

SOBRE EL ALMA Y SU CUERPO

1. INTRODUCCIÓN

Nada más estimulante para quien halla su deber y su gozo en el leer que encontrar el trabajo fino e inteligente de alguien que concreta la obra de su lectura en términos de síntesis, de servicio y para la comprensión de uno de los temas más arduos y urgentes para el hombre: el hombre mismo¹. Este trabajo cumple así una empresa mayor: reunir y desposar en la inteligencia dos temas que —por muy comprensibles razones— la llamada modernidad no sólo distinguió, sino que separó y empujó a una deriva que continúa hasta hoy. Estamos, en suma, ante el noble y viejo propósito de la razón cuando ésta quiere conocer: *conjugar*. Estamos ante lo que el Dr. Abelardo Pithod llama «un programa», es decir, un esfuerzo generoso y lleno de cautelas en una tarea connaturalmente abierta a la atención y al esfuerzo de cada posible lector para completarlo. Todo ocurre como si en el intento por alcanzar la verdad sinfónica que corresponde a la realidad siempre misteriosa del hombre, cada acto de lectura y de síntesis apelara desde sí mismo a su armónico en una solidaridad viviente de la inteligencia, la armonía y el rigor.

El plan de la obra traduce un *itinerario*. Éste comienza con una *fenomenología del hecho psíquico* (cap. I), la cual se prolonga connaturalmente en *una consideración filosófica del ser del hombre* (cap. II). Desde allí, el autor nos invita al examen elemental de las *bases biológicas de la vida humana* (cap. III). Inmediatamente después, *las bases sociales* (cap. IV). Encuadrada de este modo, la *vida humana* puede ser estudiada ahora en relación con dos grandes temas a saber: *la sensibilidad y la afectividad* (cap. V). Por último, esta *vida humana* se examina en su dimensión superior, aquella que precisamente comprende las operaciones de la inteligencia y de la voluntad en el contexto de la realidad de *la persona* y, entonces, del espíritu y del amor, (cap. VI). Llegados aquí, el autor nos propone el estudio de *los aspectos no conscientes de la vida psíquica* (caps. VII y VIII); y concluye el itinerario con la presentación del *objeto formal de la psicología* (cap. IX). Todos los capítulos van acompañados de apéndices y notas, que en cada caso actualizan y enriquecen el tratamiento de los temas de estudio. Sobresalen por su interés los caps. VII y VIII, dedicados a la consideración de *lo no consciente en el hombre* con un revelador subtítulo: *Para una revisión de la teoría del inconsciente*, y, por otra parte, *El trasfondo no consciente de la vida moral*.

Nuestro tiempo tiene necesidad imperiosa de un saber que aspire consciente y determinadamente a la síntesis y que, por lo mismo, renuncie a la pretensión de construir *un sistema*, en lo que esta expresión puede proponer como la realidad de un absoluto cerrado sobre sí mismo. La alternativa útil a la fragmentación y aun a la entropía en los conocimientos sobre el hombre, no puede ser una construcción quizá monolítica, pero ciertamente insignificante. Ahora bien, la obra penosa de la síntesis es posible a partir de una cierta *interpretación* de la realidad. En nuestro caso, se advierte con asombro renovado el prestigio y la eficacia de aquella interpretación

¹ Nos referimos al bello libro del Prof. Dr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires 1994, 323 pp.

de la realidad que, desde los griegos y de manera ejemplar en Santo Tomás, consiste en que *la inteligencia, dócil, se deje medir por la realidad, por toda realidad*. Esta decisión es esencial cuando se trata, precisamente, de la realidad del hombre.

2. UN SABER PECULIAR: LA PSICOLOGÍA

El saber del hombre, cualesquiera sean las inevitables limitaciones que introduzcan las llamadas *ciencias humanas*, y, entre ellas, la psicología, es absolutamente peculiar. En efecto, se trata de una situación epistemológica en la que el objeto del conocimiento —el hombre— puede ser experimentado interiormente por el sujeto del conocimiento, porque coincide con él. De tal manera, dicho saber será siempre no sólo una *vivencia*, sino lo que es más: *una vivencia completamente significativa*². Para decirlo con las palabras más simples, pero no por eso menos exigentes, *el saber del hombre es interior*. Y a causa de la crisis sucesiva de ciencias extremadamente prestigiosas, hoy es preciso añadir que *el saber del hombre es rigurosamente interior*³.

Pero, ¿cómo sería posible alcanzar un cierto conocimiento del hombre dejando a un lado aquello que, precisamente, el hombre es, a saber: *psique*? La tarea de este programa será la de presentar *lo psíquico* en su *aparecer* o, en términos técnicos, proponer una fenomenología de lo psíquico en sentido amplio. Aquí cabe una primera observación, que, más allá de su modestia, tiene una enorme importancia. A partir del siglo XVII, y particularmente de Descartes, estamos más o menos habituados a considerar la existencia de ciertas cosas como propias de lo que se llama *psique*, y otras cosas propias de lo que se llama *cuerpo* y, en todo caso, estamos acostumbrados —por lo menos en el lenguaje— a separarlas. La tradición científica sobre el conocimiento del hombre —desde Aristóteles hasta Santo Tomás— enseña que un buen número de operaciones que hallamos en el hombre son operaciones del compuesto, es decir, del alma y su cuerpo⁴. Frente a la distinción y separación del alma y del cuerpo, el modelo epistemológico y metafísico de la filosofía de Santo Tomás nos ofrece una «con-causalidad formal-material, que es psíquica y orgánica al mismo tiempo»⁵.

Esto resulta particularmente útil para pensar el orden complejo de los fenómenos psicosomáticos que caracterizan un capítulo decisivo en la historia de la medicina contemporánea, el de la medicina psicosomática, particularmente evidente después de la Segunda Guerra Mundial, donde el paciente se queja habitualmente de *trastornos funcionales*: úlceras gastro-duodenales, hipertensión emotiva, etc. La *con-causalidad* aristotélico-tomista sirve para interpretar la totalidad del fenómeno psicosomático y, de paso, evitar ciertos extremos en la interpretación *psicogénica* o *existencial*, ya que, como enseñaba el viejo Estagirita, se trata de comprender que en el dispositivo intelectual propuesto prima la experiencia de la *unidad* y, entonces, lo que hay

² Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 3.

³ Aquí resultará siempre útil distinguir entre el indispensable y universal rigor que afecta a todo conocimiento científico que merezca este nombre y, por otra parte, la posible exactitud cuantitativa que concierne sólo a algunos tipos de conocimiento científico y siempre dentro de ciertos límites.

⁴ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima* II 2: «El alma es el acto primero de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia».

⁵ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 6.

es el *acto único de una doble causa*, causas que son recíprocamente causas: alma y cuerpo⁶.

El Dr. Pithod muestra el aparecer de lo psíquico y su causalidad propia en una serie de casos ejemplares: a) privación materna; b) enfermedades psicósomáticas; c) memoria e inteligencia; d) moral y psique. En este último caso se insiste —con razón—, a través de prestigiosos terapeutas, en el hecho de la unidad e imbricación de lo psíquico en el orden complejo del viviente que es el hombre. En el testimonio de Henri Baruk y de Viktor Frankl, esta unidad y sinergia aparecen de manera dramática en la realidad del hombre enfermo y en su curación. En este sentido, las palabras de Frankl respecto al relato que él mismo hace de una paciente son ejemplares: «Yo quisiera ser médico de almas, no para un *mecanismo psíquico corrompido*, ni para un *aparato* psíquico en ruinas, ni para una máquina desecha, sino sólo para lo humano en el enfermo que se halla detrás de todo ello, y para lo espiritual en el hombre que está por encima de todo ello»⁷.

Una primera conclusión se impone: el hecho de lo psíquico es *indisociable* de la realidad que constituye el cuerpo de los vivientes en general y, de un modo particular, del cuerpo de ese viviente que es el hombre. Si esto es así, entonces habrá que abandonar todo *dualismo* para pensar la condición concreta según la cual existe el hombre, distinguiendo y no separando en él, por un lado, el cuerpo como lo puramente biológico y material y, por otro, el alma, lo psíquico, como lo puramente mental. En el hombre podemos pensar *lo psíquico como «algo del cuerpo» viviente*, tal como enseñara Aristóteles. Abandonar el *dualismo* en la consideración de aquellos co-principios y con-causas que constituyen al hombre permite no ceder al *prejuicio monista* que reduce lo viviente del hombre, sea a lo material-orgánico, sea a lo psíquico entendido como la conciencia o razón.

Quizá convenga recordar, una vez más, que cuando se intenta alcanzar un cierto saber del hombre —cualquiera sea su especificidad epistémica y metodológica— no se puede prescindir completamente de la riqueza y sabiduría de las palabras. En efecto, ¿cómo pretender saber algo del hombre a través de alguna ciencia humana si, *por principio*, se da dejado a un lado la palabra *hombre*. La palabra *hombre* evoca dos direcciones: aquella que según el orden del *humus* se *enraíza* abarcando todo lo mineral y lo vegetal, y aquella otra en la que, precisamente, respetando su *ser planta*, se abre a lo celeste y a lo alto —que es lo mismo que decir vuelo— y, entonces, a la mirada hacia lo alto. De allí que en la realidad de la palabra *hombre* re-suenen sinfónicamente *homo*, *humus*, ἄνθρωπος (*aná-tra-ops*=mirar hacia la altura) en los términos vivientes y solidarios que entretujan las lenguas diversas y la metafísica común. Quizá de este modo elemental fuera posible comprender que una buena parte de la inteligibilidad de nuestro ser está, cierta, en las palabras que nos *nombrian* y que, además, una buena parte de la inteligibilidad de nuestro destino está también en esas mismas palabras que nos dicen no sólo lo que somos, sino lo que *podemos* ser si queremos ser fieles, a saber: *raíz* y *vuelo*. Pero, por otra parte, en la palabra *hombre* resuena también la exigencia de la realidad de la comunidad humana, sin la cual ningún hombre puede vivir en sentido pleno, ya que aun el anacoreta experimenta a-

⁶ Cfr. A. PITHOD. *El alma y su cuerpo*, ibid.

⁷ V. FRANKL, *Teoría y terapia de la neurosis*, Gredos, Madrid 1964, pp. 31 y 42, cit. por A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 8 nota 8.

pasionadamente su vocación a la soledad para el bien de la comunidad de los hombres. El hombre es un ser social porque la sociedad, más que subsidio para sus graves y diversas necesidades, es la *matriz* que lo configura humanamente. Luego, «la vida psíquica del viviente (hombre) aparece como unidad sinérgica con su biología, pero esta unidad está en el hombre social y culturalmente pautada y abierta, por arriba, hacia la trascendencia, por virtud del espíritu, un espíritu [...] profundamente encarnado»⁸.

La psicología, en cuanto se presenta en la historia como ciencia del viviente peculiar que es el hombre, no puede renunciar a *dar cuenta*, justamente, de su gran tema, a saber: *el alma y su cuerpo*. Y como siempre, al pretender asumir su tarea en términos de destino epistemológico, la psicología tendrá que hacer una exégesis adecuada del significado del alma en los términos universales en que la propone la tradición y puede asumirla el saber de nuestro tiempo. Está claro que para los antiguos hablar del alma era hablar de algo no sólo racional, sino de algo evidente. Ellos entendían por alma un principio vital, una fuerza vital y, al mismo tiempo, eran capaces de discernir la experiencia de la autorregulación de dicha fuerza y de su equilibrio correspondiente con un *medio* de una enorme complejidad. En esta óptica es posible asombrarse hoy ante la *performance* admirable de un paramecio que existe teleológicamente sin quebranto para su identidad y su capacidad de reproducirse a sí mismo cada ocho horas. Finalmente, ellos —los antiguos— fueron capaces de concebir a la $\psi\upsilon\chi\eta$, al alma, como *principio inmaterial* de las operaciones vitales de los vivientes en general, y del hombre en particular. Aquí hay una profunda intuición metafísica que atraviesa toda la física griega hasta Aristóteles inclusive, y ésta consiste en afirmar que el *principio* de todo lo que nosotros llamamos material y, aún, *material-viviente* no es algo material sino, precisamente, *inmaterial*. Pero, insiste el Dr. Pithod, decir inmaterial es aquí decir $\psi\upsilon\chi\eta$, alma; no *espíritu*: «No todo lo inmaterial es *espiritual*»⁹.

Cada momento decisivo en la historia establece una relación característica con un conjunto de palabras *elementales* que, en razón de este mismo carácter, la tradición ha mantenido en el campo de la atención fina y fiel. Cada momento decisivo de la historia también establece un régimen particular de aceptación o de rechazo alérgico a ciertas palabras. Este régimen obedece a ciertas condiciones históricas que, en suma, determinan lo que suele llamarse una época. Nuestra época rechaza, de manera general, *oír hablar del alma*. Y esto porque, inmediatamente, la asocia a un contenido y a un destino espiritual, a una cuestión teológica. Por otra parte, nuestra época se constituye científicamente a partir de *una cierta idea de la razón*, la cual insiste en afirmar que lo propio del hombre está en su *radicación* en la pura inmanencia de su condición humana histórica y, por tanto, *sin* una apertura genuina —desde la razón— hacia la realidad del *espíritu* y la de sus exigencias correspondientes en el orden de la humano. Las ciencias —incluidas las ciencias más formales— guardan una relación profunda con el modo de ser de la historia en la cual nacen y se desarrollan. Esto vale aún para el caso de la lógica o de las matemáticas. Ahora bien, este modo de ser de la historia no es ninguna fatalidad cósmica, sino, mucho más mo-

⁸ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 9.

⁹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 12 nota 19.

destamente, un modo de ser — posible — del hombre en la historia; así se podría inferir, según el Dr. Pithod, que la relación entre la ciencia actual y el hombre de hoy configura lo que él llama la *coyuntura* de la ciencia actual. Esto vale para la psicología en cuanto ciencia de nuestro tiempo. Está claro, además, que la relación mencionada (ciencia-hombre histórico) es una relación social y, por lo mismo, interactiva. Esta afirmación resulta extremadamente interesante, porque nos permite comprender que las *sucesivas crisis* de las ciencias, además de su carácter epistemológico y metodológico intrínseco, poseen un carácter *antropológico*, y en este sentido *nos muestran a nosotros mismos* en los términos de una estructura — la ciencia — rigurosamente objetiva, pero inevitablemente histórica. Veamos esto mismo en resumen. Los *iluministas* creyeron honestamente que la ciencia y su desarrollo harían — por fin — un *mundo feliz*. Ocurrió que las ciencias progresaron, pero el hombre no progresó, y la cantidad de poder que comenzó a tener a su disposición lo hizo más terrible aún. La Primera Gran Guerra mostró la trágica separación entre nuestro saber — que es nuestro poder — y la excelencia ética de nuestra condición humana. La Segunda Guerra Mundial mostró — si cabían dudas — a qué extremos podía llegar una ciencia sin conciencia éticamente ilustrada y disciplinada en el horror que el hombre podía fabricar para sí mismo. La Segunda Guerra Mundial y las otras que le han sucedido a una escala afortunadamente menor, han puesto en crisis el presupuesto básico de una cierta idea de la razón humana, según el cual los fines racionales se obtienen con medios igualmente racionales, ya que nadie puede dudar de la racionalidad de las ciencias y de las tecnologías actuales, y nadie puede dudar tampoco del uso absolutamente irracional que puede darse de ellas en términos de destrucción de la tierra y del hombre. A una ilusión sobre una cierta idea de la razón le sucede ahora una cierta *des-ilusión*.

Entretanto han ido cayendo también una serie de *mitos* generados por aquella idea de la razón, y entre ellos los *materialismos* de diversa observancia, así como el culto al análisis y sus interpretaciones universales. Entretanto, también al ritmo de diversas *revoluciones*, el hombre se ha ido configurando cada vez más como *anónimo*, como una existencia que en su acto más propio no reconoce su propio nombre, su propia realidad, su propio destino. Más aún, un determinado proceso histórico-cultural y una visión sistémica hacen posible hablar hoy de la realidad de la *tecnociencia* con un carácter *cuasi* evolutivo y ciertamente universal, cuyo rasgo antropológico unánime en la realidad la interpretación es el *consumo*.

En esta coyuntura — como la denomina el Dr. Pithod — hay que plantear la cuestión de las ciencias humanas en general y de la psicología en particular, y, en este sentido, también, preguntar si dichas ciencias humanas ayudan al hombre a alcanzar el núcleo intangible de su propia realidad: *lo humano del hombre*, o si, por el contrario, las ciencias humanas, de una manera consciente y totalmente deliberada *colaboran* en el proyecto de *abolición del hombre*. La respuesta, además de particularmente difícil, es particularmente grave. Un cierto racionalismo peculiarmente ahistórico, más allá de sus apariencias, nos ha educado para considerar a nuestra idea y nuestra experiencia de la razón y de las ciencias en términos de destino. Por otra parte, el hombre contemporáneo, en medio del proceso de anonimato mencionado antes, no cesa de recurrir a las ciencias, y esto quiere decir que no cesa de presentarle sus *reclamos*. Parece que éstos pueden reducirse a tres. El primero: más allá de una sensación suficientemente generalizada de agobio frente al tipo de exigencias que genera

la tecnificación creciente e irrefrenable de la existencia humana, *el hombre contemporáneo sigue reclamando más tecnología para alcanzar la prometida liberación*, y esto mismo en términos de *recetas inmediatas, de procedimientos eficaces*, sin que importe demasiado su fundamento teórico —si es que hay uno— o sus consecuencias éticas. En este punto hay una profunda coherencia entre el modelo de las ciencias y las tecnologías que convergen en la tecnociencia: la *operación* y lo que espera el hombre agobiado por los excesos tecnológicos del mundo en el que tiene que vivir y ajustarse indefinidamente: un saber *operativo*. La observación más simple y menos profesional advierte en este hombre dos síntomas inequívocos: la pérdida de la interioridad y la pérdida de la identidad. En suma: una profunda y extensa *alteración* que perturba la experiencia del *sí-mismo-personal*.

El segundo reclamo es el de la *incomunicación* y, por tanto, la enorme dificultad que halla este hombre para vivir espontáneamente en comunidad. El hecho de que se insista de tal manera en la necesidad del diálogo y de la comunidad en el lenguaje habla claramente de su ausencia en la realidad. En aquellas comunidades que viven como tales no se habla de diálogo y de comunidad, se está demasiado ocupado en realizarlo en la existencia. En cambio, en ciertas megápolis miles de personas *se pierden* sin que muchas veces sea posible encontrarlas nunca más, ni saber nada acerca de sus vidas. Esto ha sido posible —entre otras razones— por una pérdida de *escala humana* de la ciudad y por un estilo de vida de tal manera centrado en la necesidad de competir para sobrevivir que ha puesto como paradigma de la naturaleza humana: el mercado. El hombre actual le pide a la psicología que lo ayude a reencontrar su capacidad de comunicación, pero no siempre a través de un largo proceso de maduración personal conducido terapéuticamente, sino, ante todo, como un procedimiento rápido y eficaz, a la manera de la *fast-food*. El tercer reclamo es terapéutico. En este punto, la expectativa, en general, sigue siendo tecnológica, ya que pacientes que se dirigen al terapeuta quieren un alivio para su situación sin cambiar de situación ni de proyecto de vida. Y habrá que recordar que la técnica se ha concebido como un alivio para la gravedad onerosa de ciertas tareas en la existencia.

Por su parte, la psicología como ciencia presenta una enorme diversidad de escuelas y direcciones metodológico-teóricas que han terminado por ser reconocidas como partes o sectores de la psicología. Disciplinas tradicionales como la psicología experimental han estallado en un proceso acelerado de especialización particular. Este polimorfismo no implica necesariamente algo totalmente negativo. Las grandes separaciones entre una psicología *científica* y otra *antropológica* o *filosófica*; la pluralidad de las escuelas psicoanalítica, conductista, estructuralista, funcionalista, personalista, behaviorista, gestáltica, etc., pueden ser vistas hoy en día en su conjunto y, entonces, en la posibilidad de corregir no pocos errores y aun carencias. El hecho cierto es la falta de *unidad* de la psicología. La esperanza de lograrla es hoy más rica que antes, precisamente, por la experiencia de toda esta diversidad y por la presencia de ciertas líneas de sentido que se dibujan cada vez con más firmeza. Entre ellas, el Dr. Pithod elige y subraya la que deja a un lado todo *reduccionismo* como alternativa válida para configurar hoy la síntesis de la psicología o, mucho más modestamente, alguna de sus direcciones interpretativas¹⁰. El carácter peculiar del saber en que la

¹⁰ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, apéndice II, p. 18. El autor considera al reduccionismo como

psicología consiste tiene que ver con la situación en la que, precisamente, se da la psicología en cuanto ciencia. En efecto, citando un estudio memorable de Charles DeKoninck¹¹, el Dr. Pithod recuerda que «la vida es ante todo conocida en la conciencia del ejercicio de sus operaciones»¹². Pero, señala inmediatamente el estudioso argentino: «Ésta vivencia a la que alude DeKoninck no constituye el objeto de la psicología»¹³. La psicología, en cuanto ciencia, parte de la experiencia interna del vivir y es cierto que esta experiencia nos llega de un modo inmediato e irrefutable. Es cierto, también, que la psicología en cuanto ciencia ha de volver continuamente a dicha experiencia ordinaria. Lo que no es cierto es que la psicología tenga por objeto propio aquella vivencia o conciencia de que vivimos. Más aún: «La sustancia viviente es más que la conciencia o la vivencia de sus actos»¹⁴. «Vida y vivencia no se identifican»¹⁵.

La psicología en cuanto ciencia del viviente que es el hombre no podrá prescindir de la mencionada experiencia interna pretextando *objetividad*, ya que entonces su caso sería análogo al del «ciego de nacimiento que estudiase los colores». Éste podría sin duda «comprender la óptica que define los colores por medio del ángulo de refracción en un prisma, pero el sensible propio, el color, que es el objeto de la vista, le sería desconocido»¹⁶.

Por otra parte, la psicología en cuanto ciencia del alma —como querían, con razón, los antiguos— «es muy cierta en cuanto que cada uno siente en sí mismo que tiene un alma y que las operaciones del alma se hallan en él», según enseñaba Santo Tomás, pero el mismo santo doctor se apresuraba a señalar que «en cuanto a saber lo que es el alma, es muy difícil». En suma, en estos términos la psicología se presenta como una ciencia muy cierta a partir de la experiencia, en la que se origina, y muy oscura en razón de su objeto mismo. Veamos esto a través de un ejemplo sencillo. Sea el caso de alguien que piensa; cuando esto ocurre, dicho alguien *sabe* que piensa, pero *lo que se le ofrece al pensar es nada mas que el objeto de su pensamiento; no su acto de pensar y mucho menos el pensar en general*. Santo Tomás enseña la evidencia misma, a saber: si los actos del alma se presentan como oscuros, cuanto más oscura aparecerá el alma en tanto principio de dichos actos¹⁷. La conclusión se impone: el objeto de la psicología no puede situarse en los presuntos datos inmediatos de la conciencia. Si esto es así, también aparecerá como perfectamente inútil la agria disputa entre quienes han querido imponer un pretendido método introspectivo o quienes, por otra parte, han querido hacer lo mismo con el pretendido método objetivo, y en ambos casos con un carácter excluyente¹⁸.

«uno de los enemigos mayores de una verdadera psicología humana».

¹¹ Cfr. CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», prefacio al libro de S. CANTIN, *Précis de psychologie thomiste*, Éd. de l'Université Laval, Québec 1948, p. XIII.

¹² *Ibid.*

¹³ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 162.

¹⁴ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, *ibid.*

¹⁵ PH. LERSCH, *Estructura de la personalidad*, Scientia, Barcelona 1968, p. 16. El autor se opone a Klages, quien identificaba sustancia viviente y conciencia.

¹⁶ CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», en S. CANTIN, *op. cit.*, p. XIV.

¹⁷ Cfr. *De verit.* q. 10 a. 8 ad 8um in contr.

¹⁸ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 164. El autor explica (nota 13) que introspección y extropección no son métodos científicos porque no versan sobre lo universal. En este sentido los únicos méto-

Aquí es, justamente, donde se puede apreciar el aporte de la interpretación tomista al *impasse* que presenta la determinación del *objeto* de la psicología. El Dr. Pithod escribe sobre este particular: «Nuestra afirmación se basa en lo alcanzado en su manifestación más significativa por la experiencia interna, y a partir de esta experiencia (única y originaria, que es la experiencia de estar vivos), toma sentido toda manifestación externa de vida; pero aquélla no es el objeto de la psicología. En cuanto sea ciencia, la psicología aborda el objeto *en sus causas*, pues toda ciencia procede del mismo modo: *por las causas*. Las causas que la psicología busca no dependen de que el objeto sea o no sea alcanzado vivencialmente. La significación es necesaria para la constitución del "dato" psicológico en cuanto experiencia, pero no como ciencia [...] Podemos decir, pues, que el objeto de la psicología es la *sustancia viviente*, con lo cual, si no decimos todo, al menos adelantamos algo [...] Si es ciencia, la psicología procede por las causas y su función no se limita a la observación, descripción y ordenamiento de los fenómenos; por tanto, mal puede limitar su objeto a lo observable, sea por experiencia interna o externa, con lo cual la polémica de los métodos pierde su sentido. Más todavía. Es cierto que la accesibilidad vivencial de sus objetos convierte a la psicología en un saber muy peculiar, dotado de certezas que ningún otro saber posee, pero esta misma e ineludible referencia a la experiencia psicológica o vivencia adolece del inconveniente apuntado: es oscura. *Lo que se me da en el acto psicológico de modo realmente inmediato no es el acto, sino su objeto*¹⁹, debido a la intencionalidad del hecho psíquico. La reflexión que puedo hacer sobre mis actos interiores no los alcanza a todos, ni llega a sus principios»²⁰. Y más adelante añade: «Lo que se me da cuando pienso no es el pensamiento, sino el objeto pensado, e *in obliquo*, el acto de pensar»²¹.

La psicología en cuanto ciencia conoce por las causas, pero en ella ciertas causas o principios sólo se conocen en sus efectos. En suma: no se dispone de una experiencia directa del alma en cuanto causa o principio, sino de sus operaciones. La psicología en cuanto ciencia, lo será si llega a ser ciencia de *todo el hombre*, y esto quiere decir que deberá abarcar la vida perceptible y la no perceptible, la vida vegetativa, la vida animal y la vida espiritual, a través del doble testimonio de la experiencia interna y externa. La pregunta es: *¿cómo?* La respuesta se halla en el gran principio tomista según el cual se produce la asunción de las formas inferiores por las formas superiores. De tal manera, lo vegetativo se hace de algún modo sensitivo por participación en la animalidad. El sentido de nuestra experiencia interna —por más oscura y difícil de formular que ella sea— es irrenunciable si, como conviene, queremos hacer ciencia de la *psique*, es, decir psicología. El caso de la vida vegetativa interesa por su dificultad. Más allá de la posible interocepción, de la endotimia y de lo que algunos llaman avisos estimativos, ocasionales, señales o alarmas, que *pueden* ser percibidos por el hombre actual, aunque su experiencia sea incomparable con la de los hombres primitivos; la vida vegetativa, relativamente clausa, tampoco queda ce-

dos científicos son la inducción y la deducción, y, en las ciencias probabilísticas, los razonamientos dialécticos. Aquéllos son simples procedimientos de acopio y descripción de datos, y no pueden prescindir el uno del otro.

¹⁹ El subrayado es nuestro, pues falta en el texto original.

²⁰ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 164.

²¹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 165.

rrada a un cierto saber causal, a través de la causalidad orgánica o material y la funcional-finalista²².

El Padre Domingo Renaudière de Paulis O. P. explicaba esto mismo con su habitual penetración metafísica, según refiere el autor en una comunicación privada²³: «No todo lo viviente es objeto de una conciencia vivencial y, sin embargo, es *viviente*. Así, el alma como sustancia, no es objeto de una conciencia *vivida*, a no ser por sus operaciones. El alma es lo más viviente, no lo más vivencial. El objeto de la psicología es la *sustancia viviente*. Por esto la vida vegetativa es parte de la psicología, como lo es todo lo que no pueda poseerse como proceso vivido. Ahora bien, tener significación vivencial dice (a) tenerla como objeto; (b) tenerla como ejercicio fáctico. Esto segundo debe ser reducido a lo primero, si se quiere que haya psicología; no al revés. Es preciso alcanzar la condición de *objeto*, aunque no haya experiencia interna». Y subraya el Padre: «Es más vital que yo conozca algo, *que conozca que conozco algo* algo [...] Lo vital es movimiento de lo perfecto; es decir, perfección del operante, del viviente». Y concluye: «No nace la ciencia porque nos sentimos vi-vir, sino porque vivimos, de tal modo que sentirnos vivir es un efecto del vivir. Y toda ciencia procede por las causas»²⁴.

La interpretación tomista, a través del afinamiento característico de su aparato conceptual, permite proponer *hoy* la unidad del objeto de la psicología. En efecto, por una parte será preciso reconocer no sólo la comunicabilidad profunda que existe entre la experiencia llamada externa y la interna sino, además, el orden inteligible que las abarca. Más aún, si la experiencia de la vida vegetativa es de muy difícil acceso y expresión, y si, además, hacemos de la experiencia interna un *coto* de experiencia completamente separado, fácilmente podemos caer en un letal *dualismo* que separe definitivamente lo externo de lo interno, lo claro de lo oscuro, lo controlable de lo meramente intuible. Quizá haya que repetir que el espíritu que anima esta interpretación tomista de la realidad del hombre, que tanto ayuda para la formulación del objeto de la psicología es el espíritu de una magnífica *apertura*. Así, entonces, la vida vegetativa, cualquiera sea su oscuridad, no está completamente cerrada a la experiencia de la conciencia vivida, no constituye un ámbito ajeno a la totalidad unitaria de la vivencia. Este hecho es el que permitirá plantear un conjunto de distinciones y relaciones entre la psicología y la biología, atendiendo a la exigencia de determinación de *todas* las causas, no sólo las materiales y eficientes. El fruto será —como quiere el Dr. Pithod— la unidad rica y distinta de la *ciencia del viviente*²⁵.

3. UN SABER QUE SIGUE SIENDO PECILIAR: LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Lo adquirido hasta aquí a través del análisis fenomenológico del hecho psíquico permite afirmar que *existe unidad entre lo orgánico y lo psíquico*. En consecuencia, el

²² Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 166.

²³ Nunca se terminará de deplorar la parquedad con la que el P. Renaudière de Paulis entrega a la imprenta el resultado de análisis que —en él— son siempre muy finos y penetrantes sobre cuestiones fundamentales. Nos regocija hallar en el texto del Dr. Pithod, junto con el acto de amistad, el acto de justicia a la inteligencia y al magisterio del Padre.

²⁴ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, pp. 166-167.

²⁵ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 168.

viviente que es el hombre se presenta como un *compuesto unitario*. Así, escribe el Dr. Pithod, «La vida psíquica del viviente aparece como una unidad sinérgica con su biología, pero esta unidad en el hombre está social y culturalmente pautada y abierta por arriba a la trascendencia en virtud del espíritu, un espíritu que se presenta al análisis fenomenológico como profundamente encarnado»²⁶.

Ahora bien, es posible y, más aún, es necesario dar un paso más y, entonces, proponer el estudio de este viviente comó lo que efectivamente es: *el hombre*, y desarrollar así una consideración que será propia de la antropología filosófica. Para llevar a cabo esta tarea, el Dr. Pithod se apoya inteligentemente en el estudio del Prof. Dr. Guido Soaje Ramos intitulado, precisamente, *El tema del hombre*²⁷.

La afirmación fundamental que podemos hacer respecto del hombre es que, según Soaje Ramos, *todo en el hombre es humano*. Esta afirmación sencilla está llena de consecuencias, y todas ellas, en diversos niveles, destacan aquello que es propio del hombre. Hay, sin duda, una singularidad biológica del cuerpo humano. Esto quiere decir que la biología humana es propia suya, no sólo por sus características inconfundibles, sino por sus potencialidades admirables²⁸. Se ha insistido mucho en la literatura sobre este tema en el *parecido* morfológico, psicomotriz y sensorial entre los animales superiores y el hombre, particularmente con los homínidos. Sin embargo, todo en el hombre, desde su actitud postural hasta la conformación de su cerebro, nos habla de algo específico. Por otro lado, como ya advertía Aristóteles para las manos del hombre, la totalidad de sus órganos manifiesta en ellos la presencia de la inteligencia. Sin duda podemos encontrar animales más diestros con su cuerpo que el hombre. Pensemos en los felinos, por ejemplo; no obstante el cuerpo del hombre menos dotado físicamente es el instrumento de un poder mental que está ausente en los animales. El caso del cosmólogo Stephen W. Hawking ilustra dramáticamente lo que se quiere mostrar aquí: el poder y el prestigio de su inteligencia logra vencer limitaciones severísimas, y no conforme con esto, discurre de manera genial en una región elevada del espíritu humano.

Por otro lado, la particularidad corpórea del hombre se hace visible en el hecho de tener *rostro*, es decir, de disponer de un instrumento extremadamente delicado para expresar no sólo el estatuto de su vida espiritual, sino el espectro amplio y terrible de sus distintas modalidades. Estrictamente hablando, los animales no tienen rostro, sino simplemente cara. Pero no sólo la vida del espíritu comparece en el rostro, sino, además, la vida afectiva y la vida intelectual.

En cuanto a la configuración del cerebro en el hombre, es posible advertir en él algunas formaciones más arcaicas, tales como el cerebro interno o rinencéfalo. Estas zonas conectadas con otras superiores permiten que la afectividad humana pueda espiritualizarse y, de este modo, establecer un abismo infranqueable respecto de la misma situación en el animal. Lo que ocurre es que estas formaciones del *arqui* o del *paleoencéfalo* no son meros restos de una evolución, sino que existen con derecho pleno en términos de una verdadera integración en la unidad cortical, y así ad-

²⁶ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 20.

²⁷ Cfr. G. SOAJE RAMOS, *El tema del hombre*, Instituto de Filosofía Práctica, Buenos Aires 1977 (=Cuadernos Didácticos 1).

²⁸ Sobre este hecho, el Dr. Pithod insiste en el cap. III de su obra, intitulado: «Las bases biológicas de la vida humana» (cfr. *El alma y su cuerpo*, pp. 36-57).

quieren un nuevo valor y sentido. El principio —se recuerda— declara que «todo en el hombre es humano»; de tal modo, lo superior *asume* a lo inferior integrándolo en su esfera propia. Se trata del principio de *asunción eminente de lo inferior por lo superior*. Por obra de este principio, lo inferior se transmite y recibe una perfección más alta que la que posee de suyo. Luego, la afectividad humana no es sólo más rica que la afectividad del animal, sino *esencialmente* diferente y, por otra parte, abierta a la dimensión infinita del espíritu²⁹.

En orden a la percepción sensible, el hombre es absolutamente diferente al animal. En efecto, en cada acto de percepción de los sentidos humanos obra el intelecto, de manera que el hombre siempre percibe *inteligentemente*, y esto quiere decir que la percepción humana permite una organización *significativa* de los datos sensibles. Este fenómeno propiamente humano de la significación —de una complejidad magnífica— es lo que distingue el mundo del hombre del ámbito en el que vive unívocamente condicionado el animal. En el límite, el animal percibe —con incuestionable economía— sólo aquello que está en el orden de su eventual beneficio o perjuicio.

El tema de la percepción nos lleva, de la mano, al tema del lenguaje en el hombre y al de su diferencia con el código de los animales. En este punto el Dr. Pithod se sirve del célebre trabajo de síntesis de J. C. Eccles expuesto en su libro *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. La idea central consiste en afirmar que, más allá de los esfuerzos por sostener la existencia de un lenguaje de los animales, está suficientemente demostrado que existen niveles en el lenguaje humano que los animales no alcanzan: la función *descriptiva*, que puede asumir los valores de verdad o falsedad; la función *argumentativa*, que pertenece propiamente al lenguaje, y la estructura del pensamiento racional y del pensamiento científico en particular. Ciertamente, hay un salto cualitativo entre los sonidos del animal que expresan la totalidad de sus necesidades en relación con su *medio*, y el lenguaje articulado de los hombres. Eccles, formado rigurosamente en la neurobiología, ubica filosóficamente esta singularidad del lenguaje humano en los términos de la filosofía de Descartes, y señala su fundamento en la *res cogitans*. En este sentido, reitera el cartesianismo de tantos y tan calificados científicos, algunos eminentes, como es el caso de Eccles, Premio Nobel. Pero es manifiesto que en la historia de la filosofía occidental hay fuentes anteriores a Descartes —sin duda prestigiosas— para explicar el carácter propiamente humano del lenguaje sin tener que coincidir con un dualismo siempre problemático. Hablamos de Platón, de Aristóteles y de toda la doctrina medieval y escolástica sobre la cuestión del lenguaje humano. Una vez más, el libro del Dr. Pithod muestra la posibilidad de encuadrar teóricamente una cuestión contemporánea dentro del marco de soluciones que da la filosofía de Santo Tomás en razón del aporte que dicha filosofía puede ofrecer precisamente hoy, aporte no sólo valioso, sino, además, válido.

El principio que sostiene que *todo en el hombre es humano* reconoce, implícitamente, que el *todo del hombre* constituye una unidad compleja. Ahora bien, es esta unidad la que requiere, a su vez, explicación. En tal sentido, el Prof. Soaje Ramos

²⁹ El Dr. Pithod cita los trabajos del Prof. J. ROF CARBALLO, *Cerebro interno y sociedad*, Ateneo, Madrid 1952; *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona 1952; y *Biología y psicoanálisis*, Desclée, Bilbao 1972. Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, cap. V: «El tema de la vida afectiva».

—y con él Pithod— insiste en la conveniencia de utilizar la expresión *todo sustantivo* en lugar de *sustancia*. A través de muy diversos niveles, el hombre experimenta el fenómeno de su propio reconocimiento. Mi yo persiste como sujeto, persiste su identidad y su mismidad, y todo esto se da en mi materia viviente. Mi cuerpo sigue siendo el mismo y sigue siendo mío a través de sus constantes cambios. Mi psiquismo, profundamente dinámico, permite que yo me reconozca en él. Por otra parte, yo me distiendo en el tiempo y me reconozco en una identidad suficiente que no niega los cambios sino que los articula. Ese *uno y el mismo* que subsiste a través de todos los cambios mencionados, y otros posibles, es lo que se llama *todo sustantivo*³⁰.

Este todo sustantivo posee determinaciones características. En primer lugar, el yo se distingue del «mí» para usar la distinción clásica, es decir, que en el hombre es posible distinguir el ser personal (yo) del pensamiento o de la voluntad. «El yo sabe que él no consiste en su pensar el yo»³¹. En segundo lugar, el todo sustantivo que es el hombre existe *consigo* y sabe que esto es así, es consciente de sí mismo. De allí que el hombre pueda volverse sobre sí mismo y tener conciencia de sí o autopercepción. El animal, en cambio, no dispone de una conciencia que indique una distancia objetiva al mundo; por el contrario, el animal vive en continuidad con el mundo inmerso en él. Vive consigo, pero «no lo sabe»³². En este punto conviene distinguir entre conciencia *directa*, que es la que tiene efectivamente el animal, que sin duda conoce; y conciencia *refleja*, que es la que posee el hombre, por medio de la cual éste sabe de sí mismo y, entonces, es capaz de sufrir en su *propio yo*. En suma: el hombre es un ser *uno y el mismo* más allá de su complejidad y su cambio constante.

Una cuestión fundamental que concierne al hombre, y que resulta decisiva para una antropología filosófica, es la de saber si el hombre tiene una *naturaleza*, o es simplemente *historia* o meramente *proceso*. Si el hombre es algo, una esencia o libertad pura, es decir libertad para nada, es, entonces, un absurdo. Si el hombre es algo, una naturaleza, una sustancia o sólo una *estructura*, como quieren Piaget, los estructuralistas, los nihilistas y nominalistas, desde Michel Foucault hasta Umberto Eco. El Dr. Pithod estima que esta polémica —en un desarrollo que continúa hasta nuestros días— habría contribuido a mejorar, en términos contemporáneos, la determinación del concepto de naturaleza.

Parece que todos y cada uno disponemos de una cierta intuición de la *naturaleza* del hombre, de modo que no lo confundimos ni con animales ni con cosas. Por otra parte, parece que la naturaleza es principio de actividades que, por este hecho, precisamente, se llaman naturales. Y que la misma naturaleza orienta dichas actividades del ente humano hacia fines propios y perfectivos. En este punto, Soaje Ramos aclara que *natural* no es cualquier actividad llevada a cabo por un ente u organismo. Sólo serían naturales aquellas actividades que se inscriben en la línea de *perfección* del ser que las promueve. La consecuencia es del mejor interés: la enfermedad física o moral no es *natural* porque no apunta a la perfección del ser viviente en el que se

³⁰ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 23.

³¹ A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 24.

³² El Dr. Pithod coincide con J. Eccles en que la conciencia del animal es un misterio. El animal conoce y el conocer supone algún modo de conciencia; pero al carecer de «yo», el animal capta, percibe, siente, sin saber que es él quien lo hace. Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 34 nota 15.

desarrolla como actividad. Esto importa sobremanera hoy. En efecto, se escucha con reiterada frecuencia que el hombre puede orientar su actividad hacia la mentira, la violencia, el crimen, la homosexualidad, etc., y que todo esto —por último— es *natural*: ninguna de las actividades mencionadas perfecciona al hombre; luego, es absolutamente falso afirmar que son naturales. Hay que decir, en cambio, que todas ellas contrarían gravemente su naturaleza porque realizan fines que son contrarios a su perfección propia y debida. Mientras todos los demás entes *son lo que son*, en el sentido de que están ciertamente delimitados por su naturaleza y permanecen en ella, el hombre —a favor de su libertad— puede trascender su naturaleza en el orden de aquellos fines que la perfeccionan, o bien —desdichadamente— de aquellos otros que atentan gravemente contra ella.

Las determinaciones específicas de la naturaleza humana son la animalidad y la racionalidad. Animal racional o espíritu encarnado. Respecto al *ser animal* del hombre, no hay prácticamente cuestión. Ésta se plantea, más bien, respecto de su *ser espiritual*. ¿Qué es lo que en el hombre manifiesta su ser espiritual? Ante todo, el modo propio en el que el hombre conoce. Éste es el de la *intelección*: el hombre penetra la realidad en un *acto de lectura* y, así, *lee lo que las cosas son* en su esencia, ya que las lee por dentro: *intus-legere*. Desde esta óptica, la de un conocimiento inteligible, el problema de un supuesto conocimiento animal es —señala Soaje Ramos— un pseudoproblema. El hombre, al conocer, trasciende infinitamente los datos que le proporcionan los sentidos y, de este modo, alcanza el orden de las esencias. A este nivel indispensable del conocimiento humano no llega ninguna facultad orgánica de suyo.

No obstante, para la sensibilidad contemporánea, el signo más convincente de que el hombre, en efecto, es un ser espiritual, es la *autoconciencia*, el ser presente a él mismo. El hombre se conoce a sí mismo en una *reflexión*, en un necesario ensimismamiento, y esto muestra que el hombre posee intimidad. En suma: la subjetividad es una nota propiamente humana, y ésta revelaría de manera suficientemente inequívoca el *ser espiritual* del hombre.

Al ser y estar presente a sí mismo, le corresponde una capacidad típica de objetivación y de distanciamiento respecto de las cosas. Este *yo* que es el hombre conoce objetos y, en consecuencia, da cuenta de las cosas en términos de esencia o *quiddidad*. Por lo mismo, en la medida en que el hombre conoce en términos de esencia, sabe no sólo que hay cosas, sino *qué son* dichas cosas; puede advertir que las cosas valen, esto es, que las cosas pueden ser portadoras de valores. La totalidad de nuestra experiencia humana se halla atravesada por una multitud de juicios de valor que hacemos, necesariamente, para poder vivir. En efecto, reconocemos la belleza —rara— de un rostro, celebramos la fina elegancia que dibuja el vuelo de un pájaro solitario en medio de la tarde, discernimos la frialdad de una mirada que en vano se empeña en negar la multitud de palabras que brotan de una boca, reconocemos el carácter francamente mezquino de un gesto pequeño pero cruelmente evidente, agradecemos la dulzura que, silenciosa, brota profundamente de una actitud. Sobre esta capacidad de *apreciación*, el hombre ejercita su libertad de aceptar o de rechazar el valor o el disvalor, el bien o el mal de las cosas. En suma: el hombre puede elegir. Este tema interesará siempre. *El hombre es, ante todo, interior*. Esto quiere decir que es capaz —por medio de su voluntad libre— de señorear sus pulsiones biológicas y psicológicas y elegir en contra de sí mismo; por ejemplo, de su integridad física, la

realización de un bien más grande que su propia vida, tal como fue históricamente el caso de Sócrates y, por otra parte y en otro sentido, en Jesucristo. Para el hombre meramente *exterior* y para su mirada igualmente exterior, la historia sólo muestra el poder y las relaciones de poder; *naa más*. En esta Rptica, Sócrates y Jesucristo aparecen inevitablemente como víctimas y esclavos de un poder que los aniquila reduciendo —aparentemente— al absurdo toda sus vidas y sus enseñanzas. Lo que la férrea, inmediata e inmanente lógica del poder no puede aceptar jamás, es que toda la fuerza de un poder injusto se derrumbe y fracase en su proyecto de dominación por obra de un solo acto de libertad responsable que se expresa en términos de *gratuidad absoluta*. Efectivamente, Sócrates podía haber evitado fácilmente su muerte; si entregó su vida lo hizo para dar testimonio de la verdad y de la justicia, de la sacralidad de las leyes por encima y más allá de la venalidad de sus jueces. Por otra parte, está claro que la libertad en el hombre se halla siempre condicionada, que jamás es absoluta; pero, a pesar de esto, es una cualidad real de la persona, cuyo ejercicio amplía su ámbito propio de despliegue aun en las situaciones menos favorables y extremas, como la que corresponde, por ejemplo, a la de un campo de concentración. La moralidad es una característica típica del hombre. Hay un pasaje genuino y legítimo del *ser* al *deber ser*. Toda la relación inteligible a la norma, así como la comprensión de su carácter vinculante, presuponem el *ser racional* del hombre. Esto mismo es lo que falta, significativamente, en los animales.

Otra nota característica de lo humano es la historicidad, su capacidad vital para distenderse en el tiempo y ser, entonces, solidariamente todo su pasado y todo su proyecto desde la fragilidad de cada instante. Este hecho innegable no autoriza, empero, la reducción del hombre a *lo histórico*, entendido como aquello que en su *acontecer* se opone a toda *naturaleza* pensada, ante todo, como una realidad estática e intemporal.

4. LA UTILIDAD DE UN PRINCIPIO ESCOLÁSTICO

Aristóteles llamó *alma* al principio que organiza intrínsecamente la materia viviente. También en otro sentido la llamó *forma*. La realidad en su riqueza y complejidad manifiestas presupone una pluralidad de formas que organiza la estructura de los entes en general y, en particular, de los vivientes. Estas formas establecen un complejo sistema de relaciones entre ellas que, en suma, justifica el hecho de su inteligibilidad sinfónica. La escolástica desarrolló en este punto una teoría extremadamente sugestiva tanto para la biología cuanto para la antropología filosófica: la de la *asunción eminente* de las formas inferiores por las formas superiores.

Para tratar de exponer el punto con la mayor claridad posible, dada su importancia, resumamos lo esencial. Hay formas. Las formas son co-principios intrínsecos de determinación y estructuración de sus respectivas materias en cada uno de los entes. Las formas pueden ser más o menos perfectas y complejas. El hecho decisivo aquí es que precisamente por esto hay formas superiores —en perfección y complejidad— y formas inferiores; y que, por otra parte, una forma superior *puede* contener las potencialidades propias y las que corresponden a otras formas de carácter inferior. Tal es el caso con un ser vivo animal. En efecto, éste posee también las formas propias de la vida vegetativa *incorporadas* a su propia realidad, esto es, asumidas. Toda la cuestión consiste en saber de una manera precisa *cómo se asumen las formas en-*

tre sí. En otras palabras: cómo se halla un grado de vida inferior en un grado de vida superior o, en los términos más generales posibles —los de la teoría—, cómo lo superior *asume* lo inferior.

Tomemos el caso del hombre, un viviente superior, y examinemos como funciona la teoría. Antes de entrar en materia, recordemos la idea central de la metafísica de Aristóteles y Santo Tomás: la idea de la *participación*. Para esta línea metafísica, la realidad del universo posee una estructura jerárquica, de manera tal que lo inferior —en perfección y complejidad— *participa por grados* en el ser, respecto del primer Ser absolutamente hablando, es decir, del Ser perfectísimo, simplícimo, creador y ordenador de todos y cada uno de los entes que tienen ser, *reflejando* cada uno de ellos *algo* de su infinita perfección y riqueza. Ahora bien, en el hombre una única forma sustancial le confiere vida, organicidad, estructura y —esto es lo esencial— en dicha forma se halla lo vegetativo, lo sensitivo y lo intelectual o espiritual. Y es, precisamente, la forma espiritual en cuanto *forma superior* la que contiene a las formas inferiores a ella, es decir la animal o sensitiva y la vegetativa respectivamente. Pero esta contención se da en una perfecta unidad. En el hombre, entonces, no hay tres formas yuxtapuestas, sino, por el contrario, una sola forma sustancial, una sola alma, una sola vida según tres grados diferentes. Lo que hay que entender es que la forma animal se halla *asumida* en el hombre por su forma propia, a saber: la forma de la humanidad, y, lo que es más, *asumida perfectamente*, o, lo que es lo mismo, de manera eminente. Recordemos aquí el principio del cual partió nuestra inteligencia de la realidad del hombre: éste decía que *todo en el hombre es humano*; también, entonces, la forma de su animalidad. En efecto, en la expresión feliz de M. Ubeda Purkiss, se trata de una *animalidad racional*. La forma de lo humano propiamente dicho contiene la forma —las perfecciones— del animal, pero mucho más plenamente que en el animal, ya que cualquiera de sus operaciones, por ejemplo, la de ver, comporta respecto del animal no sólo una diferencia de grado, sino de especie. El hombre ve de manera inteligible, es decir, que el acto de ver humano es el acto por medio del cual el hombre capta *significados* extremadamente complejos y relacionados entre sí cuya escala final es, en definitiva, una determinada cultura y su universalidad correspondiente. Ver en el hombre es un acto inteligible de su sentido de la vista, el cual resulta incomparable con el acto de ver más agudo y perfecto de cualquier animal. Un miope o un estrábico ven incomparablemente más que un lince, porque lo que el hombre ve es, ante todo, el *sentido*. Ahora se comprende cómo y por qué la animalidad en el hombre está, pero *no está en cuanto tal*, sino *asumida* y, entonces, perfeccionada totalmente de una manera que el animal no conoce ni puede conocer. La sensibilidad propiamente animal se racionaliza y su afectividad, también animal, se espiritualiza. El hombre ve, y, al ver, discurre, juzga, capta y valora bellezas, etc.

La teoría de la asunción eminente de las formas permite que la antropología disponga de un instrumento inteligible para aproximarse al *misterio* de la *unidad y complejidad musical* del hombre, el cual es, ciertamente, el de *ser un espíritu encarnado*. Aquí, en esta teoría escolástica, encuentra su punto de corrección la afirmación de moda según la cual, ahora, parece que el espíritu no sabe muy bien cómo *emerge* de la materia viviente. En realidad, lo que ocurre es que lo superior de una forma —el espíritu— *asume* lo inferior de otras formas: animal y vegetativa, respectivamente, en el acto de un todo viviente, de un todo que Soaje Ramos llama *todo sustancial*. Si

esto así, el espíritu asume el cuerpo y sus formas inferiores y lo convierte por ese acto en una realidad absolutamente nueva e incomparable. Luego, el cuerpo humano es infinitamente más perfecto que el cuerpo del animal más perfecto, porque el primer cuerpo puede cumplir funciones que el segundo ni siquiera sospecha. El animal, a lo sumo, se limita a *estimar* con eficacia aquello que lo beneficia y aquello que lo daña, y almacena este conocimiento en su memoria animal. En el hombre, la memoria y la imapinación, que poseen un correlato orgánico, participan de la razón de una facultad superior que las asume. Así, en el hombre la estimativa participa del juicio racional, y por esta causa los antiguos —con razón— la llamaron *cogitativa*. Esta facultad *cerebral* es asumida en el hombre por su inteligencia y, por tanto, es capaz de *juzgar el mundo sensible*, en el sentido de lo conveniente y lo inconveniente para su propia vida. La cogitativa, que es un sentido, formula con la razón participativamente el *juicio de prudencia*³³. Sin la cogitativa existiríamos sin un contacto sentido y profundo con la realidad de los cuerpos, limitados al acto puro de pensar, como una especie de mónadas intelectuales o «cosas pensantes» perdidas en el mundo de las cosas.

La admirable unidad del hombre es la admirable unidad del alma y de su cuerpo, es decir, de la *asunción* perfectiva de todas las potencias del cuerpo por parte de las potencias del alma transformándolas *ad intra*. Y hay que reconocer serena y filosóficamente que esto es un misterio: el misterio de un animal que *puede* ser racional.

La cuestión de la unidad del hombre, propuesta en la óptica de la filosofía aristotélica y en la solución que, finalmente, proporciona la escolástica sobre este problema, consiste en preguntarse *cómo es posible que un solo principio formal contenga una multiplicidad de modos de ser y*, en el caso del hombre, una multiplicidad de *grados de vida*. La respuesta tomista declara que hay tres maneras como una cosa puede contener a otra: formal, virtual y eminentemente. Una cosa contiene a otra de manera solamente *formal* cuando —dice Cantin³⁴— la contiene según lo que la constituye propiamente. Por ejemplo, lo que es blanco contiene la blancura, lo que es redondo la curvatura. Por otra parte, una cosa contiene a otra de manera solamente *virtual* cuando, sin tener la perfección propia de ésta, tiene la capacidad de producir un efecto idéntico. Así, por ejemplo, un ser absolutamente espiritual que conoce por vía de una pura e inmediata intuición, podría conocer aquello que nosotros conocemos por vía de un laborioso razonamiento. Finalmente una forma puede contener a otra de una manera *eminente* cuando, precisamente contenga la perfección específica de esta última *sin las imperfecciones que la caracterizan*. Esto tiene lugar cuando algo, en su constitución formal y propia, no comporta una imperfección que repugne a la superior que la contiene. De tal manera, los grados de la vida vegetativa y animal se hallan contenidos en la forma de vida superior —la espiritual— de modo formal, pero eminente. Esto significa que, en el caso del hombre, el hecho de su unidad trae consigo que los grados de vida inferiores que posee reciban un perfeccionamiento intrínseco que procede del grado de vida superior que los contiene. Así —explica Cantin—, nosotros los hombres somos más perfectamente animales que los animales, y más perfectamente vegetales que los vegetales. Esta teoría es la que los esco-

³³ Cfr. A. PITHOD, *El alma y su cuerpo*, p. 27.

³⁴ Cfr. S. CANTIN, *op. cit.*, passim.

lásticos llamaron de los *grados metafísicos del ser*. Habrá que entender, destaca el Dr. Pithod, que cuando ciertas formas se hallan contenidas en otras superiores, no lo están como partes *actuales*, tal como ocurre con los miembros de un cuerpo o en las partes de una sinfonía; tampoco lo están como partes meramente *potenciales*, como ocurre con el *Quijote* en la lengua castellana antes de su escritura por Cervantes, o como está una especie dentro de un género. Están de una manera formal, pero eminente. Están de tal manera asumidas por la forma superior, que las inferiores se hallan *transmutadas sin dejar de serlo que son*; no están ni destruidas, ni desaparecidas, ni corrompidas, sino *sobrelevadas*. Lo importante aquí es que estas formas inferiores y sus perfecciones correspondientes jamás podrían dar de sí mismas lo que alcanzan cuando son asumidas por una forma y perfección superior. La animalidad asumida en la *humanitas* no existe en ningún animal.

De todas maneras, habrá que aventar toda ilusión racionalista: la asunción eminente de las formas inferiores en el hombre no se da perfectamente. Entre dos extremos: el caso raro de personalidades armoniosas y equilibradas y el de los casos de histeria, doble personalidad, esquizofrenia y otras rupturas interiores, hay un *continuo* que varía enormemente. Lo claro es que en toda personalidad hay sectores —a veces jirones— no integrados. Así, por ejemplo, el caso de la persona particularmente piadosa en su relación con Dios, pero llamativamente insensible con los hombres. O bien, el caso de la persona maledicente que, sin embargo, aparece como muy rigurosa desde el punto de vista moral, una moral sin duda puritana. Los casos pueden multiplicarse y el resultado final es siempre el mismo: falta de integración completa. Aquí, entonces, habrá que entender también que la unidad sustancial y trascendente de la persona humana en su alma y su cuerpo (*todo sustancial*) no queda borrada por los casos mencionados antes. Es cierto que en su composición alma-cuerpo, el hombre reconoce que *tiene* cuerpo a partir de su espíritu. En este punto, el Dr. Pithod recuerda la enseñanza de Charles DeKoninck, quien, por su parte, cita el célebre pasaje de Santo Tomás *In I De caelo et mundo*, cuando distingue entre «aquellas cosas que son simplemente cuerpo y magnitudes, como las piedras y otras cosas inanimadas; [y] otras que tienen cuerpo y magnitud, como las plantas y los animales, cuya parte principal es el alma (de donde más son lo que son por el alma que por el cuerpo)»³⁵. Aquí no hubo ni hay ninguna especie de dualismo, sobre el que algunos han insistido sin una adecuada comprensión del verdadero problema³⁶. Aquí hubo y hay una ontología diferencial, una ontología de diferente densidad entre la capacidad de subordinación del alma y todo lo que —sin mengua de ser— le está subordinado: el cuerpo.

5. LA RENOVADA ACTUALIDAD DE LA REALIDAD DE LA PERSONA

La realidad de la persona humana y la de su consecuente definición está en el centro de la inteligencia de un saber humano del hombre. Éste abarca por lo menos

³⁵ Cfr. CH. DEKONINCK, «Introduction à l'étude de l'âme», en S. CANTIN, *op. cit.*

³⁶ Cfr. M. MORETTI, *Dualismo greco e antropologia cristiana*, Leandro Ugo Japadre Editore, L'Aquila 1972. Este punto de vista, que hizo su «camino» entre filósofos y teólogos contemporáneos, fue magistralmente examinado y corregido por C. J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and Platonism*, E. J. Brill, Leiden 1986, *passim*.

a la antropología filosófica y a la ética, por una parte, y a la psicología y la biología, por otra, sin perjuicio de la competencia específica de una diversidad de ciencias «humanas». Toda la crisis de nuestro saber práctico acerca del hombre y su cultura contemporánea pasa a través de una más o menos adecuada inteligencia de la realidad de la persona humana y de todas las exigencias epistemológicas y éticas que dicha realidad trae consigo. Y esto quiere decir concretamente todo el tema, inmenso, de la dignidad de la persona.

El Dr. Pithod nos recuerda, breve y didácticamente, las nociones esenciales que recogen las notas características de la persona a partir de la definición de Boecio: «*individua substantia rationalis naturae*». La persona es una realidad *indivisa*, *individua* en sí, y, por otra parte, *divisa*, dividida, separada de toda otra realidad. Lo que primero advertimos de la realidad de la persona es que es *en sí y consigo*. Pero no lo es como puede serlo cualquier animal, sino de una manera *eminente*. La persona es *incomunicable*, es decir, que no puede ser vertida en otra realidad que ella misma; en otros términos: la persona es *inalienable*. No puede ser trasladada a otro sujeto, como es el caso de cualquier accidente, tal como el color, por ejemplo. En una palabra: la persona es *substantia*. De allí que la persona sea *subsistente*. Sin embargo, no todo individuo subsistente es una persona; pero, por el contrario, *toda persona es un individuo subsistente*. Un animal es un individuo subsistente, pero no es una persona. Y no lo es porque no satisface la segunda parte de la definición: *rationalis naturae*. Aquello que determina específicamente el ser persona es, precisamente, la *naturaleza racional*. Ser persona es —con Millán Puelles— «ser sujeto de la naturaleza racional», y dicha naturaleza, en cuanto poseída, «hace que el sujeto sea persona»³⁷. Este dispositivo metafísico asegura la indispensable clausura ontológica de la persona y, por otro lado, consolida su peculiar apertura al orden del conocimiento de todo lo real, incluida ella misma. Ahora, quizá, se entienda la afirmación escolástica: la persona es la más eminente de las naturalezas posibles, ya que a favor de su inteligencia en el acto propio del conocimiento, la persona puede ser —cognoscitivamente— todas las cosas. El Aquinate precisa: *Id quod est perfectissimum in tota natura*³⁸. En este orden, la persona es lo más perfecto que existe en toda la realidad. Una filosofía de la persona coincide siempre en afirmar que la persona tiene valor de fin, nunca de medio. La realidad de la persona es *algo que vale por sí mismo, absolutamente*; de allí, entonces, su dignidad no negociable en ningún momento «histórico» de su ser y, se comprende, mucho menos cuando la persona se encuentre en alguna situación de particular indefensión: concepción, gestación, enfermedad grave, alienación mental, vejez, estado terminal de alguna enfermedad particularmente dolorosa, prisión, etc.

Esta eminencia de la persona procede, además, de la libre determinación de su voluntad, que puede atentar contra el orden de sus fines propios y perfectivos. Esto explica que el hombre, que es persona, pueda obrar moralmente contra su propia dignidad, y pueda obrar también contra su inteligencia ordenada a conocer la verdad, mintiendo. Por último, la persona que se autodetermina libremente puede contrariar su inclinación al bien y obrar el mal. Pero, aun así, obrando de este modo, la persona no puede abolir ontológicamente su dignidad. En cuanto que persona, dicha

³⁷ A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 460.

³⁸ *Summ. theol.* I q. 29 a. 3.

dignidad es *inviolable* tanto en el santo cuanto en el criminal; tanto en la persona en plena vigilia, cuanto en aquella otra sometida a alguna narcosis terapéutica; tanto en aquella persona que ejerce sus funciones superiores, cuanto en aquélla que ha cesado de hacerlo.

La persona, finalmente, es autopresente, se hace presente a ella misma en términos de *conciencia*; de aquí, entonces, que el hombre disponga de *intimidad*. El hombre es de tal modo íntimo para sí mismo, que sólo Dios y él mismo tienen acceso a ese modo de ser de su propia realidad. Este hecho aumenta, si se pudiera hablar así, su dignidad haciéndola *casi sagrada* por efecto no de su creación, sino del modo en que ésta ha acontecido, ya que el hombre ha sido creado como *icono* de Dios. Y este hecho absolutamente único lo inscribe en la inimaginable participación misteriosa de la vida de Dios, sin dejar de ser lo que es: persona humana. Y aunque este dato lo tenemos por la fe y no obviamente por la ciencia, la antropología filosófica, abierta a toda la realidad de todo el hombre, no podrá ignorarlo.

HÉCTOR JORGE PADRÓN

Universidad Nacional de Cuyo.
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.