentidos, apetitos, razón, voluntad, personalidad o yo, sentimientos, lenguaje, trabajo, sociedad, cultura, técnica, economía... De este estilo son no solo las antropologías de los autores que se suelen encuadrar dentro del personalismo (Mounier, Guardini, Wojtyła...), sino también de la mayoría de los pensadores del s. XX (ej. E. Stein, el 3er Scheler, G. Marcel, M. Buber, P. Ricoeur, J. Ortega, J. Marías, J. Zubiri, G. Thibon, C.S. Lewis, etc.).

⁵⁶ Cfr. POLO, L., *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. X, Pamplona, Eunsa 2015; *La persona humana y su crecimiento. La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIII, Pamplona, Eunsa, 2015; *El hombre en la historia*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XVIII, Pamplona, Eunsa, 2019; *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIII, Pamplona, Eunsa, 2015; *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIX, Pamplona, Eunsa, 2017; *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015; *Epistemología, creación y divinidad*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXVII, Pamplona, Eunsa, 2015; *Itinerario hacia la antropología trascendental*, I y II, Serie B, vols. XXVIII y XXIX, Pamplona, Eunsa, 2021-2. Como introducción ordenada a esas obras de Polo se pueden consultar nuestros trabajos: *Antropología para inconformes*, Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012; *Antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 2013.

⁵⁷ “Señalaré que hoy en algunos ambientes se cultiva el personalismo. El tema de la persona no carece de defensores. Conviene decir que no trato de rechazar ni de rectificar esos planteamientos, sino tan sólo de marcar una distancia con ellos”. POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Pamplona, Eunsa, 2015, 32. “Persona humana y yo no son equivalentes: el yo es la versión de la persona hacia su propia esencia. De esta manera me aparto del personalismo al uso”. *Conversaciones*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXXIII, Pamplona, Eunsa, 2022, 585. Por su parte, el realismo antropológico tiene la impronta del metafísico, por lo que entiende al hombre como fundamento (sujeto, sustancia, base...), pero “El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre”. *Ibid.*, 101.

⁵⁸ En este mundo el cuerpo humano nunca llega a ser ‘esencia’, palabra que denota perfección; sí, para los salvados, tras la resurrección de los cuerpos: “Que el cuerpo no entre también en la esencia del hombre,

esas tres dimensiones con ‘vida recibida’⁵⁹, para el cuerpo humano, porque es la herencia biológica que recibimos de nuestros padres; ‘vida añadida’⁶⁰, para la esencia del hombre, porque consta de perfecciones que cada uno añadimos a lo largo de la vida –a la inteligencia (hábitos), a la voluntad (virtudes) y al yo (personalidad)–; y ‘vida íntima o personal’⁶¹, a la que también describe como ‘trascendental’⁶², porque trasciende todo el ámbito humano del disponer y porque trasciende hacia Dios; se trata del acto de ser que uno es. Pasemos ahora a aludir a algunas excepciones de antropológicas triádicas en la historia que amplían el usual modelo dual alma-cuerpo para describir lo humano.

c) *Excepciones medievales*. Un autor del s. IV, Dídimo el Ciego, al comentar uno de los pasajes paulinos del *Nuevo Testamento* distingue realmente en el hombre entre cuerpo, alma y espíritu⁶³. Por su parte, de todos es sabido que, en ese mismo siglo

es decir, que tenga que ver con el carácter no esencial del alma, sino con el carácter formal del alma, eso es consecuencia del pecado original”. POLO, L., *Conversaciones*, en *Obras Completas*, Serie B, Pamplona, Eunsá, 2022, vol. XXXIII, 299. Por tanto, superada definitivamente la situación del hombre caído, “el cuerpo resucitado es el que no está hecho de carne, sino que ha sido ascendido hasta el nivel del alma. Por tanto, está integrado ya en la esencia humana, cosa que el cuerpo de carne no está del todo”. *Ibid.*, 349.

⁵⁹ “La vida recibida es previa a la esencia humana, que la recibe y la eleva”. POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., 586, nota 63.

⁶⁰ “La vinculación del alma con el cuerpo es muy estrecha, precisamente porque el alma es vida añadida a la vida recibida. Solamente reforzándola o añadiéndose a ella, el alma recibe la vida que viene de los padres”. POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., 287. “La recepción de la vida recibida por la manifestación esencial puede llamarse también *esencialización* de la naturaleza”. *Ibid.*, 342. “La vida que depende de la persona se añade a la vida recibida de los padres. La inteligencia es una potencia espiritual no recibida de los padres”. *Ibid.*, 291.

⁶¹ A la que cabe llamar, sin más, ‘persona’: “La persona está en el orden del *actus ut esse*”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, IV, en *Obras Completas*, vol. VII, Pamplona, Eunsá, 2018, 452, nota 9. “La persona no es del orden del tener, sino del orden del ser”. *El hombre en la historia*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Pamplona, Eunsá, 2019, 128. “La persona es el *acto de ser* del hombre”. *La esencia del hombre*, en *Obras Completas*, vol. XXIII, Pamplona, Eunsá, 2015, 93. “La persona es el acto de ser”. *Ibid.*, 95 y 103.

⁶² “El ser extramental, incluido el acto de ser del universo, es sin duda trascendental. Pero como el acto de ser humano se distingue del acto de ser del universo, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos, sino precisamente antropológicos”. POLO, L., *Antropología trascendental*, ed. cit., 36. “La antropología trascendental es la doctrina acerca del co-ser humano o bien de la co-existencia. El hombre no se limita a ser, sino que co-es. *Co-ser* designa la persona, es decir, la realidad abierta en intimidad y también hacia fuera; por tanto, *co-ser* alude a *ser-con*. El ser que estudia la metafísica equivale a existir (por lo pronto, a persistir). La antropología no se reduce a la metafísica porque el ser humano es más que existir o ser, en tanto que co-ser o co-existir; y, por tanto, *ser-con*”. *Ibid.*, 42. “Los trascendentales personales también son superiores a los metafísicos”. *Ibid.*, 45.

⁶³ “Como una cosa es el alma y otra el cuerpo, así el espíritu es distinto del alma que, por razón de su posición, viene llamada de modo especial. Por lo cual pide que se conserve irrepreensible junto con el alma y el cuerpo, y sería increíble y blasfemo que el apóstol pida que el Espíritu Santo se conserve irrepreensible, pues no puede estar sometido ni a disminución ni a progreso”. DÍDIMO EL CIEGO, *Tratado sobre el Espíritu Santo*, Madrid – Buenos Aires – Bogotá – Montevideo, ed. Ciudad Nueva, 1997, n. 242, 163-4.

IV, tanto San Atanasio (¿-373) como los padres capadocios, o sea, San Basilio (¿-379), San Gregorio Nacianceno (¿-390) y San Gregorio Niseno (¿-396), distinguieron tanto en Dios como en Cristo entre sustancia (*ousía*) y persona/s (*hypóstasis*)⁶⁴. En el s. VIII es célebre la distinción entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ de San Juan Damasceno en su *De fide orthodoxa*⁶⁵. En la tradición medieval posterior, existe un documento en latín titulado *De spiritu et anima*⁶⁶, que unos atribuyeron a un autor anónimo conocido como Pseudo Agustín, y otros sostienen que pertenece a un tal Alcher, monje de Claraval del s. XII, al que se dirige Isaac de Estella cuando escribe su obra *Epístola de anima ad Alcherum*. Solo el título de ese trabajo ya es sugerente. Como se recordará, también Agustín de Hipona hablaba de intimidad personal, de búsqueda de Dios en la ella (*‘noli foras ire’*), del ‘itinerario’ íntimo que lleva hacia el ser divino; de la inquietud del corazón humano hasta que descansa en Dios⁶⁷. Estos textos llevan a pensar que, para el obispo de Hipona, la intimidad parece irreductible a la inteligencia y a la voluntad. Ocho siglos más tarde, Tomás de Aquino distinguió entre el alma y su ser y, obviamente, su ser no puede ser material, sino espiritual⁶⁸. Por otra parte, en este Doctor Común es patente la distinción (que tomó del Damasceno) entre ‘persona’ y ‘naturaleza’ humana⁶⁹.

En síntesis, algunos autores medievales distinguían realmente en el hombre entre ‘espíritu’ y ‘alma’, además del cuerpo; también entre ‘persona’, denotando por este concepto cada quién, y ‘naturaleza’, con el sentido de lo común humano.

d) *Excepciones recientes*. En el siglo XX, el 2º Scheler (periodo de 1912-21) defendió que la persona es irreductible a su yo o personalidad, siendo ambas dimensiones inmateriales; también que la persona es irreductible a sus actos. En esa misma centuria Nédoncelle, por influjo del anterior, mantuvo la distinción entre persona y naturaleza humana; con todo, la perfiló en menor medida que el pensador muniqués. Un poco después, V. Frankl, también por influjo del 2º Scheler, sostuvo dicha distinción real en el hombre; no obstante, afinó menos que el personalista

⁶⁴ Cfr. OCÁRIZ, F., MATEO-SECO, F.L., RIESTRA, J.A., *El misterio de Jesucristo*, Pamplona, Eunsa, 2010, 185 ss.

⁶⁵ Cfr. SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III (PG MG, 44, 985-988).

⁶⁶ Cfr. *De spiritu et anima*, Migne, PL., vol. 40.

⁶⁷ Cfr. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1.

⁶⁸ “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser, sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra”. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, ar. 1, ad 6.

⁶⁹ “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”. Sto. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3 co. “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. “La persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”. *De Potentia*, q. 2, a. 4 co. Es lo “subsistente espiritual”. *Ibid.*, q. 9, a. 4 co.

francés y, desde luego, menos que el pensador alemán. Por esas fechas, pero en ámbito teológico, J. Ratzinger, en su obra *Introducción al cristianismo*, marcó la distinción entre persona y alma, porque sostuvo que la persona, no el alma, sólo se puede explicar por referencia natural y constitutiva al Dios personal⁷⁰. En otro lugar añadió que persona denota ‘relación’ entre sujetos⁷¹, cosa que no la implica la noción de alma, porque esta dice relación a las potencias humanas a las que vivifica. En antropología se puede decir que el Aquinate bordó la descripción de la ‘esencia’ del hombre, pero dejó sin explorar el ‘acto de ser’ personal humano, asunto en el que se han centrado los descubrimientos más relevantes de L. Polo.

En suma, la distinción entre ‘persona’ y ‘alma’, la de ‘persona’ y ‘yo’, o la de ‘persona’ y ‘naturaleza humana’, aparece excepcionalmente en unos pocos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía.

3. Propuesta de avance

Como se ha indicado, los enfoques que ha recibido esta disciplina filosófica a lo largo de la historia del pensamiento occidental han sido mayoritariamente ‘duales’ (dualidad alma-cuerpo), aunque no han faltado ‘dualismos’ (alma *versus* cuerpo), ni tampoco los ‘monismos’ (o solo alma, o solo cuerpo). A ello cabe sumar que la trayectoria de algún autor ha ido del dualismo al monismo⁷². ‘Dual’ es el planteamiento de quien suele distinguir jerárquicamente en el hombre entre alma y cuerpo, pero admite la unión armónica entre ambas dimensiones humanas. ‘Dualista’, en cambio, el de quien sostiene una marcada oposición entre ambas

⁷⁰ “Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prósopon* significa ‘respecto’; la partícula *pros* significa ‘a’, ‘hacia’, e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina persona: ‘resonar a través de’; la partícula *per* (= ‘a’, ‘hacia’) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad”. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme, 1970, 149. Más adelante añade: “La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona... sino que la persona consiste en la referibilidad”. *Ibid.*, 152. Y más abajo agrega: “La relación se concibe como una forma primigenia de lo real, del mismo rango que la sustancia. Con esto es posible la superación de lo que hoy llamamos ‘pensar objetivado’; con esto se nos revela un nuevo plano del ser”. *Ibid.*, 153.

⁷¹ RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid, Ed. Encuentro, 1995, 61. En la misma línea, pero sin distinguir entre ‘persona’ y ‘alma’ en el hombre, R. Guardini escribió en su último trabajo: “Se puede entender al hombre no como algo cerrado que vive y se apoya en sí mismo, sino como alguien cuya existencia consiste en una relación: de Dios, hacia Dios. Esta relación no es algo secundario sobreañadido a su ser, de forma que también sin ella pueda seguir existiendo, sino que en ella se apoya su ser”. GUARDINI, R., *Quien sabe de Dios conoce al hombre*, ed. PPC, Madrid, 1995, 155.

⁷² Cfr. nuestro trabajo: *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 3013.

dimensiones (ej. Platón, Descartes). 'Monista', por su parte, el del quien considera que el yo es exclusivamente una de esas dos dimensiones: o solo alma: espiritualismo (ej. algunos pasajes de Agustín de Hipona), o solo cuerpo: materialismo (ej. Marx, Nietzsche, Freud...).

Nuestro planteamiento antropológico no es ni monista ni dualista, sino en primer término 'dual', pues admite que el hombre está compuesto de alma y cuerpo. El alma está conformada, a su vez, por la raíz activa e inmaterial de todas las potencias humanas y por las dos facultades inmateriales -inteligencia y voluntad-. Por su parte, el cuerpo está compuesto de variadas funciones, movimientos, facultades orgánicas, tendencias apetitivas y sentimientos sensibles o emociones. Dicha dualidad conforma lo común de los hombres. Sin embargo, nuestro planteamiento es inconforme respecto del precedente, pues considera que la 'persona' humana que cada quién es, es decir, el 'acto de ser' personal novedoso e irrepetible, es superior e irreducible a ambas dimensiones humanas: a su alma y a su cuerpo.

Las antropologías al uso se centran en la exposición de lo común de los hombres, pero no inciden en lo novedoso, radical, trascendental, irreducible, el cada quién, la 'persona', que es superior a lo común del género humano. El 'ser' no se reduce al 'tener'. El tener humano es inmaterial y corpóreo. El ser es la persona, la cual es espiritual; aquello que esta tiene o de lo que dispone es su alma y su cuerpo. El fin de la persona no es ni el crecimiento en humanidad de su alma ni la mejora orgánica de su cuerpo, puesto que cada persona es una relación distinta respecto de Dios, su origen y destinatario, pues solo un ser personal puede dar el ser personal y sólo en él cada persona humana puede alcanzar enteramente su sentido personal.

Se admiten, por tanto, tres dimensiones distintas en el hombre: la corpórea, a la que cabe denominar 'naturaleza humana'; una intermedia que es inmaterial, a la que llamaremos 'esencia del hombre' conformada nativamente por dos dimensiones potenciales -inteligencia y voluntad- y una activa -la raíz del alma-; y la superior que es nativamente activa, a la que designaremos como 'acto de ser' personal. Las tres son susceptibles de crecimiento o de disminución, sólo que el crecimiento del cuerpo es limitado, el de la esencia es potencialmente irrestricto, y el del acto de ser es activamente irrestricto, a menos que la persona rechace libremente ser la persona que es y está llamada a ser.

Lo que precede implica distinguir, en lenguaje bíblico, además del cuerpo (*basar* o *sarx*), entre 'alma' (*néfesh*) y 'espíritu' (*ruah*), o en terminología moderna, entre 'yo' o 'personalidad' y 'persona'. Sabemos cómo es nuestro yo, porque somos nosotros los que lo vamos formando (madurando, personalizando), pero conocemos

escasamente quien somos como persona, porque esta no es un invento nuestro, sino divino. Pues bien, la felicidad personal responde a este último saber, no a los precedentes. Por tanto, hay que intentar desvelar ciertas claves que, sin descuidar el conocimiento de las otras dimensiones humanas, nos permitan alcanzar la felicidad personal.

Las dimensiones del cuerpo humano (funciones vegetativas, movimientos, sentidos, apetitos, emociones) son *de* la persona, *no* la persona. Las dimensiones del alma humana (inteligencia, voluntad, personalidad o yo) son *de* la persona, *no* la persona. Con las manifestaciones de las dimensiones humanas corpóreas y anímicas el hombre conforma la familia y la educación, la sociedad, el lenguaje, el trabajo, el descanso, la cultura, la técnica, la empresa, la economía, la historia, etc. Todas esas facetas son humanas y una antropología integral debería dar cuenta de ellas. Pero todas ellas son *de* la persona, *no* la persona.

Lo que precede indica que ‘hombre’ no equivale a ‘persona’ (todos los hombres son persona, pero no todas las personas son hombres⁷³). En consecuencia, lo común humano es insuficiente para describir a una sola persona. Al estudio de lo común humano –orgánico e inmaterial– cabe llamarlo ‘antropología filosófica’. Pero cada persona es superior e irreductible a lo común de todos los hombres (por eso la entera sociedad está en función de una única persona, no al revés). Además, como no existen dos personas iguales, no cabe constituir una disciplina a la que quepa denominar ‘personología’. Pero como se pueden descubrir en la intimidad de todas las personas unas perfecciones puras (sin mezcla de imperfección) y activas que, siendo distintas en cada una de ellas, no pueden faltar a ninguna, pues de faltarles no serían personas, a tales perfecciones su descubridor, Leonardo Polo, las denomina ‘trascendentales personales’.

Si los trascendentales personales se descubren en la intimidad personal humana, y si se logran exponer, a esa antropología de alto alcance se la podría llamar de diversas maneras: ‘antropología personal’, porque está centrada en lo más relevante del hombre, la persona; ‘trascendental’, porque la persona trasciende lo común de los hombres y porque tales dimensiones trascienden hacia el Dios pluripersonal; ‘radical’ porque versa sobre la raíz o lo más activo del ser humano; ‘espiritual’, si se toman espíritu y persona como sinónimos; ‘de la intimidad’, porque estudia lo íntimo de cada quién; ‘del acto de ser humano’, si se admite la distinción real tomista ‘*actus essendi-essentia*’ y se logra perfilar en antropología.

⁷³ Los ángeles y las personas divinas son personas, pero –salvo Cristo– no son hombre.

Las precedentes denominaciones son inusuales, pero no conviene olvidar que esta antropología tiene un enfoque peculiar, tan certero como olvidado a lo largo de los siglos del pensamiento occidental, a saber, que estudia y trata de explicar lo humano en orden a desvelar progresivamente el ser novedoso e irrepetible que es cada 'persona' humana, la cual es constitutivamente abierta al ser divino; cada una, una relación distinta respecto de él. Pues bien, cabe sostener que este tipo de antropología es la que mejor casa con lo que manifiesta del ser humano la revelación sobrenatural⁷⁴, y ello por dos motivos: uno, porque si la persona humana está constitutivamente abierta a Dios, desde él se conocerá en mayor medida que desde sí, desde los demás o desde lo inferior, y como a ese esclarecimiento contribuye la revelación, *ergo*...; otro, si la persona humana está abierta a Dios, desde ella se podrá conocer mejor al Dios pluripersonal, a lo que también añade, obviamente, la revelación. Por esto cabe proponerla no solo para avanzar en antropología, sino también en teología. Pero como la libertad personal es una nota ineludible en las dos disciplinas (libertad personal que es irreductible a libertad la moral y a la pragmática –al 'libre albedrío' clásico–), esta propuesta es de libre y personal aceptación.

Conclusiones

Las podemos sintetizar en las tres siguientes:

1ª. *El modelo dual de alma y cuerpo ha sido el común en la historia de la antropología en sus 4 periodos.* a) Así fue en los grandes socráticos de la filosofía griega clásica, que dieron más relevancia a la razón que a la voluntad, y dentro del conocer, al *noûs* (intelecto agente según Aristóteles) que al *lógos*. b) Así fue en los grandes pensadores medievales, en especial los del s. XIII, quienes, a distinción de los griegos, dieron más protagonismo a la voluntad buscando equilibrarla con la razón (San Alberto, Sto. Tomás...), sin dejar por ello de sostener que el intelecto agente es superior al posible. c) Así fue en la filosofía moderna, a pesar de que unos fuesen voluntaristas (Escoto, Ockham, Descartes, Kant...) y otros racionalistas (Espinoza, Leibniz, Hegel...). d) Y así ha sido en la contemporánea, a pesar de que buena parte de sus representantes han sido voluntaristas (Peirce, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein...), mientras que otros han albergado una concepción generalizante de la noción de 'persona' (Buber, Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri...).

2ª. *El modelo tripartito humano de cuerpo, alma y espíritu, o bien entre cuerpo, yo o personalidad y persona, o entre naturaleza humana corpórea e inmaterial y persona espiritual, ha sido excepcional a lo largo de la historia de la antropología.* a) Aparece en la

⁷⁴ Cfr. nuestro trabajo: *Teología para inconformes*, Madrid, Rialp, 2019.

Patrística (Dídimo e Ciego, San Atanasio, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno, San Juan Damasceno) y en otros autores medievales (San Agustín, Sto. Tomás). b) Está en pocos filósofos y teólogos recientes (el 2º Scheler, Nédoncelle, V. Frankl, L. Polo, Ratzinger).

3ª. Se propone cambiar el modelo dual por el triádico para explicar mejor al hombre, porque en lo inmaterial humano cabe distinguir dos dimensiones jerárquicamente distintas, unas potenciales y otra activa. A las primeras cabe encuadrarlas en la 'esencia' del hombre; a la segunda, en el 'acto de ser' o 'persona'. Y ambas son distintas de la 'naturaleza' corpórea humana. Con Polo, a esta cabe denominarla 'vida recibida'; a la intermedia, 'vida añadida' y a la superior, 'vida personal, íntima o trascendental'. Se considera que esta propuesta triádica es más acorde que la dual con la revelación y la teología.

* * *